

Wolfgang Lienemann

Sklaverei und Menschenrechte.  
Die exemplarische Funktion des Sklavereiverbots  
in der europäischen Geschichte für die Bestimmung  
universaler Menschenrechte

*I. Einführung*

Die Leitfrage der folgenden Untersuchungen ist, ob elementare Unrechtserfahrungen in verschiedenen historischen Konstellationen Anlaß oder Ursache dafür waren, das Rechtsinstitut der Sklaverei und den Sklavenhandel unbedingt zu verbieten, praktisch zu bekämpfen und also zu fordern, daß bisherige Sklaven freizulassen seien und der rechtliche und tatsächliche Status von Sklaven prinzipiell aufzuheben sei. Auf der einen Seite ist die Institution der Sklaverei alt und anscheinend nahezu in allen Epochen und Kulturen verbreitet; auf der anderen Seite gilt zumindest im Blick auf den nahen Osten und Europa, daß Sklaverei jedenfalls in literarisch greifbarer Zeit auch niemals einfach fraglos in Geltung stand. Die Geschichte der Sklaverei ist begleitet von einer Geschichte ihrer Kritik, deren Ansatzpunkte, Argumentationen und Zielsetzungen sich freilich wandelten. Diese Geschichte ist im übrigen nicht abgetan, sondern auch in der Gegenwart gibt es Sklavinnen und Sklaven, wenngleich Sklaverei als eine formal ausdrücklich legalisierte Institution wohl nirgendwo mehr begegnet.

Mit der Leitfrage nach Unrechtserfahrungen wird nach den Wahrnehmungen gesucht, welche den kritischen Stellungnahmen zur Sklaverei zugrundeliegen. Derartige Wahrnehmungen lassen sich indes häufig nur indirekt erschließen, denn sie sind nur selten Gegenstand ausdrücklicher Mitteilungen. Wenn Michel de Montaigne von einer Unterhaltung, die Karl IX. mit drei brasilianischen Indianern in Rouen geführt hatte, notiert, diese hätten in ihrer Sprache eine Ausdrucksweise, „daß sie die Menschen als

*Hälften* voneinander bezeichnen“<sup>1</sup>, dann wissen wir noch lange nicht, was Montaigne selbst wahrgenommen hat. Aber er hat sich von Reisenden ausführlich berichten lassen und ihre Mitteilungen mit den Zeugnissen der Antike und den eigenen Erfahrungen verglichen. Er hat die ihm überlieferten Äußerungen der „Wilden“ im Kontrast zu der von ihnen beobachteten sozialen Zerrissenheit der französischen Gesellschaft sorgfältig registriert und dabei insbesondere ihre Verwunderung darüber festgehalten, daß nicht die eine Hälfte der Gesellschaft die Mitglieder der anderen an der Gurgel packt und deren Häuser niederbrennt<sup>2</sup> – eine Wahrnehmung und Einsicht übrigens, die in der Antike schon Seneca als Sprichwort zitiert: *Totidem hostes esse quot servos*<sup>3</sup>.

In der Gegenwart ist das Verbot der Sklaverei auf den ersten Blick ein schlechthin universales Menschenrecht. Seit der einschlägigen Erklärung des Wiener Kongresses vom 8.2.1815 über das Londoner Fünfmächteabkommen (20.12.1841), die Brüsseler Generalakte (2.7.1890), in deren Folge unter anderem ein internationales Büro zur Unterbindung von Sklavenhandel und Sklaverei in Sansibar errichtet wurde, bis hin zur Antisklaverei-Akte (Convention relative à l’esclavage) vom 25.9.1926 und ihrer Ergänzung durch das Zusatzabkommen vom 7.9.1956 über die Abschaffung der Sklaverei, des Sklavenhandels und sklavereiähnlicher Einrichtungen und Praktiken<sup>4</sup> ist der Weg der völkerrechtlichen Kodifizierung eindrucksvoll. Art. 4 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verbietet wie Art. 4 der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950 uneingeschränkt Sklaverei, Sklavenhandel und Leibeigenschaft. Wenn man dann aber im Abkommen von 1956 liest, daß u.a. als eine Form von Leibeigenschaft verboten sein soll, wenn „eine Frau, ohne ein Weigerungsrecht zu besitzen, gegen eine an ihre Eltern, ihren Vormund, ihre Familie oder eine andere Person oder Gruppe gegebene Geld- oder Naturalleistung zur Ehe versprochen und verheiratet wird“ (Art. 1, c), dann werden einem die tatsächlichen Grenzen der Durchsetzung auch dieses scheinbar universalen Menschenrechtes ebenso schnell bewußt<sup>5</sup>, wie wenn man sich das Los von Zwangsarbeitern

<sup>1</sup> Essais, I, 31 (Oeuvres complètes, eds. A. Thibaudet u. M. Rat, Bibl. de la Pléiade, Paris 1962, 213); dt. v. H. Stilett, Frankfurt a.M. 1998, 115). Vgl. J. Starobinski, Montaigne. Denken und Existenz (zuerst Paris 1982), dt. v. H.H. Henschen, Darmstadt 1986, 380f, sowie U. Bitterli, Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1991, 182.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ad Lucilium epistulae morales, 47, 5 (Philosophische Schriften, lat.-dt., hg. v. M. Rosenbach, 4. Aufl. Darmstadt 1995, Bd. 3, 360–375, hier 363).

<sup>4</sup> Auszugsweise zitiert in: Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. Mit einer Einleitung hg. v. W. Heidelberg, Paderborn 1972, 218–222.

<sup>5</sup> Die religiös-kulturell begründeten Grenzen eines auf dem Konsens-Prinzip aufbauenden

unter der Nazi Herrschaft in deutschen Unternehmen vergegenwärtigt<sup>6</sup>. Nimmt man dann hinzu, daß auch heute noch sogar Sklavenjägerei begegnet<sup>7</sup>, daß der soziale Status nicht weniger einheimischer Indios in manchen lateinamerikanischen Ländern schwerlich anders als der von Sklaven bezeichnet werden kann<sup>8</sup>, und daß verbrecherischer Menschen- und besonders Frauenhandel mitten im heutigen Europa stattfindet, dann ist offensichtlich, daß hinsichtlich der Sklaverei-Verbote theoretische universale Geltung und höchst partikuläre Rechtseinhaltung bis in die unmittelbare Gegenwart einander konterkarieren. Insofern ist die gelingende, dauerhafte Überwindung der Sklaverei ein entscheidender Indikator für die Geltung und Achtung der Menschenrechte.<sup>9</sup>

Nach den Bestimmungen der Konventionen von 1926 und 1956 bedeutet 'Sklaverei' „die Rechtsstellung oder Lage einer Person, an der einzelne oder alle der mit dem Eigentumsbegriff verbundenen Befugnisse ausgeübt werden, und 'Sklave' eine Person in einer solchen Lage oder Rechtsstellung“ (Abkommen 1956, Art. 7). Das entscheidende Definitionsmerkmal für den Status eines Sklaven ist also, daß eine Person Eigentum einer anderen ist. Nach der klassischen Definition des BGB gilt: „Der Eigentümer einer

---

Eheverständnisses lassen sich etwa am indischen Heiratssystem darstellen; vgl. *A. Michaels*, Ritual und Gesellschaft in Indien. Ein Essay, Frankfurt a.M. 1986, 92–105.

<sup>6</sup> Vgl. dazu exemplarisch die umfassenden Untersuchungen von *H. Mommsen/M. Grieger*, Das Volkswagenwerk und seine Arbeiter im Dritten Reich, Düsseldorf 1996.

<sup>7</sup> Vgl. die Berichte über „Die Zerstörung des Sozialgefüges bei den Dinka. Khartum deckt die Sklavenjägerei im Südsudan“, *NZZ* Nr. 242 v. 18./19.10.1997, 7; sowie über „Moderne Sklaverei“, *SZ* Nr. 130 v. 8./9.6.1996, 10. – Im Juni 1996 fand eine internationale Konferenz über Menschenhandel mit Frauen in Wien statt; dort wurde u.a. die Vermutung geäußert, daß bis zu einer halben Million Frauen allein in Westeuropa Opfer von Menschenhändlern seien (vgl. *SZ* Nr. 131 v. 11.6.1996). Zu verweisen ist auch auf die soziale Lage von Fremdarbeiterinnen und -arbeitern in den Golfstaaten. Ebenfalls im Juni 1996 befaßte sich die „International Labour Organization“ (ILO) der UNO mit modernen Formen der Sklaverei. Man sieht: Die effektive globale Durchsetzung des Sklavereiverbotes ist noch keineswegs erreicht.

<sup>8</sup> Ein Beispiel: Die *NZZ* v. 18./19.8.1991 berichtete von der Entdeckung von rund 50 Leichen von Sklavenkindern in Massengräbern. Die Jugendlichen wurden von bandenartig organisierten Goldsuchern zu Arbeitssklaven gemacht und, wie Obduktionen ergaben, oft grausam zu Tode gefoltert. – Die in London ansässige Organisation „Anti-Slavery International“ (ASI) verleiht jährlich einen Preis für Verdienste im Kampf gegen die Sklaverei; 1997 wurde er an die Brasilianerin Pureza Loiola vergeben, die nach mehr als dreijähriger Suche ihren versklavten Sohn ausfindig gemacht hatte (*NZZ* Nr. 239 v. 15.10.1997, 20). Zur Sklaverei in Brasilien vgl. im übrigen das grundlegende Werk von *G. Freyre*, *Herrenhaus und Sklavenhütte*. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft, deutsche Übersetzung von Ludwig Graf v. Schönfeldt, München 1990 (zuerst Stuttgart 1965).

<sup>9</sup> Vgl. schon *W. Strzelewicz*, *Der Kampf um die Menschenrechte* (zuerst Schwedisch 1943), Hamburg 1947 (mit einem Vorwort von Herbert Wehner), 98–114. Laut einem Bericht im Magazin „Der Spiegel“ (30/1977) hatte dieses Buch einen großen Einfluß auf Wehners Wendung von der KPD zur SPD.

Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen.“ (§ 903) Der Fall, den die Konvention jedoch anspricht, daß nämlich eine *Person* Eigentum einer anderen sein kann, kommt im BGB gar nicht mehr in den Blick, aber die Frage liegt nahe, ob der Eigentumsbegriff der Konvention ein universales oder universalisierbares Kriterium an die Hand gibt. Blickt man nämlich nicht in erster Linie auf den Eigentumstitel, sondern auf tatsächliche Unfreiheiten, unter denen Menschen existieren, dann ist dieses einzige Kriterium der Konvention für die angemessene Auffassung des Sachverhaltes nicht ausreichend. Für die ungeheure Vielfalt von Unfreiheits- und Abhängigkeitsverhältnissen ist nämlich, wie die historischen Forschungen zur Sklaverei gezeigt haben, die Kategorie des Eigentums nur eine von vielen Bestimmungsgrößen. Von den antiken Verhältnissen bis zur Goldküste im 19. Jahrhundert ist die Lebensqualität eines Menschen, der formal Sklave ist, allein durch dieses eine Merkmal, Eigentum eines anderen zu sein, keineswegs hinreichend bestimmt. Wenn man mit Hans-Richard Reuter aus den Grundformen intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse als elementare Menschenrechte die Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf gleiche Rechtssubjektivität und eine verlässliche politische Ordnung sowie auf eine eigenständige und sinnhafte Lebensform ableitet<sup>10</sup>, dann kann es überdies Formen der Sklaverei geben, die auf den ersten Blick mit diesen Kriterien sogar vereinbar sind, wie sich noch zeigen wird. Erst wenn die staatsbürgerliche Freiheit für alle Menschen in prinzipiell gleicher Weise gilt, was unter vorneuzeitlichen Rechtsverhältnissen in der Regel eben gerade nicht Wesensmerkmal eines Rechtes auf Rechtssubjektivität war, und erst wenn praktisch die gleiche Anerkennung jedes Wesens mit menschlichem Antlitz als *persona* im rechtlichen Vollsinne hinzukommt, dann wird die Sklaverei als eine Rechtsinstitution logisch und sachlich unmöglich, weil sie dem Begriff des Rechtes selbst widerspricht. Diese Einsicht finde ich erstmals im XV. Buch von Montesquieus 'De l'Esprit des Lois' (1748) ausgesprochen, und Kant und Hegel haben sie je auf ihre Weise aufgenommen.

Die folgenden Skizzen sollen lediglich einige Meilensteine auf dem Wege zur (bislang durchaus unvollendeten) Überwindung der Sklaverei in Erinnerung rufen. Zu einigen der hier behandelten Stationen ist die Literatur für mich gar nicht zu überblicken, so zum atlantischen Sklavenhandel sowie der Abolition-Bewegung besonders im 18./19. Jahrhundert, während in anderen Bereichen wie etwa der Renaissance oder der Mission im 18./19. Jahrhundert ein weiteres Quellenstudium wünschenswert wäre. Über die Entwicklung der Sklaverei im Mittelalter erhält man nur selten in deutschsprachiger Literatur eingehendere Informationen,

<sup>10</sup> Vgl. den Beitrag von H.-R. Reuter in diesem Band.

obwohl doch während dieser gesamten Epoche insbesondere im Mittelmeerraum die Sklavenmärkte gearbeitet haben<sup>11</sup>. Das umfassende Standardwerk von Charles Verlinden wird nur selten herangezogen – vielleicht, weil es vor allem Südeuropa behandelt<sup>12</sup>.

## II. Formen und Kritik der Sklaverei in der Antike

Die Fülle der Untersuchungen zur antiken Sklaverei<sup>13</sup> ist beeindruckend. Es fällt aber auf, daß insbesondere die deutschsprachige Literatur in zweierlei Hinsicht unverkennbar apologetische Züge trägt: Erstens hat sich bis weit in die 1980er Jahre ein großer Teil der Autoren primär mit den Positionen des Historischen Materialismus beziehungsweise der offiziellen Darstellung der Antike in der Sicht approbierter sowjetischer Historiker auseinandergesetzt, und zweitens wurde jahrzehntelang dem Thema 'Christentum und Sklaverei' verhältnismäßig sehr viel Bedeutung beigegeben. Diese beiden herkömmlichen Brennpunkte der Aufmerksamkeit haben seit dem Epochenjahr 1989 viel an Bedeutung und Aussagekraft verloren; es mag hier ein kurzer Rückblick genügen, dem einige allgemeinere Hinweise vorangeschickt werden sollen.

### 1. Zur Terminologie und Verbreitung der Sklaverei in der Antike

Die heutigen Vorstellungen von Sklaverei sind zumeist, ausweislich des oben zitierten Textes der Antisklaverei-Konvention von 1956, von der Annahme einer rechtlich wohldefinierten Institution geprägt. So beginnt

---

<sup>11</sup> Vgl. aber, aufbauend auf dem noch zu nennenden grundlegenden Werk von Ch. Verlinden: *W. Küchler*, *Semel servus, semper servus?* Bemerkungen zur spätmittelalterlichen Sklaverei im Mittelmeerraum, in: *E. Hassinger/J. H. Müller/H. Ott* (Hg.), *Geschichte. Wirtschaft. Gesellschaft* (FS Clemens Bauer), Berlin 1974, 189–204; *R. Elze*, Über die Sklaverei im christlichen Teil des Mittelmeerraums (12.–15. Jahrhundert), in: *H. Mommsen/W. Schulze* (Hg.), *Das Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung*, Stuttgart 1981, 131–135; sowie den Überblicksartikel von *H. Ehrhardt u.a.*, *Sklave*, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1995), 1977–1987. Vgl. ferner *H. Müller*, *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert*, Freiburg/Br. 1980; *ders.*, *Art. Sklaven*, in: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., 6. Bd., 6. Abschnitt: *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit*, Teil 1, Leiden/Köln 1977, 53–83; *A. Erler*, *Der Loskauf Gefangener. Ein Rechtsproblem seit drei Jahrtausenden*, Berlin 1978.

<sup>12</sup> *L'Esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 vols., Brugge 1955/1977. Bd. 1 behandelt die iberische Halbinsel und Frankreich, Bd. 2 Italien, die Levante und Byzanz.

<sup>13</sup> Forschungsübersicht: *N. Brockmeyer*, *Antike Sklaverei*, Darmstadt 1979, 2. Aufl. 1987. Quellensammlungen: *Tb.E.J. Wiedemann*, *Greek and Roman Slavery*, London 1981; *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit. Textauswahl und Übersetzung von W. Eck und J. Heinrichs*, Darmstadt 1993 (dort auch Hinweise auf neuere Bibliographien und Literatur). Forschungsgeschichtlich wichtig ist *W. L. Westermann*, *Art. Sklaverei*, RE

Heinz-Dietrich Wendlands Lexikon-Artikel über 'Sklaverei und Christentum' wie folgt: „Die *antike Kultur und Gesellschaft* beruhen ökonomisch wie politisch auf der Institution der Sklaverei. Unter Sklaverei ist hierbei jene, von Hörigkeit, Leibeigenschaft, Knechtschaft und abhängigem Lohnarbeitsverhältnis zu unterscheidende, rechtlich geordnete Institution zu verstehen, in welcher der Dienende nicht nur als Arbeitskraft, sondern in seiner ganzen Person Eigentum eines anderen ist und dessen Verfügungsgewalt untersteht (diese wird nur z.T. rechtlich begrenzt, z.B. durch Tötungsverbot). Der Sklave ist Sache wie dinglicher Besitz oder wie Haustiere.“<sup>14</sup> In dieser Einseitigkeit würde heute kein Sozialhistoriker mehr formulieren. Abgesehen davon, daß schwer nachvollziehbar ist, was mit der Behauptung gemeint sein kann, daß die antike Kultur auch *politisch* auf der Sklaverei beruht haben soll, ist unbestreitbar, daß im alten Orient, in den griechischen und hellenistischen Gestalten politischer Organisation und im römischen Imperium eine große und vielerlei fließende Übergänge aufweisende Fülle sozialer Abhängigkeitsverhältnisse bestanden hat. Wenn Wendland jedoch in erster Linie den rechtlichen Aspekt, daß der Sklave Eigentum eines anderen ist, betont, dann ist dies unverzichtbar, weil an dieser Bestimmung alle weiteren Ausformungen des typischen Sklavenschicksals hängen, aber noch nicht hinreichend.

Den tatsächlichen Verhältnissen nähert man sich am besten, wenn man nach den Ursprüngen von Versklavungen fragt. Als diese erscheinen typischerweise – bis in die frühe Neuzeit – vor allem drei: Die Versklavung von (Kriegs-)Gefangenen, die Schuldklaverei und die geburtliche Abkunft von Sklaveneltern<sup>15</sup>. Der älteste sumerische Begriff für männliche und weibliche Sklaven heißt „Mann (oder Frau) aus einem fremden Land“<sup>16</sup>. Im frühen Israel gab es wohl schon in nomadischer Zeit in geringer Zahl Sklaven, aber

---

Suppl. VI, 1935, 894–1068. Westermann hat den Art. später noch einmal neu bearbeitet und dabei vor allem um Belege ergänzt: *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955. Eine die ältere und neuere Forschung kritisch aufnehmende kurze Darstellung hat Westermanns einstiger Doktorand an der Columbia University, *M.I. Finley* (1912–1986), vorgelegt: *Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme* (zuerst London 1980), aus dem Englischen von *Ch. Schwingenstein u.a.*, München 1981. Finley stand übrigens, solange er in New York lebte, mit verschiedenen Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung in Kontakt; vgl. *M. Jay*, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950* (zuerst 1973), dt. v. H. Herkommer und B. von Greiff, Frankfurt a.M. 1981, 59. 182. 330ff. – Eine praktisch brauchbare Textauswahl (nur für Schulen) ist *N. Zink* (Hg.) *Servitus. Seneca und andere Autoren zur römischen Sklaverei*, Frankfurt a.M. 1989 (Lit.!).

<sup>14</sup> RGG<sup>3</sup>, Bd. VI (1962), 101–104 (101).

<sup>15</sup> Belege für Grundformen der Entstehung von Sklaverei bei *W. Eck/J. Heinrichs* (Hg.), a.a.O. (Anm. 13), Darmstadt 1993, 5–25.

<sup>16</sup> *I. Mendelsohn*, *On Slavery in Alalakh*, *Israel Exploration Journal* 5, 1955, 65–72; ders., *Slavery in the Ancient Near East. A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria,*

anfänglich wurde die Tötung anscheinend der Bewachung von Kriegsgefangenen vorgezogen (vgl. Dtn 7,1–6; 20,13f; Jos 6,21; Ri 5,30; 1 Sam 15,3.20). Erst mit der Selbsthaftigkeit nahmen Zahl und Bedeutung der Sklaven in Israel zu.

Schuldsklaverei ist in alttestamentlichen Quellen vielfach bezeugt; ein klassisches Beispiel ist Am 2,6b und 8,4–6<sup>17</sup>. Aber daß Menschen verarmen, ist dafür keine hinreichende Ursache. Erst wenn die Verwandtschaftsbeziehungen ihre Funktion als soziales Netz verlieren und die ältere Sippensolidarität (vgl. Jer 32!) nicht mehr trägt, gerät der Schuldner in die Zwangslage zwischen antagonistischen Klassen.<sup>18</sup> (Wir werden später noch sehen, daß ein derart kompliziertes Beziehungsmuster auch hinter manchen Diskussionen um die Sklavenbefreiung noch im 19. Jahrhundert erkennbar ist.)

Selbstverkauf eines Schuldners ist im alten Orient vielfach belegt. Daneben begegnen auch der Verkauf eines Diebes (Ex 22,2) oder Menschenraub (Ex 21,16 – unter Strafe gestellt). Im alten Israel dürften Sklaven wohl vor allem Schuldner von „Privatleuten“ gewesen sein, während sonst auch Staats- und Tempelsklaven<sup>19</sup> begegnen. Entscheidend ist indes stets die tatsächliche Lage, und diese reicht von der Behandlung eines Sklaven als eines sachlichen Eigentums bis zur Achtung seiner Person, verbunden mit Bestimmungen über die fristgerechte Freilassung.

Ähnlich dem alten Orient finden sich auch in Griechenland von frühester Zeit an Hinweise auf soziale Schichtungen, welche zahlreiche Stufen von Abhängigkeit und Unfreiheit unterscheiden. Homer wie die späteren Schriftsteller kennen eine große Zahl unterschiedlicher Bezeichnungen, um das Verhältnis von Herren und Sklaven sowie die Lebenslage Abhängiger und Unfreier zu charakterisieren.<sup>20</sup> Hinsichtlich Athens hat in der Zeit zwischen Solon und Perikles die private Sklaverei, die auf dem Import auslän-

---

Syria, and Palestine from the Middle of the 3rd Millenium to the End of the 1st Millenium, New York 1949. Für diese Hinweise beziehe ich mich dankbar auf eine Marburger Seminararbeit von Christina Kunz, 1991.

<sup>17</sup> Vgl. *M. Fendler*, Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, *EvTh* 33, 1973, 32–53. Zum weiteren altorientalischen Kontext vgl. *J. Harmatta* (Hg.) *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, 1976; *H.-G. Kippenberg* (Hg.), *Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt a.M. 1977 (darin bes. *M.I. Finley*, Die Schuldknechtschaft, 173–205). Zum alten Israel vgl. auch *N.P. Lemche*, *The Manumission of Slaves – The Fallow Year – The Sabbatical Year – The Yobel Year*, *VT* 26, 1976, 38–59, sowie speziell zur Rechtsgeschichte im Kontext alttestamentlicher Überlieferungen *E. Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, Register s.u. Sklavenrecht.

<sup>18</sup> *M.I. Finley*, a.a.O. (Anm. 17), 177.

<sup>19</sup> Daß das AT dafür keine Anhaltspunkte bietet, schließt die Möglichkeit dieses Phänomens nicht aus.

<sup>20</sup> Nicht nur, aber speziell auch zur Terminologie vgl. bes. *H. Klees*, *Herren und Sklaven*. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit,

discher Kaufsklaven beruhte, deutlich zugenommen. Die größte Entfaltung in Athen fand sie wohl in dessen Blüteperiode zwischen Perser- und Peloponnesischem Krieg.<sup>21</sup> Quantitative Angaben sind schwierig und die Schätzungen der Historiker entsprechend unterschiedlich.<sup>22</sup> Sklaven wurden von den verschiedenen Poleis auch zum Kriegsdienst herangezogen; bekannt ist ihre besondere Bedeutung für den Silberbergbau.<sup>23</sup>

Es ist nicht nötig, in diesem Zusammenhang auf die Entwicklung der Sklaverei in anderen Gebieten und politischen Einheiten der Antike einzugehen. Lediglich im Blick auf das römische Reich sei daran erinnert, daß auch hier die Bedeutung der Sklavenwirtschaft in der Folge der Punischen Kriege durch Gefangennahme und Sklavenhandel rapide zunahm. Sklaven waren eine Kapitalanlage, deren Verzinsung vergleichsweise gut sein sollte; so wird regelmäßig in der Literatur auf Catos These verwiesen, Sklaven seien als Arbeitsvieh zu betrachten und wie dieses rechtzeitig vor Erkrankung oder Leistungsabfall zu verkaufen und durch neue zu ersetzen, um eine möglichst hohe gleichmäßige Rendite zu erzielen.<sup>24</sup> Besonders seit dem 2. Punischen Krieg nahm die Bedeutung der Sklaven in der Landwirtschaft, im Handwerk, im Bereich der (städtischen) Dienstleistungen, aber auch für militärische Zwecke deutlich zu. Cato kennt *servi conpediti*, welche dauernd Fußfesseln tragen mußten und nachts in Sklavenhäusern eingesperrt wurden. Daneben gab es ebenso Sklaven aus den hellenistischen Ländern, die im Bildungswesen<sup>25</sup> und in der Verwaltung tätig waren und deren tatsächliche Lage sich erheblich von der der einfachen Sklaven unterschied.

## 2. Sklavenrecht und Rechtsreform im alten Israel

Israel hat wie wohl alle Völker des alten Orient die Sklaverei gekannt und praktiziert. Die vorherrschende Form war die Schuldknechtschaft. Konzentriert man sich in der Betrachtung auf das altisraelitische Schuldklavenrecht, so läßt sich eine spezifische Entwicklung seiner Be-

---

Wiesbaden 1975. Das Buch ist als Bd. VI in der von J. Vogt initiierten Reihe 'Forschungen zur antiken Sklaverei' erschienen.

<sup>21</sup> Zu Beispielen philosophischer Legitimation der Sklaverei vgl. beispielsweise G. Vlastos, *Slavery in Plato's Thought* (1941), in: M.I. Finley (Hg.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, 2. Aufl. Cambridge 1968, 131–149; O. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, *Entretiens sur l'antiquité classique* 11, 1964, 247–283; A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, *PhJ* 77 (1970), 15ff; W. Richter, *Seneca und die Sklaven*, *Gymnasium* 65 (1958), 196–218.

<sup>22</sup> N. Brockmeyer, a.a.O. (Anm. 13), 114–116.

<sup>23</sup> Vgl. dazu S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven von Laureion* (2 Teile Wiesbaden 1955/56), 2. Aufl. Wiesbaden 1979.

<sup>24</sup> Vgl. N. Brockmeyer, a.a.O. (Anm. 13), 160–162.

<sup>25</sup> Vgl. J. Christen, *Sklaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom*, Wiesbaden 1979.

stimmungen und Begründungen beobachten, welche sowohl mit politischen, sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen als auch mit theologischen Reflexionen in Wechselwirkung stehen. Eckart Otto hat in seiner 'Theologischen Ethik des Alten Testaments' in dieser Hinsicht die These vertreten, daß in dem einschlägigen spätvorexilischen Text-Komplex Dtn 12–26 eine Neuauslegung der alten Gesetzessammlung des Bundesbuches vorliegt, in welcher auch die Behandlung der Sklaven und der übrigen Unterprivilegierten neu ausgerichtet und begründet wird. Otto beschreibt den Umbruch in der jüdischen Gesellschaft des 8. und 7. Jahrhunderts dabei in Wendungen, wie sie heute auch ein zeitgenössischer schwarzafrikanischer Schriftsteller benützen könnte:

„Die Urbanisierung des Gesellschaft führte zu einer Intellektualisierung, Individualisierung und Säkularisierung in den Denkstrukturen der jüdischen Gesellschaft. Die administrative Oberschicht der gebildeten Beamten gewann an Bedeutung und mit ihnen das Curriculum der Schreiberausbildung. Mit dem Zerbrechen der Sippenolidarität, Großfamilie und Ahnenkult wurde der Einzelne aus seinen genealogischen Bindungen freigesetzt und auf die Kleinfamilie zurückgeworfen. Mit dem Bedeutungsverlust der Lokalheiligtümer aufgrund der Entvölkerung der bäuerlichen Landstriche und der Stärkung städtischer Heiligtümer, insbesondere des Tempels von Jerusalem, ging eine Entsakralisierung des Landes einher. Das josianische Dtn nimmt diese Entwicklungen auf und steuert ihnen als Programmschrift einer Rechts- und Kultreform entgegen.“<sup>26</sup>

Für meine leitende Fragestellung ist nun entscheidend, daß in dieser sozialen Umbruchsituation eine Reform und Reformulierung des Rechtes sozialer Abhängigkeitsbeziehungen entsteht, deren (Neu-)Begründung im Lichte der Offenbarung des Willens JHWHs als des Gottes gefunden wird, der Israel selbst aus der Schuldklaverei in Ägypten befreit hat. Versteht man im Anschluß an Eckart Otto<sup>27</sup> die Bestimmungen über die Freilassung hebräischer Sklaven in Dtn 15,12–18 als eine aktualisierende Interpretation der entsprechenden älteren (vorstaatlichen) Rechtsordnungen des Bundesbuches (Ex 21,2–11), dann gilt, daß die Sklavengesetzgebung in staatlicher Zeit nicht „säkularisiert“, sondern nur noch verbindlicher theologisch legitimiert und dabei zugleich in ihrem sozialen Schutzaspekt verstärkt wird. Aktualisierend zugespitzt kann ich auch sagen: Die aufmerksame Wahrnehmung einer sozialen Umbruchsituation im Lichte der Offenbarung der befreienden Taten JHWHs führt im Deuteronomium bzw. den entsprechenden Theologen- oder Priesterkreisen zu einer Reformulierung der sozialen Schutzrechte. Allerdings muß man sogleich auch auf die

---

<sup>26</sup> A.a.O. (Anm. 17), 180f. Man vgl. mit Ottos Beschreibung einmal den Roman von *Ch. Achebe*, *Der Pfeil Gottes* (zuerst London 1964), dt. v. M. v. Schweinitz, überarbeitet v. G. Honke, Wuppertal 1994.

<sup>27</sup> A.a.O. (Anm. 17), 185.

Grenze dieses theologisch-sozialpolitischen Neu-Entwurfes hinweisen: Das neue Brüderlichkeitsethos gilt für die Judäer, nicht für Ausländer.<sup>28</sup> Diese Differenzierung von Binnen- und Außenmoral hat auch die Christenheit, jedenfalls solange sie nicht staatlich privilegierte Religion war, anscheinend beibehalten.

### 3. Christentum und Sklaverei

„Für die alte Kirche ist die Sklaverei thatsächlich ein wesentliches und unablösbares Glied der Staatengebilde, mit denen sie es zu thun hat, und völlig fremd ist ihrer Denkweise die besondere Antipathie, mit welcher man neuerdings diese Institution zu betrachten pflegt.“ So Franz Overbeck in seinem 1875 veröffentlichten Aufsatz ‘Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche’<sup>29</sup>, in welchem er gegen die apologetische These, daß das Christentum maßgeblich zur allmählichen Überwindung der Sklaverei beigetragen habe, polemisiert. Dieser Aufsatz entsprang im übrigen seinem Wunsch, „auch an einem Stück Kirchengeschichtsschreibung die Fragwürdigkeit der Christlichkeit der Theologie anschaulich zu machen“, wie er im Vorwort schreibt (VII).<sup>30</sup>

Auch wenn Overbecks These bis in die frühe Neuzeit vielfach verifiziert werden kann, muß sie doch im Blick auf das früheste Christentum und hier besonders im Blick auf Paulus differenziert werden.<sup>31</sup> Zwar ist nicht zu bestreiten, daß in den Schriften des Neuen Testaments – von den Gleichnissen Jesu (z.B. Mk 13,34 par; Mt 18,23ff; Mt 18,45 par; Lk 17,7) bis zur deuteropaulinischen Haus- und Gemeindegemeinschaft (Kol 3,22ff; Eph 6,5ff; 1 Tim 6,1f; Tit 2,9f; 1 Petr 2,18ff u.ö.) – die rechtlich geordnete Institution der Sklaverei als solche niemals infragegestellt wird. Aber im paulinischen Schrifttum begegnet die klare Tendenz, auch das Sklavenverhältnis im Lichte der grundlegenden Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer

<sup>28</sup> Schon Max Weber hat in seinen Studien über ‘Das antike Judentum’ (Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III, Tübingen 1921=7.Aufl. 1983) diesen Aspekt herausgearbeitet und besonders anhand des alttestamentlichen Wucherverbotes illustriert (357–360).

<sup>29</sup> In: *ders.*, Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875), unveränderter Nachdruck Darmstadt 1965, 158–230 (Zitat 167).

<sup>30</sup> Er spielt damit auf den Titel seiner kleinen Schrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ an, welche 1873 – gemeinsam mit Nietzsches erster „Unzeitgemäßer Betrachtung“ – erschienen war.

<sup>31</sup> Vgl. als Überblick *H.-D. Wendland*, Art. Sklaverei und Christentum, RGG<sup>3</sup>, VI (1962), 101–104, sowie *H. Gültow*, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969; *S. S. Bartchy*, *μᾶλλον χριστοῖς*: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21, Diss. Missoula/Montana 1973; *D. Lübrmann*, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden, WuD N.F. 13 (1975) 53–83; *G. Theissen*, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde (1974), in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, 231–271. *F. Laub*, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, Stuttgart 1982.

Christusbeziehung menschlich zu gestalten. Der Philemonbrief<sup>32</sup>, als Begleitbrief einem Sklaven, der seinem christlichen Herrn entflohen ist, auf dem Rückweg von Paulus mitgegeben, anerkennt implizit die Legalität der Sklaverei, fordert aber gleichzeitig, den zu seinem christlichen Herrn heimkehrenden christlichen Sklaven brüderlich zu empfangen (16), mithin nicht die rechtlich möglichen Sanktionen zu vollziehen und ihn gegebenenfalls für eine gewisse Zeit als Mitarbeiter des Paulus auszuleihen (13). Durch die Bereitschaft des Paulus, berechtigten Schadensersatz zu leisten (18f), erfährt die Institution der Sklaverei freilich ausdrückliche Anerkennung, welche auch nicht durch die Gleichheit „in Christus“ infragegestellt wird. Ob Paulus hingegen an der anderen einschlägigen Briefstelle (1 Kor 7,21–24) weitergeht und ausdrücklich den Sklaven dazu raten will, nach Möglichkeit die Freilassung zu suchen, ist strittig, aber vom griechischen Wortlaut her durchaus möglich. Die traditionelle Deutung der Stelle geht zwar dahin, daß durch die Gleichheit von Frau und Mann, Herr und Sklave im Hinblick auf ihre gemeinsame Gottesbeziehung die Standesunterschiede relativiert, aber nicht aufgehoben werden, so daß man zwar innerlich frei „in Christus“ ist, äußerlich aber durchaus in seinem Sklavenstand bleiben kann und soll.<sup>33</sup> Eine andere Deutung versteht hingegen die Wendung „*mallon chrēsai*:“ *μᾶλλον χρῆσαι* (7,21) dahingehend, daß hier erstmals in frühchristlicher Literatur ausdrücklich dazu geraten wird, von der Möglichkeit der Freilassung tatsächlich Gebrauch zu machen<sup>34</sup>. Die Christuszugehörigkeit würde dann eben nicht lediglich eine unanschauliche Gleichheit der Menschen<sup>35</sup> in ihrer Gottesbeziehung begründen, sondern auch auf praktische Folgen für die sichtbare Gestalt von Sozialbeziehungen drängen.

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu den Kommentar von *P. Stuhlmacher*, *Der Brief an Philemon* (EKK 18), 2. Aufl. Zürich u.a. 1981. Vgl. auch *E. Schweizer*, *Zum Sklavenproblem im Neuen Testament*, *EvTh* 32 (1972), 502–506.

<sup>33</sup> Diese Auslegung hat bis weit ins 19. Jahrhundert eine wichtige Bedeutung für die Stellung der Kirchen zur Frage der Freilassung von Sklaven gehabt; vgl. dazu weiter unten, Abschnitt VI.

<sup>34</sup> So *S.S. Bartchy*, a.a.O. (Anm. 31), und ihm folgend *S. Stuhlmacher*, *Philemon* (Anm. 32), 44f; vgl. auch *P. Trummer*, *Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des μᾶλλον χρῆσαι in 1 Kor 7,21*, *Biblica* 56 (1975), 344–368; *F. Hahn*, *Paulus und der Sklave Onesimus*, *EvTh* 37 (1977), 179–185 (182), sowie lange zuvor *A. Steinmann*, *Paulus und die Sklaven zu Korinth. 1 Kor 7,21 aufs neue untersucht*. Braunsberg 1911; *ders.*, *Sklavenlos und alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum*, 3. und 4. verb. und erw. Aufl. Mönchengladbach 1922. Anderer Auffassung: *S. Schulz*, *Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution*, Zürich/Hamburg 1972; *ders.*, *Hat Christus die Sklaven befreit? Sklaverei und Emanzipationsbewegungen im Abendland*, *EvKomm* H. 5, 1972, 13–17; *ders.*, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987, 412–416. Grammatikalisch ist hier entscheidend, daß Paulus durchaus einen objektlosen Gebrauch des Verbs *χρῆσαι* kennt; vgl. 2 Kor 13,10.

<sup>35</sup> Vgl. dazu *K. Thraede*, *Art. Gleichheit*, *RAC* 11 (1979), 122–164.

Die Alte Kirche hat freilich von dieser bei Paulus erstmals eingeführten oder zumindest angelegten neuen Orientierungsmöglichkeit kaum Gebrauch gemacht, und insofern behält Overbecks These ihr Recht.<sup>36</sup> So ist bemerkenswert, daß unter den östlichen Kirchenvätern Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz in ihren Stellungnahmen zur Sklavenfrage sich nicht auf Paulus berufen, während Basilius von Caesarea und Johannes Chrysostomus auf 1 Kor und Phlm verweisen, wenn sie dazu auffordern, Sklaven menschlich zu behandeln, ohne freilich die von 1 Kor 7,21 her zumindest denkbare Entscheidung für die Freilassung als mögliche Konsequenz zu bedenken.<sup>37</sup> Im Ergebnis bleibt es dabei, daß die Institution der Sklaverei als solche durchgehend<sup>38</sup> akzeptiert wird<sup>39</sup> und auch in den Häusern von Christen Sklaven anzutreffen waren. „Die Sklaverei als Unterdrückungsmechanismus wird abgelehnt, aber ihre Beseitigung wird nicht gefordert.“<sup>40</sup>

War die antike und mittelalterliche Sklaverei alternativlos? Die Antwort hängt wie stets von Definitionen und Prämissen ab. Sklaverei als Ausbeutung abhängiger Personen scheint ubiquitär zu sein, aber als eine rechtlich und sozial ausdifferenzierte Institution, die zur Grundlage der meisten wirtschaftlichen Aktivitäten und Strukturen geworden ist, hat sie in der antiken Welt wohl nur in Griechenland und Italien dauerhafte politische Gestalt angenommen.<sup>41</sup> In diesen Zusammenhängen gibt es zwar verschiedene Erscheinungen der Kritik an oder der Distanzierung von dieser Sozialstruktur, aber – abgesehen von anscheinend ganz randständigen marginalisierten Gruppen – nirgendwo die Vorstellung oder Erwartung, die Institution der Sklaverei als solche überwinden oder abschaffen zu können. Daß es eine solche Perspektive nicht gab, mag auch damit zusammenhängen, daß der Gedanke der mehr oder weniger planmäßigen Formbarkeit sozialer, politischer und wirtschaftlicher Strukturen nach bestimmten

---

<sup>36</sup> Vgl. zuletzt G. Kontoulis, Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Vätern und Johannes Chrysostomus, Bonn 1993.

<sup>37</sup> So auch Johannes Chrysostomus; vgl. dazu die Belege im einschlägigen Art. von R. Brändle, in: RAC 18 (1997), 426–503 (483f).

<sup>38</sup> Zu den ganz wenigen Ausnahmen vgl. G. Kontoulis, a.a.O. (Anm. 36), 387 m. Anm. 1143.

<sup>39</sup> Bei J. Chrysostomos findet sich der interessante Hinweis, daß auch die Prostitution die Gleichheit der Menschen zur Darstellung bringt, werden doch Sklaven, Arme und Reiche, sogar Mönche unterschiedslos als Kunden akzeptiert. Vgl. MPG 48, 877, zit. bei G. Kontoulis, 375 m. Anm. 1111.

<sup>40</sup> G. Kontoulis, a.a.O. 371.

<sup>41</sup> M.I. Finley, a.a.O. (Anm. 17), 9. Faßt man indes den Begriff der Sklaverei relativ weit, so daß die jeweiligen vielfältigen Formen von Unfreiheit, Hörigkeit und Grundherrschaftsabhängigkeit darunter befaßt werden, dann muß man nicht nur von einem gesamt europäischen, sondern globalen Phänomen sprechen; vgl. den Überblick bei H. Ehrhardt u.a. (Anm. 11).

Prinzipien in der Antike nirgends begegnet.<sup>42</sup> Die Sklaverei wurde als eine günstigenfalls „human“ zu gestaltende nicht aber als eine prinzipiell negierbare und geschichtlich aufhebbar Institution wahrgenommen, selbst wenn man vor ihren brutalen Formen nicht die Augen verschlossen hat. Soweit im Zusammenhang mit Sklaven und Sklaverei von „Unrechtserfahrungen“ – in Texten von Freien, wohlgemerkt – die Rede ist, so beziehen sich diese auf die jeweilige Behandlung der Unfreien im konkreten Fall, aber nicht auf die rechtlich-institutionellen Grundlagen als solche. Hinzu kommt schließlich, daß wir von der Antike bis weit ins 19. Jahrhundert insgesamt kaum über authentische Dokumente von Sklaven selber verfügen, welche ihre besondere Wahrnehmung des Sklavenloses zum Ausdruck bringen. Dies ändert sich erst im Zuge der Abolitionistenbewegung und der Sklaverei-Kritik im Zeitalter von Kolonialismus und (protestierender) Mission.

### *III. Frühneuzeitliche Sklaverei und spanische Kolonialethik*

#### *1. Kontinuität und Einschränkungen der Sklaverei*

Die Institution der Sklaverei war keineswegs auf die antike Welt beschränkt; sie hat vielmehr in einer Mannigfaltigkeit von sozialen und rechtlichen Formen über Jahrhunderte hinweg bis in die Neuzeit Bestand gehabt. Da es hier nur um einen besonderen Aspekt, nämlich die Wahrnehmung und Artikulation der Sklaverei als einer bestimmten, negierbaren Unrechtserfahrung geht, muß die Seite der mehr oder weniger fraglosen Kontinuität nur als Kontrastfolie erwähnt werden. Das große, zweibändige Werk von Charles Verlinden<sup>43</sup> zeigt die große Verbreitung der Sklaverei in der Welt des Mittelalters. Ein wichtiger Aspekt besteht darin, daß Versklavung wie Freikauf besonders dort begegnen, wo verschiedene religiöse und soziale Ordnungen aufeinanderprallen, etwa im mittelalterli-

---

<sup>42</sup> Damit soll keineswegs behauptet werden, antike Gesellschaften hätten kein Bewußtsein geschichtlicher Gestaltungs- und Verantwortungsspielräume gekannt; wäre dies anders, wäre die politische Philosophie der Antike sinnlos. *Chr. Meier* hat die These vertreten, im 5. Jh. v. Chr. seien griechische Menschen, besonders in Athen, sich bewußt geworden, in neuer Weise Herren ihres Geschickes zu sein, so daß sich ein neuartiges Könnens-Bewußtsein ausgebildet habe; vgl. den Aufsatz: Die Entstehung der Historie, in: *R. Koselleck/W.-D. Stempel* (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 251–305 (301).

<sup>43</sup> A.a.O. (Anm. 12).

<sup>44</sup> Vgl. *W. Küchler*, *Semel servus, semper servus? Bemerkungen zur spätmittelalterlichen Sklaverei im Mittelmeerraum*, in: *E. Hassingen/J. Heinz Müller/H. Ott* (Hg.), *Geschichte. Wirtschaft. Gesellschaft* (FS Clemens Bauer), Berlin 1974, 189–204.

chen Spanien<sup>44</sup> oder entlang der österreichisch-türkischen Grenze noch im 18. und 19. Jahrhundert<sup>45</sup>.

Im frühen, hohen und späten Mittelalter sowie in der Renaissance begegnet, soweit ich die einschlägige Literatur sichten konnte, ebenfalls keine grundsätzliche Infragestellung der Sklaverei.<sup>46</sup> Allerdings gibt es speziell zwei Bereiche, in denen die christliche Kirche im Osten wie im Westen nicht umhin konnte, sich mit der gesellschaftlichen und rechtlichen Grund-Differenz von Frei und Unfrei und deren Behandlung in den weltlichen und vor allem kirchlichen Rechtskreisen auseinanderzusetzen, nämlich die Bereiche von Ehe und Ordination.<sup>47</sup> Hinsichtlich der Ordination von Unfreien, die es faktisch schon im römischen Reich gab, stellte sich der Kanonistik unter anderem die Frage, wie die Eigentums- beziehungsweise Kompensationsansprüche des Herrn mit den statusrechtlichen Wirkungen der Ordination eines Unfreien ausgeglichen werden könnten. Magister Gratian hat dabei im 12. Jahrhundert unter Aufnahme älterer Positionen in seiner *Distinctio* 54<sup>48</sup> eine „elegante“, wenngleich nicht völlig widerspruchsfreie Lösung des Problems vorgelegt, indem einerseits die Ordination nur Freien zukommen soll, andererseits aber aus der unerlaubten Ordination eine befreiende rechtliche Wirkung hervorgeht – „man ersitzt als Ordiniertes gewissermaßen die Freiheit wie ein Eigentumsrecht – , Ordination macht frei!“<sup>49</sup>

Im Unterschied zur Ordination, auf die es kein allgemeines Anspruchsrecht geben kann, müssen hingegen nach kirchlicher und naturrechtlicher Lehre die Taufe und die Ehe allen Menschen angeboten werden

<sup>45</sup> Vgl. dazu K. *Jahn*, Zum Loskauf christlicher und türkischer Gefangener und Sklaven im 18. Jahrhundert, *ZDMG* 111 (1961), 63–85; E.R. *Toledano*, The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840–1890, Princeton 1982. Das neueste Buch von Toledano (*Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle-London 1998) war für mich noch nicht einsehbar.

<sup>46</sup> Zur frühen Rechtsgeschichte vgl. bes. H. *Nehlsen*, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen. I: Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden, Göttingen/Frankfurt/Zürich 1972.

<sup>47</sup> Vgl. zum Eherecht P. *Landau*, Hadrians IV. Dekretale „Dignum est“ (X 4.9.1) und die Eheschließung Unfreier in der Diskussion von Kanonisten und Theologen des 12. Jahrhunderts, *Studia Gratiana* 12, 1967 (=Collectanea Stephan Kuttner II), 511–553; *ders.*, Eheschließung von Freien mit Unfreien bei Burchard von Worms und Gratian. Ein Beitrag zur Textkritik der Quellen des kanonischen Rechts und zur Geschichte christlicher Umformung des Eherechts, in: C. *Alzati* (Hg.), *Estratto da Christianità ed Europa* (Miscellanea Luigi Prosdocimi I), Roma/Freiburg/Wien 1994, 453–461; J. *Gilchrist*, The Medieval Canon Law on unfree persons: Gratian and the decretist doctrines c. 1141–1234, *Studia Gratiana* 19, 1976 (=Mélanges Fransen I), 271–301. Zum Ordinationsrecht vgl. ebenfalls P. *Landau*, Frei und Unfrei in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts am Beispiel der Ordination der Unfreien, in: J. *Fried* (Hg.), *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert* (Vorträge und Forschungen 39, 1991), 177–196.

<sup>48</sup> *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg (Leipzig 1879), ND Graz 1959, Bd. 1, 206–214.

<sup>49</sup> P. *Landau*, a.a.O. (Anm. 47), 187.

und offenstehen, weil sie heilsnotwendig bzw. in der Natur der Menschen ursprünglich angelegt sind. Im Unterschied zum römischen Recht können deshalb nach Gratian Sklaven vollgültige Ehen schließen.<sup>50</sup> Hinsichtlich der ehelichen Verbindung auch zwischen Freien und Unfreien gilt infolgedessen, daß der freie Partner den unfreien nicht einfach verstoßen kann und der Unfreie sich nicht lossagen kann, und zur Begründung verweist Gratian auf die Gotteskindschaft schlechthin aller Menschen.<sup>51</sup> Darin manifestiert sich, wie besonders Jean Gaudemet<sup>52</sup> und Peter Landau gezeigt haben, eine Tendenz zur Christianisierung des überkommenen Ehrechtes, die darin Ausdruck findet, daß auch Unfreie in diesem Bereich als volle Rechtssubjekte anerkannt werden.<sup>53</sup> Freilich: Die soziale Leitdifferenz von Frei und Unfrei sowie die Institution der Sklaverei als solche werden dadurch noch nicht negiert, wohl aber zumindest in einem für alle Menschen sensitiven Lebensbereich deutlich begrenzt.

Besonders im Mittelmeerraum ist eine große Kontinuität der Institution der Sklaverei und damit der Sklavenmärkte über Jahrhunderte hinweg anzutreffen.<sup>54</sup> Demgegenüber ist die Sklaverei der frühen Neuzeit seit dem 16. und insbesondere dem 17. Jahrhundert ganz überwiegend Neger-sklaverei. Im Unterschied zu den Mauren und Christen, die, einmal in Sklaverei geraten, immerhin eine gewisse Aussicht auf Freikauf hatten<sup>55</sup>, bedeutete für die Menschen aus dem „schwarzen“ Afrika die Versklavung in der Gewalt der portugiesischen, holländischen, spanischen, dänischen und britischen Seefahrer eine vollständige soziale und psychische Entwurzelung.<sup>56</sup> Dazwischen steht die Unterwerfung der süd- und mittelamerikanischen Völker im Zuge der spanischen und portugiesischen Eroberung der „Neuen Welt“. Die damit einhergehende Versklavung der einheimischen Bevölkerung rief indes den flammenden Protest etlicher Missionare hervor. Angesichts der angeblich zu geringen körperlichen Belastbarkeit der Indianer-Sklaven einerseits, der theologisch-kanonistisch geprägten Kritik der Missionare andererseits begannen die portugiesischen Siedler und Großgrundbesitzer schon im 16. Jahrhundert, Neger-sklaven

<sup>50</sup> Vgl. hierzu die Causa 29 des Dekrets (Friedberg 1, 1091–1095).

<sup>51</sup> Vgl. C.29, q.2,c.1: „Omnibus nobis unus pater est in coelis, et unusquisque, dives et pauper, liber et servus, equaliter pro se et animabus eorum rationem reddituri sunt.“

<sup>52</sup> *Le mariage en Occident*, Paris 1987.

<sup>53</sup> Zum Eherecht parallele Beobachtungen kann man auch bezüglich der theologischen und kanonistischen Behandlung der Taufe machen; vgl. dazu meinen Beitrag: Taufe – Mitte und Grenze der Kirche. Zur theologischen Vorgeschichte der neuzeitlichen Taufproblematik, in: *Ch. Lienemann-Perrin* (Hg.), *Taufe und Kirchengzugehörigkeit*, München 1983, 147–191.

<sup>54</sup> *Ch. Verlinden*, a.a.O. (Anm. 12).

<sup>55</sup> *W. Küchler*, a.a.O. (Anm. 44), weist darauf hin, daß es zeitweise regelrechte Fluchtversicherungen gegeben hat und daß der Freikaufanteil von ca. 10 % im 14.Jh. auf bis zu 80% im 15. Jh. stieg.

<sup>56</sup> Die einschlägige Lit. ist unübersehbar. Nützliche bibliographische Hinweise finden sich

einzuführen. Zwischen 1550 und 1850 wurden zwischen 3 und 5 Millionen Schwarzafrikaner nach Brasilien verschleppt.<sup>57</sup>

## 2. *Bartolomé de Las Casas*

Die Zeit der Kolonialethik des sogenannten Goldenen Zeitalters verdient in diesem Zusammenhang aus mindestens zwei Gründen Beachtung: Erstens liegt hier einer der Ursprünge des frühneuzeitlichen Völkerrechts – man denke besonders an Francisco de Vitoria<sup>58</sup> –, und zweitens ist die Orientierung an den Positionen und Kontroversen dieser Epoche von grundlegender Bedeutung für befreiungstheologische Ansätze in der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart und damit für die aktuelle Auslegung und Anwendung der kirchlichen Soziallehre.<sup>59</sup>

Las Casas (1484–1566) ist gewiß die berühmteste Gestalt der spanischen Kolonialethiker<sup>60</sup>. Seit Beginn der Indianer-Mission in der Neuen Welt<sup>61</sup> erhob sich Protest gegen die Versklavung der Eingeborenen; Papst Paulus III. hat im Breve Pastorale Officium an den Erzbischof von Toledo vom 29.5.1537 das Recht der Eingeborenen auf Freiheit und Eigentum unmißverständlich geltend gemacht: „Hos igitur attendentes Indos ipsos, licet extra gremium Ecclesiae existant, non tamen sualibertate aut rerum suarum dominio privatos vel privandos esse, cum homines ideoque fidei et

---

bei A. Wirz, *Sklaverei und kapitalistisches Weltssystem*, Frankfurt a.M. 1984, 247–256. Umfassend angelegt ist die Darstellung von O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge/London 1982. Am Sklavenhandel waren aber nicht nur die seefahrenden Völker beteiligt, sondern, durch Finanzierung des Sklavenhandels, auch andere; ein Beispiel: Zucker gegen Sklaven. Dreieckshandel: Die Geschäfte des Baron Schimmelmann, in: *Entwicklungspolitische Korrespondenz* (Hg.), *Deutscher Kolonialismus. Ein Lesebuch zur Kolonialgeschichte*, 2. Aufl. Hamburg 1991, 25–28. Zum weiteren Zusammenhang vgl. E. Schmitt u.a. (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 4: *Wirtschaft und Handel der Kolonialreiche*, München 1988.

<sup>57</sup> Vgl. V. Willeke, *Kirche und Negersklaven in Brasilien 1550–1888*, *NZM* 32, 1976, 15–26. Die Zahl bezieht sich auf die lebend in Amerika angekommenen Menschen; insgesamt muß man von einer doppelten oder (wahrscheinlicher) dreifachen Anzahl Deportierter ausgehen.

<sup>58</sup> Vgl. bes. seine Schrift: *De Indis recenter inventis et De iure belli Hispanorum in barbaros* (1539), lat.-dt. Neuausgabe v. W. Schätzel, Tübingen 1952.

<sup>59</sup> Als Überblick und Dokumentation zur Auffassung der römisch-katholischen Kirche in Sachen Sklaverei vgl. J.F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester/London 1975. Das Buch wurde in Zusammenarbeit mit der „Anti-Slavery Society for the Protection of Human Rights“ herausgegeben.

<sup>60</sup> Vgl. immer noch J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, 3. Aufl. Trier 1972 (zuerst unter dem Titel: *Christentum und Menschenwürde*, Trier 1947).

<sup>61</sup> Aus der für mich nicht übersehbaren Lit. nenne ich als Einstieg: H.-J. Prien, *Art. Lateinamerika*, *TRE* 20 (1990), 451–480 (Lit.); F. Mires, *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Conquista in Spanisch-Amerika* (1987), aus dem Spanischen von K. Hermans, Fribourg/Luzern 1991; M. Delgado, *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte*

salutis capaces sint, non servitute delendos, sed praedicationibus et exemplis ad vitam invitandos fore [...]“<sup>62</sup>.

Derselbe Papst hat abermals in der Bulle ‘Sublimis Deus’ die Menschenwürde und -rechte der Indios hervorgehoben<sup>63</sup>, und insgesamt erweisen sich die Auseinandersetzungen jener Jahre im Rückblick als eine entscheidende Weichenstellung auf dem Wege zum neuzeitlichen Begriff der Menschenrechte, wenngleich die damaligen Kämpfe für die Rechte der Indianer erfolglos waren.

Bei Las Casas läßt sich insbesondere beobachten, auf welche Weise er zu einer neuen Wahrnehmung der Rechte der Einheimischen und des Unrechtes der Versklavung gelangte.<sup>64</sup> Wie er dabei im einzelnen auch philosophisch – gegen Aristoteles und alle, die sich auf diesen beriefen – und vor allem juristisch – in Auseinandersetzung mit den Bestimmungen des weltlichen und des kirchlichen Rechtes – argumentierte, ist aufgrund der neuen Las Casas-Editionen<sup>65</sup> im Detail nachprüfbar. Für seinen „Perspektivenwechsel“ und sein Eintreten für die Rechte der Indios kann man mit Mariano Delgado vier biographische Einschnitte hervorheben: die Prägung

---

und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zs. f. Missionswissenschaft, Suppl. 43), Immensee 1996. Delgado hat auch eine sehr instructive Textsammlung veröffentlicht: Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991. In die Mentalität eines Jesuiten-Missionars, der die Unterdrückung der Einheimischen kritisiert und zugleich für den ‘wahren Glauben’ kämpft, gewinnt man Einblick bei einem Spanier des 16./17. Jh.: *P.J. de Arriaga*, Eure Götter werden getötet. ‘Ausrottung des Götzendienstes in Peru’ (1621), Darmstadt 1992. Die „andere Seite“, die meist ohne Stimme bleibt, ist vernehmbar in einem Text eines Inkatheater des 16. Jh.: Die Tragödie vom Ende des Atahualpa, Berlin 1992.

<sup>62</sup> DS/DH 1495. Dts.: Da wir also die Absicht haben, daß diese Inder, auch wenn sie sich außerhalb des Schoßes der Kirche befinden, dennoch nicht ihrer Freiheit oder der Herrschaft über ihren Besitz beraubt oder zu berauben seien, da sie Menschen und deshalb fähig zum Glauben und zum Heil sind, daß sie nicht durch Sklaverei vernichtet, sondern durch Predigten und Beispiele zum Leben eingeladen werden sollen.

<sup>63</sup> Den Text der kleinen „Bulle“ an den Erzbischof von Toledo (bisweilen auch unter dem Titel eines Unterabschnittes zitiert: *Veritas ipsa*) vom 2. Juni 1537 findet man in der unten aufgeführten Las-Casas-Werkauswahl, Bd. 1, 246f.

<sup>64</sup> Am berühmtesten von Las Casas, der seit 1502 in den spanischen Kolonien lebte und Bischof von Ciapas in Mexiko wurde, ist sein Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder von 1542, der zuerst 1552 in Sevilla und danach in allen Weltsprachen erschien; die erste deutsche Übersetzung Frankfurt 1597, eine weitere 1790 in Berlin. Der ersten lateinischen Ausgabe waren Kupferstiche (aus der Werkstatt von De Bry) beigegeben; sie sind jetzt wieder abgebildet in der Las-Casas-Werkauswahl (folgende Anm.), Bd. 2, 45–62.

<sup>65</sup> Auf der Grundlage der großen spanischen Ausgabe der „Obras completas“ von *P.C. Delgado* (15 Bde., Madrid 1988ff) erscheint eine vierbändige deutschsprachige Werkauswahl, hg. v. *M. Delgado*. Bd. 1: Missionstheologische Schriften, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, darin vor allem die missionstheologische Hauptschrift „De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem“ von 1550/51, die erstmals 1942 von Lewis Hanke veröffentlicht wurde. Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, ebd. 1995; hier liegt jetzt eine neue Ausgabe des „Kurzen Berichtes“ mit Hinweis auf die wichtigsten Ausgaben und die Lit. vor (27f). Bd. 3/1 u. 3/2: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften.

durch die Frömmigkeit reformierter Bettelmönche, die zu einer eigentlichen Bekehrung führende Adventspredigt von Antonio Montesino vom 21.12.1511<sup>66</sup>, die Las Casas widerfahrende Verweigerung der Absolution, weil er als Priester-Encomendero seine Indios noch nicht freigelassen hatte, und schließlich das Massaker an Indios von Caonao 1512<sup>67</sup>.

Las Casas ist insofern das geradezu klassische Beispiel für einen Perspektiven-Wechsel in der Wahrnehmung, insofern er sich und die Eroberer unter dem Eindruck jenes Massakers, dessen Augenzeuge er war, mit den Augen der Opfer zu sehen begann. Aber diesem Anlaß einer schockartigen primären Unrechtserfahrung mußte die Fähigkeit zur Seite treten, dieses Unrecht auch in einem kohärenten theologischen, philosophischen und juristischen Bezugsrahmen exakt zu bezeichnen und dabei auf zwar (noch) strittige, aber doch allgemein anerkennungsfähige Argumente zu verweisen. Eben dieser Aufgabe unterzog sich Las Casas – wie andere Ordensleute auch – in zahlreichen Schriften, Eingaben, Initiativen und Disputationen. Ferner mußten die Fähigkeit und der Wille hinzukommen, für die weitere Anerkennung der (teilweise) neuen Einsicht auch unter Inkaufnahme schwerster persönlicher Nachteile einzutreten. Schließlich mußten die eigenen Wahrnehmungen von eklatantem Unrecht auch gegen eingeschliffene kollektive Wahrnehmungs- und Deutungsmuster und damit einhergehende stereotype Erfahrungsverdrängungen oder -umdeutungen erst noch als für andere nachvollziehbar dargestellt werden. Erfahrung, argumentative Deutung, persönliches Eintreten und überzeugende Mitteilung überschneiden sich in Las Casas' Kampf für die Rechte der Einheimischen, und erst in dieser Konfiguration wurde seine besondere Er-

---

Der Apparat bringt vielfach dankenswerterweise auch die Bezugnahmen auf das Corpus Iuris Civilis und das Corpus Iuris Canonici.

<sup>66</sup> Diese Predigt betonte die notwendige Einheit von Praxis (span. *hecho*) und Recht (*derecho*). Ihr lag das Wort Joh 1,23 zugrunde: *Ego vox clamantis in deserto* (ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste). Las Casas zitiert später daraus und dokumentiert so diesen Text: „Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? Mit welcher Machtbefugnis habt ihr solch verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen geführt, die ruhig und friedlich in ihren Ländern lebten, in denen ihr so unendlich viele von ihnen getötet und mit unerhörten Verheerungen ausgerottet habt? [...] Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht? Wie könnt ihr in einen so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein?“ (Geschichte Westindiens III, 4, Werkauswahl 2, 225–229, Zit. 226) Delgado betont zurecht, daß diese Predigt nicht zureichend verstanden wird, wenn man sie als Appell eines Einzelnen an die individuellen Gewissen versteht, sondern sie wollte als „Manifest der Dominikanergemeinschaft“ und als Wiederentdeckung des Christentums als „Religion der Unterdrückten“ verstanden werden (Gott in Lateinamerika [Anm. 61], 144).

<sup>67</sup> Vgl. dazu *M. Delgado*, Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Weg, Werk und Wirkung, in: Werkauswahl 1, a.a.O. (Anm. 65), 11–26.

kenntnis zu einer exemplarischen, das kollektive Rechtsethos prägenden Unrechtserfahrung, die deshalb seither auch nicht mehr vergessen wurde.

### 3. Wirkungen

Zunächst schien Las Casas Erfolg beschieden. Die 'Neuen Gesetze', die Karl V. am 20.11.1542 unterzeichnete, schienen seiner Position Raum zu geben, heißt es doch unter anderem: „Wir ordnen an und befehlen, daß von jetzt an unter keinerlei Vorwand, weder nach Kriebsrecht noch aus sonst einem Grund, und wäre es selbst unter dem Titel der Empörung, weder durch Kauf noch auf sonst irgendeine Art irgendein Indianer versklavt werden darf. Wir verlangen, daß sie als unsere zur Krone Kastiliens gehörigen Vasallen behandelt werden; denn sie sind es auch.“<sup>68</sup> Doch schon im Oktober 1545 wurden Teile der Neuen Gesetze wieder außer Kraft gesetzt; desillusioniert setzte Las Casas gleichwohl seinen Kampf fort und stellte sich großen Disputationen mit dem Kronjuristen und aristotelischen Naturrechtler Juan Ginés de Sepúlveda, die Karl V. 1550/51 in Valladolid einberufen hatte.<sup>69</sup> Zunächst scheiterte Las Casas in seiner Zeit. Die indiofreundlichen päpstlichen Verlautbarungen wurden zurückgenommen, abgeschwächt oder schlicht ignoriert. In den folgenden Jahrhunderten wird der 'Kurzgefaßte Bericht' immer wieder verboten, konfisziert oder als Fälschung erklärt, und noch im 20. Jahrhundert haben konservative spanische Historiker Las Casas als Anarchisten, Marxisten und Paranoiker charakterisiert. Dennoch ist die Erinnerung an den Bischof von Chiapas lebendig, wo es um die Wahrung unveräußerlicher Rechte aller Menschen geht – so in deutschsprachiger Literatur im 20. Jahrhundert erneut bei Reinhold

---

<sup>68</sup> Zit. nach *J. Höffner*, a.a.O. (Anm. 60), 203f.

<sup>69</sup> Zu den Disputationen vgl. *Las-Casas-Werkauswahl 1*, a.a.O. (Anm. 65), 86–96 (zu Sepúlveda) und 336–436 (zum Verlauf der Disputation). Den Kern der Kontroverse bildete nicht die Frage, ob eine universale Ausbreitung des christlichen Glaubens geboten sei – hierin waren sich beide einig –, sondern das Problem, den Willen der „Anderen“ zu ihrem Besten zwingen zu dürfen. Im Blick darauf war es für Sepúlveda wichtig, zu zeigen, daß die Eingeborenen wider die Natur sündigten und insofern als barbarisch anzusehen seien. Dies – und nicht die „falsche“ Religion – konnte vor allem rechtlich noch als Interventions- und Unterwerfungsgrund geltend gemacht werden. Zwischen Sepúlveda und Las Casas war dabei insbesondere strittig, ob die Eingeborenen als Barbaren und jedenfalls nicht als vernunftbegabte Wesen und insofern als „Sklaven von Natur“ im Sinne des Aristoteles (Pol. I, 1254 a 15) zu verstehen seien. – Für den Kontext dieser Disputationen ist wichtig, daß vor allem die Ordensleute auch die ihnen zunächst fremde Religion der Indios zu verstehen suchten, in Disputationen mit den Indios eintraten und schließlich zum Teil forderten, sich selbst mit den Augen der Indios zu sehen. Zu den Disputationen vgl. die Textauszüge und Hinweise in: *Gott in Lateinamerika* (Anm. 61), 81–84 und 116–142; sodann *H. Wissmann*, Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524, Gütersloh 1981. Vgl. auch *J.N. Rasmussen*, Bruder Jakob der Däne als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im XVI. Jahrhundert, Wiesbaden 1974.

Schneider<sup>70</sup> und Hans Magnus Enzensberger<sup>71</sup>, vor allem aber bei den Kindern und Kindeskindern von Sklaven, die in ihren oftmals geächteten Subkulturen überlebt und das kollektive Gedächtnis der ursprünglichen Opfer tradiert haben.

#### IV. Philosophische Kritik

Wenn primäre, unmittelbare Unrechtserfahrungen mitgeteilt werden, wenn sie Teilnahme wecken und Stellungnahmen hervorrufen, und wenn sie in einem kohärenten theoretischen (rechtlich und/oder theologisch bestimmten) Kontext mit Aussicht auf breitere Zustimmung gedeutet werden, dann besteht die Chance, daß sie in einer Gesellschaft praktisch wirksam werden – so meine Schlußfolgerung aus dem Beispiel des Las Casas. Indes bleibt der Verständigung und Anerkennung fördernde theoretische Bezugsrahmen nicht konstant; neue Konflikte und Konfliktlösungsversuche treten auf und können von neuartigen Argumentationsmustern begleitet werden. Bestimmte Argumentationstopoi können dabei wiederkehren und sich mit neuen Einsichten verbinden. Darum sei kurz die Aufmerksamkeit auf einige wenige weitere wirkungsgeschichtlich bedeutende Beispiele für die allmählich zunehmende Ablehnung der Sklaverei gerichtet.

##### 1. Montesquieu

Von den relativ wenigen Seiten in Montesquiéus 'Geist der Gesetze' (1748), die sich mit der Sklaverei befassen, sagt Finley zurecht, daß sie „den wirkungsvollsten intellektuellen Angriff des 18. Jahrhunderts auf die Sklaverei“ darstellen.<sup>72</sup> Der Kontext ist dabei merkwürdig genug, geht es doch in den Büchern 14–17 um den Zusammenhang von Gesetzen mit der jeweiligen Art des Klimas. Das 15. Buch 'Über den Zusammenhang der Gesetze der bürgerlichen Sklaverei mit der Art des Klimas' beginnt Montesquieu mit einer Definition: „Sklaverei im eigentlichen Sinne ist das Rechtsinstitut, das einen Menschen einem anderen Menschen so zu eigen gibt, dass dieser der unumschränkte Herr über sein Leben und seine Güter ist.“<sup>73</sup> Gemäß der Anlage des ganzen Werkes, die Gesetze jeweils zur Despotie einerseits, den Regierungsformen von Monarchie, Aristokratie und Demokratie andererseits in Beziehung zu setzen, stellt Montesquieu

<sup>70</sup> Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit, Frankfurt a.M. 1957.

<sup>71</sup> H.M. Enzensberger hat den „Kurzgefaßten Bericht“ 1966 angesichts der damaligen Eskalation des Vietnamkriegs neu ediert und im Anhang kurze Hinweise zur Rezeptionsgeschichte gegeben. – Nachweise zu den modernen Anti-Lascasisten findet man bei M. Delgado in seiner Werkauswahl, a.a.O. (Anm. 65), Bd. 1, 23f.

<sup>72</sup> A.a.O. (Anm. 13), 22.

<sup>73</sup> Ich zitiere nach der Übersetzung von E. Forsthoff, Tübingen 1951 = 2. Aufl. Tübingen

zunächst fest, daß unter Bedingungen der Despotie Sklaverei leichter zu ertragen sei, weil ohnehin jeder mit dem bloßen Überleben zufrieden sein muß, aber unter den anderen politischen Formen sei Sklaverei unerträglich. Zwar kennt er die Rechtfertigungsgründe der römischen Juristen und des Völkerrechtes für die Sklaverei<sup>74</sup> (Kriegsgefangenschaft, Schuldknechtschaft und Abstammung), allein, er hält sie nicht für zwingend. Sein Einwand ist prinzipiell gefaßt: Ein Mensch kann etwas, aber nicht sich selbst verkaufen, weil dadurch die Grundlagen des Tausches als solche aufgehoben werden. Montesquieu schreibt: „Es ist nicht wahr, daß sich ein freier Mann verkaufen könnte. Der Kauf setzt einen Preis voraus; wenn sich jemand als Sklave verkauft, dann geht sein ganzes Vermögen in das Eigentum des Herrn über: der Herr würde also nichts geben und der Sklave nichts empfangen. Er würde aber ein Sondergut haben, wird man sagen; aber das Sondergut ist an die Person gebunden.“<sup>75</sup> Der Begriff der Freiheit gründet hier in der staatlichen Souveränität, diese aber schließt die Freiheit jedes Bürgers ein. Dieser Vernunft- und Rechtsbegriff der Freiheit verneint mit Notwendigkeit die rechtliche Zulässigkeit, die Freiheit gegen einen Preis wie eine Ware zu verkaufen. Darum schließt der Rechtsbegriff Montesquieus die Möglichkeit der Sklaverei in einem nach Gesetzen geordneten Staate logisch aus. In diesem modernen Begriff des Rechtsstaates, der die staatliche und die bürgerliche Freiheit in gleicher Weise zugrundelegt, ist das Verbot jeder Sklaverei analytisch mitgesetzt.

---

1992, hier: I, 329.

<sup>74</sup> Vgl. *H. Grotius, De iure belli ac pacis libri tres* (Paris 1625), dt. v. W. Schätzel, Tübingen 1950, II, 5, 27–32. Grotius erinnert sich beiläufig an den Philemon-Brief des Paulus, wenn er schreibt: „Die apostolische und alte Regel, welche dem Sklaven das Entlaufen von dem Herrn verbietet, ist nur die allgemeine Vorschrift, welche denen entgegengestellt wurde, welche jede Unterwerfung, sowohl im privaten wie im öffentlichen Recht, als der christlichen Freiheit widersprechend verwarfen.“ (29) Ebd. vertritt Grotius auch die Auffassung, daß Sklavenkinder sich ihrem Herrn entziehen dürfen, wenn sie für empfangene Ernährung und Erziehung Entschädigung geleistet haben.

<sup>75</sup> Geist der Gesetze, XV, 2 (I, 331). Er fährt fort: „Wenn es nicht erlaubt ist, sich selbst zu töten, weil man sich dadurch seinem Vaterland entzieht, so ist es ebensowenig erlaubt, sich zu verkaufen. *Die Freiheit jedes einzelnen Bürgers ist ein Teil der staatlichen Freiheit.* Im Volksstaate ist diese Eigenschaft sogar ein Teil der Souveränität. Seine Bürgereigenschaft zu verkaufen, ist eine so absonderliche Tat, wie man sie keinem Menschen unterschieben kann. *Wenn auch die Freiheit für den, der sie kauft, einen Preis besitzt, so kennt sie doch keinen Preis bei dem, der sie verkauft.*“ (Hervorhebung WL) Knapp vierzig Jahre später heißt es bei Kant in der ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’ (1785): „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ (BA 78) Vgl. auch die Anspielung in der Religionsschrift von 1793, Erstes Stück, III (B39): Empirisch ist jeder Mensch korrumpierbar, aber seine Würde beruht – kontrafaktisch sogar zur Realität des radikal Bösen – darauf, um keinen Preis getauscht und verkauft werden zu können.

Wenn Montesquieu darüber hinaus weiter über die empirischen Realitäten von Sklaverei berichtet und sogar – hypothetisch – eine mögliche Begründung der Versklavung der Neger vorträgt (XV, 5), dann haben diese Abschnitte durchweg eine didaktisch-kritische und, in der Negerfrage, eine eindeutig ironische Funktion. Wenn ich recht sehe, hat insofern Montesquieu vor den amerikanischen und französischen Menschenrechtsdeklarationen die stringenteste rechtsphilosophische Ablehnung der Institution der Sklaverei begründet.<sup>76</sup>

## 2. Immanuel Kant

Kant hat in der Rechtslehre der Metaphysik der Sitten in seinen Ausführungen zum Privatrecht, näherhin im Abschnitt über das Recht der häuslichen Gesellschaft (bes. §§ 22–30) den merkwürdigen Begriff „von dem auf dingliche Art persönlichen Recht“ eingeführt. Sachlich geht es um den Versuch, die Dreiteilung der elementaren Herrschaftsbeziehungen, wie sie Aristoteles in der ‘Politik’ vorgestellt hat, so zur Geltung zu bringen, daß das „hausherrliche Recht“ erhalten und zugleich die Würde der Person auch des „Gesindes“ geachtet wird. Kant schreibt: „Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar, was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d.i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigentümer desselben (*dominus servi*) betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, *mithin aufhört, eine Person zu sein*, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d.i. null und nichtig ist.“<sup>77</sup>

Zu den Merkmalen des Hausherrn im Sinne des Vollbürgers gehört nach Kant die Selbständigkeit als „Qualität des Menschen, sein *eigener Herr* (*sui iuris*) zu sein.“<sup>78</sup> Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit sind nach der Schrift ‘Über den Gemeinspruch’ die drei Prinzipien a priori des bürgerlichen Zustandes.<sup>79</sup> Im Unterschied zur Friedensschrift ist hier das Prinzip der Selbständigkeit ausdrücklich hervorgehoben, um zwischen Vollbürgern und bloßen Schutzgenossen zu unterscheiden, analog der Unterscheidung

<sup>76</sup> Die Sorbonne hat sein großes Werk, das zuerst in Genf erschienen ist, verurteilt; die römische Kirche hat es 1751 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

<sup>77</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797, 2. Aufl. 1798), AB 117 (Hervorhebung WL).

<sup>78</sup> I. Kant, a.a.O., AB 45.

<sup>79</sup> I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 235. Vgl. hierzu C. Langer, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart 1986, 133–137.

der Französischen Verfassung von 1791 zwischen 'aktiven' und 'passiven' Staatsbürgern. Die entscheidende Differenz bildet hier die Fähigkeit der ökonomischen Selbsterhaltung auf der Basis irgendeines tauschbaren Eigentums. Dazu rechnet Kant ausdrücklich auch ein Handwerk, eine Kunst oder die Wissenschaft, aber gerade nicht die bloße Arbeitskraft, von der er hingegen sagt, daß man sie nicht „veräußern“, sondern lediglich ihren zeitweiligen Gebrauch jemandem „bewilligen“ könne. Wer aber nichts anderes vermag, als eben dies zu leisten – der Tagelöhner, der Hausdiener, der Friseur – , der könne auch nicht Vollbürger sein. Was ist er dann? Genau hier differenziert Kant an der oben zitierten Stelle auf raffinierte Weise zwischen Form und Materie und gibt damit dem Hausherrn das Recht, das entlaufene Gesinde zurückzuholen, und gleichzeitig dem Gesinde das Recht, sich der Verfügung über es zu entziehen, weil auf Gewalt gegründete Verträge in sich widersprüchlich und deshalb nicht bindend sind. Vergleichbar seiner Lehre vom Widerstandsrecht<sup>80</sup>, muß Kant Fortschritte auf dem Wege zur bürgerlichen Freiheit von Akten erwarten, die der Form des Rechtes widerstreiten, aber als tatsächliche Handlungsmöglichkeiten um des Rechtes willen erlaubt sein müssen.

### 3. Hegel

Hegel hat den Kantischen Zwitterbegriff des auf dingliche Art persönlichen Rechtes als unhaltbar durchschaut und daraus die schon bei Kant implizierte Konsequenz gezogen, jedem Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft unabhängig von allen kontingenten, empirisch gegebenen Eigenschaften prinzipiell gleiche (Menschen-)Rechte zuzuschreiben. Schon in seiner Berner Zeit notiert er im Blick auf die Geistlichkeit der christlichen Kirchen: „Hat sie sich dem Despotismus widersetzt? – wie lang ist es denn, daß sie sich dem Sklavenhandel widersetzt? es gehen ihre Priester mit den Schiffen nach Guinea, – oder dem Menschenhandel? man schickt Feldprediger mit, – den Kriegen? dem Despotismus aller Art?“<sup>81</sup>

Hegel hat in seiner Frühzeit beobachten können, wie die französischen Jakobiner das Institut der Sklaverei grundsätzlich abschafften, und er hat später ebenso gesehen, wie die Bourgeoisie der napoleonischen Zeit die Sklaverei in den Kolonien erneut zuließ.<sup>82</sup> Er selbst hat daraus die

---

<sup>80</sup> Vgl. dazu den entsprechenden Abschnitt in meinem Buch: *Gewalt und Gewaltverzicht*, München 1982, 214–229.

<sup>81</sup> *G.W.F. Hegel*, Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793–1794), Theorie Werkausgabe 1, 46.

<sup>82</sup> Vgl. dazu *D. Losurdo*, Die Französische Revolution und das Bild des klassischen Altertums: Von Constant zu Hegel, in: *L. Berthold* (Hg.), *Zur Architektonik der Vernunft*. Manfred Buhr zum sechzigsten Geburtstag, Berlin 1987, 189–204. Zum zeitgeschichtlichen Kontext vgl. *H. Berding*, Die Ächtung des Sklavenhandels auf dem Wiener Kongreß 1814/15, HZ 219 (1974), 265–289.

Konsequenz gezogen, die Frage der Sklaverei als eine rechtliche Prinzipienfrage zu behandeln. In seinen 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' (1821) hat er sogleich im § 2 die entscheidende Abgrenzung vom römischen Recht vollzogen, indem er von der grundsätzlich gleichen Rechtsfähigkeit schlechterdings jedes Menschen ausgeht: „Gottlob, in unseren Staaten darf man die Definition des Menschen – als eines rechtsfähigen – an die Spitze des Gesetzbuches stellen.“<sup>83</sup> Er hat dann im § 40 die Kantische Einteilung der Rechte ausdrücklich kritisiert, um den Personbegriff als grundlegende Kategorie wirklicher Freiheit einzuführen, welche jede rechtliche Begründung der Sklaverei ausschließt. Ausdrücklich heißt es dann später als Antithese zu jedem Versuch einer traditionellen Legitimation der Sklaverei: „Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei hingegen hält am *Begriffe* des Menschen als Geistes, als des *an sich* freien, fest und ist einseitig darin, daß sie den Menschen als *von Natur* frei oder, was dasselbe ist, den Begriff als solchen in seiner Unmittelbarkeit, nicht die Idee, als das Wahre nimmt.“<sup>84</sup> Daraus folgt u.a., daß jedem Menschen das ursprüngliche Recht auf Eigentum und Besitzergreifung zugehört, woraus sich auch ergibt, „daß der Sklave ein *absolutes* Recht hat, sich frei zu machen“<sup>85</sup>. Dieses „Recht der *subjektiven* Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden“.<sup>86</sup> Person, das heißt Träger unveräußerlicher Rechte zu sein, ist die Bestimmung jedes Menschen als solchen, und darum ist die Institution der Sklaverei mit den Begriffen des Rechtes und des Menschen schlechthin unvereinbar.

## V. Der Kampf der Abolitionisten

### 1. Internationaler organisierter Sklavenhandel

Vor der Küste Senegals, gegenüber der Hafeneinfahrt der Hauptstadt Dakar, liegt die kleine Insel Gorée. 1776 bauten die Holländer dort das Sklavenhaus, welches die UNESCO als „kulturelles Welterbe“ unter Denkmalschutz gestellt hat. Eine hufeisenförmige Freitreppe führt in das Obergeschoß des ockerfarbenen Gebäudes zu den Räumen des Kommandanten; in den dunklen Verliesen darunter warteten früher Tausende von

<sup>83</sup> G.W.F. Hegel, Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe 7, 33.

<sup>84</sup> A.a.O., 99.

<sup>85</sup> A.a.O., § 66, Zusatz, ebd. 144 (Hervorhebung WL).

<sup>86</sup> A.a.O., § 124, ebd. 233.

Schwarzafrikanern auf ihre zwangsweise Verschiffung. Schon im 15. Jahrhundert hatten Portugiesen hier einen Handelsstützpunkt errichtet; seit dem 16. Jahrhundert begann der Handel mit der „Ware Mensch“. 1588 fiel die Insel an die Holländer, auf die Engländer, erneut Holländer und schließlich Franzosen folgten. Niemand hat gezählt, wieviele Sklaven die 'Porte du Non-Retour' durchschritten haben. In jüngster Zeit bemüht man sich, die westafrikanische „Sklavenroute“ auch touristisch zu erschließen.<sup>87</sup>

Das von dieser Insel repräsentierte, umfassendste System der Sklaverei hat der europäische Kolonialismus hervorgebracht.<sup>88</sup> Die primäre Versklavung der indianischen Bevölkerung in Mittel- und Südamerika schlug zwar fehl, teils wegen der Ausbreitung von Seuchen, teils aufgrund von Verboten der Kolonialbehörden. Um so wichtiger wurde dann jedoch der Übersee-handel mit Sklaven aus Schwarzafrika.<sup>89</sup> Charakteristisch waren dabei die Dreiecksgeschäftsbeziehungen: Europäische Waren wurden an der westafrikanischen Küste gegen Negerklaven getauscht, die vornehmlich nach Brasilien, in die Karibik und das südliche Nordamerika gebracht wurden. Von dort wurden die Erträge (besonders Zucker) der mittels Sklavenarbeit bestellten Latifundien wieder nach Europa geschafft. Schätzungen der Zahl der Sklaven, die vom 16. bis weit ins 19. Jahrhundert nach Amerika transportiert wurden, schwanken enorm; die Spannweite seriöser Zahlenangaben liegt zwischen 10 und 60 Millionen. In eine britische Kolonie (Virginia) wurden erstmals 1619 durch ein holländisches Schiff Negerklaven gebracht.<sup>90</sup> Anfangs lag der organisierte Sklavenhandel vor allem bei privilegierten Handelsgesellschaften; seit dem 18. Jahrhundert wurde er „liberalisiert“. Der britische Sklavenhandel mit seinen Zentren in Liverpool, Bristol und London erreichte seinen Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zur Zeit des amerikanischen Unabhängig-

---

<sup>87</sup> Vgl. Basler Zeitung Nr. 43 v. 25. 10. 1997, Beilage; NZZ Nr. 17 v. 22. 1. 1998, 61, jeweils mit Fotos des Sklavenhauses.

<sup>88</sup> Vgl. als Überblick A. Wirz, a.a.O. (Anm. 56).

<sup>89</sup> Die Sklaverei steht indes nicht allein ursächlich mit der europäischen Expansion in Verbindung, sondern bildete auch ein innerafrikanisches Phänomen; vgl. dazu S. Miers/I. Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison 1977; diess. (eds.), *The End of Slavery in Africa*, Madison 1988; H. Bley (Hg.), *Sklaverei in Afrika*, Pfaffenweiler 1991. Der allgemeine Ausdruck 'Sklaverei' darf nicht darüber täuschen, daß der innerafrikanische, vorkoloniale Sklavenhandel innerhalb desselben Kulturkreises andere Voraussetzungen und Folgen hatte als der transatlantische Sklavenhandel; erst als die europäischen Händler daraus ein profitables Geschäft machten, wurden die vielfachen Stufen von Abhängigkeitsbeziehungen, die menschliche Anerkennung einschlossen, durch die Entrechtung und Entwürdigung von Menschen als Waren zerstört. Vgl. dazu die Arbeiten von P.E. Lovejoy, *Transformations in Slavery. A History of Slavery in Africa*, Cambridge etc. 1983; ders./N. Rogers (eds.), *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World*, London 1994. – Ich danke Paul Jenkins, Basel, für diese und weitere hilfreiche Hinweise.

<sup>90</sup> A. Wirz, a.a.O. (Anm. 56), 129.

keitskrieges sollen gut 190 britische Schiffe jährlich etwa 47.000 Sklaven transportiert haben.<sup>91</sup>

Die rechtliche Stellung der Negersklaven richtete sich nach dem Rechtssystem der jeweiligen Kolonialmächte. Man kann drei Typen unterscheiden: (1) Im iberoamerikanischen Bereich trifft man antike, kanonistische und naturrechtliche Überlieferungen zur Bestimmung des Sklavenstatus mit dem Ergebnis, daß es sich um ein gestuftes System von Abhängigkeitsbeziehungen handelt, bei denen auch Sklaven Träger von Rechten sein konnten. (2) In den niederländischen und britischen Besitzungen sowie in Nordamerika nähert sich das Sklavenrecht anscheinend stark dem Sachenrecht, aber natürlich mußten auch hier gestufte Personenrechte (etwa die Eheschließung von Unfreien) gewährleistet werden. (3) In französischen Besitzungen galt seit 1685 der relativ humane 'Code Noir', den 1789 die Spanier übernahmen. Doch unabhängig von den unterschiedlichen legalen Grundlagen der Sklaverei in den verschiedenen Rechtskreisen wurde die konkrete Gestalt der Sklaverei vor allem durch ihre wirtschaftlichen Funktionen bestimmt. Den primären Ort der Sklavenarbeit bildeten die großen Plantagen, die wichtige landwirtschaftliche Produkte nicht zuletzt für den internationalen Export erzeugten.

## 2. Quäker und Methodisten

Im Jahre 1807/8 wurde der Sklavenhandel unter britischer Flagge verboten<sup>92</sup>, nachdem die Dänen schon 1792 vorangegangen waren. 1833 wurden das Verbot des Ankaufs und die Freilassung aller Sklaven (gegen Kompensationszahlungen) in einigen britischen Dominien verfügt. Alfred North Whitehead hat 1933 in seinem Buch 'Adventures of Ideas'<sup>93</sup> die Geschichte der Überwindung der Sklaverei als Paradigma des ganz langsamen Entstehens und der Durchsetzung einer „Idee“ beschrieben:

„Wir sehen, daß eine große Idee im dämmrigen Hintergrund des Bewußtseins wie das Phantom eines Ozeans ist, der in Gestalt einer Folge einzelner Wellen an das Ufer des menschlichen Lebens brandet. Eine ganze Reihe solcher Wellen unterspült mit der stillen Wirksamkeit von Träumen das Fundament des Felsens einer menschlichen Gewohnheit; aber die siebente Welle ist eine Revolution, die 'ringsum unter den Völkern widerhallt'. Das letzte Viertel des achtzehnten Jahrhunderts sah die Geburt der Demokratie zuerst in Amerika und dann in Frankreich; und die Demokratie war es, die die Sklaven endgültig

<sup>91</sup> Vgl. Art. Sklaverei, Brockhaus-Enzyklopädie (1973), Bd. 17, 490. Vgl. auch *H. Loth*, Das Sklavenschiff. Die Geschichte des Sklavenhandels. Afrika – Westindien – Amerika (1981), Berlin (DDR) (1981), 2. Aufl. 1984 (mit zahlreichen Abbildungen); *W. Binder* (Hg.), Slavery in the Americas, Würzburg 1993; *H. Thomas*, The Slave Trade. The Story of the Atlantic Slave Trade 1440 – 1870, 3. Aufl. New York 1997.

<sup>92</sup> Vgl. *R. Anstey*, The Atlantic Slave Trade and British Abolition 1760–1810, London 1975; *R. Blackburn*, The Overthrow of Colonial Slavery 1776 – 1848, London – New York 1988..

<sup>93</sup> Dt. Übersetzung Frankfurt a.M. 1971.

befreite. Demokratie hat in der modernen Welt eine tiefere Bedeutung als im Altertum. Jetzt endlich, zu Anfang des 19. Jahrhunderts, wurde die fundamentale Frage nach der Berechtigung der Sklaverei in allem Ernst gestellt. [...] Und so nahmen denn die Demokraten des neunzehnten Jahrhunderts endlich das Problem der Sklaverei ernstlich und gründlich in Angriff. Man erkennt an diesem Beispiel, wie langsam sich das Wirken von Ideen vollzieht. Seit der Gründung der platonischen Akademie, den Reformen der stoischen Anwälte und der Niederschrift der Evangelien waren etwa zweitausend Jahre vergangen, bevor das große Reformprogramm der klassischen Zivilisation erneut triumphierte.“<sup>94</sup>

Für Whitehead stellt die Abschaffung der Sklaverei mithin die Verwirklichung einer von weit her kräftigen, aus verschiedenen Quellen gespeisten Idee dar, die in einer bestimmten Epoche – der amerikanischen und französischen Revolution<sup>95</sup> – besondere Virulenz und Evidenz zu erlangen vermochte. In diesem Zusammenhang würdigt Whitehead dann auch ausdrücklich den Beitrag der Methodisten und Quäker zur Abschaffung der Sklaverei. Ihr besonderes Verdienst sieht er nicht in der konstruktiven Weiterentwicklung einer allgemeinen Theorie menschlicher Freiheit, sondern darin, daß sie, als die Zeit dafür gleichsam reif war, die Idee der Sklavenbefreiung unter dem einfachen Volk zur Evidenz brachten – „sie haben aus dem Begriff der Brüderlichkeit und Wichtigkeit der Menschen eine lebendige Realität gemacht“.<sup>96</sup> Zwar haben sich weder die Methodisten noch auch diejenigen zahlreichen katholischen Priester, die in der Mission für die Verbesserung der Lage der Eingeborenen eintraten, die Abschaffung der Sklaverei explizit zum Ziel gemacht; diese Ehre kommt vornehmlich den Quäkern und Persönlichkeiten wie John Woolman<sup>97</sup>, ihrem „Apostel der menschlichen Freiheit“ (Whitehead), zu.<sup>98</sup> Irische und holländische

<sup>94</sup> A.a.O., 102f. Whitehead unterbelichtet hier freilich die Rolle der Kirchen ebenso wie einzelner Christen in der Antisklaverei-Bewegung.

<sup>95</sup> Vgl. dazu bes. die Arbeiten von *D.B. Davis*, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca/NY 1966; *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770–1823*, Ithaca/London 1975; *Slavery and Human Progress*, New York/Oxford 1984.

<sup>96</sup> A.a.O. (Anm. 93), 108.

<sup>97</sup> John Woolman (1720–1772) war Schneider, Landvermesser und Wanderprediger. Er plädierte in seinen Essays ‘Some Considerations on the Keeping of Negroes. Recommended to the Professors of Christianity of Every Denomination’ (2 Bde. 1754–62) für Rassengleichheit, in den ‘Pleas for the Poor’ (postum 1793) für soziale Gerechtigkeit und im ‘Essay on War’ (postum 1941) gegen den Krieg. Woolman’s Tagebuch gilt als ein Hauptdokument amerikanischer religiöser Schriftstellerei im 18. Jahrhundert. Vgl. dazu auch *D.B. Davis*, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Epilogue: John Woolman’s Prophecy, 483–493, der die Konvergenz kultureller, intellektueller und ökonomischer Entwicklungen betont. Dabei ist für Woolman’s Entwicklung entscheidend, daß er in den nordamerikanischen Südstaaten und auf den westindischen Inseln persönliche Einsichten in das Los der Sklaven gewinnen konnte – auch hier also die Konvergenz elementarer Unrechtserfahrungen mit biblischen Einsichten und rechtlichen Grundsätzen!

<sup>98</sup> Vgl. zum größeren Zusammenhang *D.B. Davis*, *Slavery and Human Progress* (Anm. 95), 129–153.

Quäker (Society of Friends) haben sich schon im späten 17. Jahrhundert gegen die Sklaverei gewandt.<sup>99</sup> Der erste Traktat gegen die Sklaverei wurde vermutlich 1693 von den „Friends“ in Philadelphia verbreitet. Immer wieder begegnet in den einschlägigen Texten die Überzeugung, daß die Christen als Sklavenhalter den Namen Christi und sein Evangelium für die Sklaven unannehmbar machen – die Sklaverei ist nicht mehr Folge der Sünde und Ausdruck der Gefallenheit der Welt und aller Kreatur, sondern die Sklaverei *ist* selbst als solche gegen den Willen Gottes und insofern Sünde! Die englischen Quäker haben in den 1720er Jahren Sklavenhandel und Sklavenbesitz verurteilt; ihnen schlossen sich die Anhänger John Wesleys<sup>100</sup> und die „Evangelicals“ innerhalb der anglikanischen Kirche an. Aus ihren Reihen kam auch William Wilberforce (1759–1833), dem es als unabhängigem Mitglied des britischen Parlaments gelang, eine parlamentarische Untersuchung von Sklavenhandel und Plantagensklaverei beschließen zu lassen. Die umfangreichen Kommissionsberichte gehören zu den wichtigsten Quellen der Geschichte der neuzeitlichen Sklaverei. Die Aktivitäten der „abolitionists“ in Großbritannien bildeten dabei eine frühe christlich inspirierte Protestbewegung, welche, ganz unabhängig von den Ideen der Französischen Revolution, auf eine demokratische Politik zielten.

Ökonomische Interessen, moralisch reflektiertes und religiös verankertes Unrechtsbewußtsein, parlamentarische Überzeugungsarbeit und gesetzgeberische Initiativen kamen in diesem Kampf gegen die Sklaverei im Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zusammen. Zuerst in den Kreisen christlicher Minderheiten, sodann in der Folge der Unabhängigkeitserklärungen der nordamerikanischen Kolonien und der Französischen Revolution sowie der von dieser ausgehenden Neuorientierung des Verständnisses von Recht und Gerechtigkeit wurde die Ablehnung der Sklaverei zunehmend als prinzipiell, unbedingt und uneingeschränkt aufgefaßt. Doch war dies ein langer Prozeß des Umdenkens, praktischer Neuorientierung und rechtlicher Neuordnung. Wenn die ‘Bill of Rights’ von Virginia vom 12. Juni 1776 und die Unabhängigkeitserklärung der nordamerikanischen Kolonien vom 4. Juli desselben Jahres deklarierten, daß alle Menschen von Natur aus in gleicher Weise frei seien, dann schloß selbst diese Überzeugung keineswegs automatisch die Sklavenbefreiung ein. Von Thomas Jefferson (1743–1826), dem dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten, wissen wir nicht nur, daß er zwischen Frühjahr 1785 und Herbst 1789 als Gesandter seines Landes in Frankreich ein aufmerksamer Beobachter der Vor- und Frühphase der Großen Revolution war, sondern auch, daß er als Grundbesitzer in Virginia selbst

<sup>99</sup> Vgl. die Hinweise bei *J.F. Maxwell, Slavery* (Anm. 59), 91–96.

<sup>100</sup> Wesley's ‘Thoughts upon Slavery’ erschienen zuerst in Philadelphia 1774.

über mehr als 200 Sklaven verfügte.<sup>101</sup> während schon 1787 die Sklaverei in Vermont, Massachusetts, New Hampshire und in den nördlichen Territorien gesetzlich verboten war.

Während erst in der Folge des Wiener Kongresses die Kolonialmächte die Sklaverei formell aufhoben (im britischen Kolonialreich 1833, in französischen und dänischen Kolonien 1848, im niederländischen Bereich 1863, auf Kuba 1870, in Brasilien 1871–88<sup>102</sup>), verfestigte sich in den Südstaaten Nordamerikas die Sklaverei, die schließlich ein Hauptmotiv im Sezessionskrieg bildete. Abraham Lincoln verkündete am 1.1.1863 die Emanzipation für alle ca. 4 Millionen Sklaven im Gebiet der Konföderation, welche später aufgrund des XIII. Verfassungszusatzes für das gesamte Staatsgebiet der USA Rechtsgeltung erlangen sollte. Doch brauchte es ein weiteres Jahrhundert, bis infolge des Civil-Rights-Movement in den 1960er Jahren eine wirkliche Gleichstellung der Schwarzen zum Gegenstand einer entsprechenden Gesetzgebung geworden ist.

## VI. Kirchen, Missionen und die Ächtung der Sklaverei

### 1. Die ambivalente Stellung der Kirchen zur Sklaverei

Vom Briefwechsel des Apostels Paulus bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts begegnen Sklavinnen und Sklaven, die christlichen „Herren“ gehörten. Die Kirche selbst war in ihrer Geschichte in vielfachen Gestalten Besitzerin von Sklaven *und* Befürworterin der Sklavenfreilassung. Diese ambivalente Haltung gegenüber der Institution der Sklaverei hatte vor allem in den neutestamentlichen Überlieferungen selbst Anhalt, denn auf der einen Seite steht die „in Christus“ neu gegebene und erschlossene ursprüngliche Gleichheit aller Menschen, die keineswegs nur „innerlich“ und „spirituell“ verstanden wurde, sondern zumindest in den Beziehungen zwischen den Gliedern der Gemeinde auch real verändernd wirkte, während auf der anderen Seite die Überwindung von Strukturen, die ihren Ursprung in der von der „Sünde“ geprägten Verfassung dieser Welt haben, nicht von der Verantwortung, Tatkraft und Leistung der Gläubigen, son-

---

<sup>101</sup> Vgl. dazu C.C. O'Brien, *The Long Affair. Thomas Jefferson and the French Revolution, 1785–1800*, Chicago/London 1996; W. H. Adams, *The Paris Years of Thomas Jefferson*, New Haven/London 1997. – Zu den Beziehungen zwischen der Französischen Revolution und der Nordamerikanischen Unabhängigkeit vgl. die schon erwähnten grundlegenden Arbeiten von D.B. Davis (Anm. 95) sowie im Blick auf das Gleichheitsverständnis *ders.*, *Revolutions. Reflections on American Equality and Foreign Liberations*, Cambridge, Mass./London 1990.

<sup>102</sup> Die Datierungen in der einschlägigen Literatur weichen erheblich voneinander ab; vgl. auch A. Wirz, a.a.O., (Anm. 56), 184–197.

dern als eschatologische Neuordnung der Welt erwartet wurde.<sup>103</sup> Der Gedanke einer allgemein-menschlichen Pflicht zur grundsätzlichen Abschaffung der Sklaverei als Institution wurde kaum jemals geäußert.<sup>104</sup>

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der Kampf der Abolitionisten gegen die Sklaverei das ganze 18. und 19. Jahrhundert hindurch währte und daß die einschlägigen Konventionen noch des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart nur mit Mühe und keineswegs überall Anerkennung gefunden haben. Vor allem in rassistischen Segregationskonzepten<sup>105</sup> bis hin zum südafrikanischen System der Apartheid sind neue Herrschafts- und Abhängigkeitsstrukturen entstanden, die wesentliche Elemente traditioneller Sklaverei weitergeführt haben.<sup>106</sup> Während in der Gegenwart die Völkergemeinschaft aufgrund elementarster menschenrechtlicher Grundsätze und Garantien derartige Regime ächtet, konnte davon im 19. Jahrhundert nicht die Rede sein. Insbesondere die Kolonialmächte taten sich schwer, das Verbot der Sklaverei in ihren überseeischen Besitzungen wirksam durchzusetzen.

## 2. Mission und Sklavenemanzipation

In diese Situation waren auch die Kirchen und insbesondere die christlichen Missionsgesellschaften vielfach involviert. Es gab immer wieder, wie seinerzeit bei Las Casas, Proteste gegen unmenschliche Behandlungen von Sklaven und insbesondere gegen den transatlantischen Sklavenhandel. Allein diese Proteste blieben wirkungslos, weil die Regierungen in Portugal und Spanien nicht auf sie zu hören gewillt waren, und auch deshalb, weil Sklavenhalterschaft und -handel wichtige soziale Funktionen erfüllten. Für Ordensleute war oft die einzige Reisemöglichkeit zwischen Afrika und Amerika ein Sklavenschiff.<sup>107</sup>

Wenn man bedenkt, daß die Sklaverei in Afrika selbst eine große Fülle unterschiedlichster Formen von Abhängigkeitsbeziehungen umfaßt und in den jeweiligen Gesellschaften näher zu bestimmende Funktionen auch schon vor der Ankunft von Missionaren erfüllt hatte<sup>108</sup>, dann kann es nicht verwundern, daß viele Missionare „vor Ort“ gegenüber einer allgemeinen

<sup>103</sup> Vgl. K. Thraede, Gleichheit (Anm. 35), 145f.

<sup>104</sup> Zu den einschlägigen Stellen aus theologischen und kanonistischen Werken sowie zu päpstlichen und konziliaren Entscheidungen vgl. J.F. Maxwell, Slavery (Anm. 59).

<sup>105</sup> Vgl. E. Barkan, The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars, Cambridge 1993.

<sup>106</sup> Vgl. dazu J. Dugard, Human Rights and the South African Legal Order, Princeton 1978; sowie meine Analyse: Staatliche Legitimität, Bekenntnis und Widerstand, in: Ch. Lienemann-Perrin/W. Lienemann (Hg.), Politische Legitimität in Südafrika, Heidelberg 1988, 23–68 (hier 41–60).

<sup>107</sup> A. Hastings, The Church in Africa 1450–1950, Oxford 1994 (Paperback 1996), 124.

<sup>108</sup> Vgl. dazu die schon erwähnten Veröffentlichungen von S. Miers/I. Kopytoff/H. Bley, a.a.O. (Anm. 89), sowie R. Gray, Black Christians and White Missionaries, New

Forderung nach Sklavenemanzipation sehr zurückhaltend, ja abweisend waren. Peter Haenger<sup>109</sup> hat im Detail nachgezeichnet, wie und warum der Beschluß der Leitung der Basler Mission, auf ihren „Missionsfeldern“ alle Sklaven uneingeschränkt freizulassen und Sklavenbesitzer aus den Gemeinden auszuschließen, nicht oder nur modifiziert durchgesetzt werden konnte. Ich nenne nur ein Beispiel: Ein schwarzafrikanischer christlicher Katechet, der selbst Sklaven besaß, gab dem weißen Missionar der Basler Mission zu Protokoll, u.a. zu bedenken, daß er seine Familie nicht erhalten könne, wenn er nicht sein Land bebaue; das Land aber könne er nicht ohne Sklaven bebauen. Wenn man ihm aus der Bibel beweisen könne, daß Landbau Sünde sei, so wolle er indes davon ablassen. Überdies gehörten die meisten Sklaven ihm nicht persönlich, sondern es handle sich um Familiensklaven, und aus dem gemeinschaftlichen Familienbesitz könne nicht ein einzelnes Mitglied seinen individuellen Anteil veräußern.<sup>110</sup> Dieses Beispiel zeigt sehr schön, daß die Sklavenemanzipation nicht einfach durch einen juristischen Federstrich erfolgen konnte, mittels dessen für frei erklärt wurde, wer unmittelbar zuvor noch Sklave gewesen war, und daß auch mit dem Freikauf eines Sklaven die wirkliche Emanzipation lediglich beginnen konnte. Sehr oft erwartete man von den ehemaligen Sklaven, daß sie im Anschluß an die formalrechtliche Freilassung ihrerseits sich zu regelmäßiger Arbeit verpflichteten, bis die Kosten für ihren Freikauf erstattet waren. Der Basler Missionsinspektor Josenhans, der ein radikales Sklavereiverbot in der Basler Mission durchzusetzen versuchte, plädierte gleichzeitig gelegentlich dafür, Sklavenkinder für einige Taler freizukaufen, um auf diese Weise „Zöglinge“ für die Missionsstationen zu gewinnen, wobei vertraglich festgesetzt werden sollte, daß die Kinder bis zu einem bestimmten Alter in der Anstalt bleiben mußten und auch nicht von Verwandten dort weggeholt werden dürften.<sup>111</sup>

Hinzu kamen andere praktische Probleme der Emanzipation. So war beispielsweise der Status freigelassener Sklaven weitgehend unklar; wie und wo konnte eine ehemalige Sklavin Schutz und Lebensunterhalt finden? Sklavenbesitz stellte einen wirtschaftlichen Wert dar; wer zahlte für den

---

Haven/London 1990.

<sup>109</sup> P. Haenger, Sklaverei und Sklavenemanzipation an der Goldküste. Ein Beitrag zum Verständnis von sozialen Abhängigkeitsbeziehungen in Westafrika, Basel/Frankfurt a.M. 1997. Vgl. auch C. Vogelsanger, Pietismus und afrikanische Kultur an der Goldküste. Die Einstellung der Basler Mission zur Haussklaverei, Zürich 1977.

<sup>110</sup> Auszüge aus dem Protokoll findet man bei P. Haenger, a.a.O., im Anhang, 266–268.

<sup>111</sup> Vgl. C. Vogelsanger, a.a.O. (Anm. 109), 88f; P. Haenger, a.a.O. (Anm. 109), 39. Im übrigen muß man bedenken, daß die Basler Mission sehr wohl zwischen „christlichen“ und „heidnischen“ Sklavenbesitzern unterschied; die Sklaven „heidnischer“ Herren wurden ausdrücklich zu treuer Pflichterfüllung aufgerufen. In diesem Zusammenhang vgl. das bei Haenger ausführlich beschriebene Beispiel der Rosine Opo, einer christlichen Sklavin „heidnischer“ Herren (bes. 60–83).

Verlust des Herrn, der seine Sklaven freilassen mußte? Erfolgte die Emanzipation vielleicht um eines abstrakten Prinzips willen – der individuellen Freiheit –, welches für die prekäre Lebenswirklichkeit von Menschen in mannigfachen Abhängigkeits-, Klientel- und Schutzbeziehungen nur geringe Bedeutung hatte? Die Kritik an einer radikalen Praxis des Sklavereiverbots begegnet häufig. Ein Beispiel, über das Haenger berichtet: Mit der sehr zögerlichen Umsetzung der britischen Emanzipationsbestimmungen durch die Kaufleute an der westafrikanischen Goldküste waren die Abolitionisten im Londoner Unterhaus natürlich nicht zufrieden. Sie erteilten daraufhin einem ihrer radikalen Vertreter, Richard Robert Madden, den Auftrag, vor Ort zu überprüfen, ob nicht die Regierung die Macht in den „settlements“ unmittelbar übernehmen müsse. Aber der Drang der Einheimischen nach der Freiheit war nicht so überwältigend, wie man in London erwartet hatte. Einflußreiche einheimische Mulattinnen verlangten Kompensationzahlungen für die Freilassung, wozu die britischen Kaufleute ihrerseits nicht bereit waren. Und als Madden versuchte, den Sklaven von British Accra erklären zu lassen, „that by Queen’s law they were free, they asked him whether the Queen would give them anything to eat, as otherwise they would prefer to remain slaves“.<sup>112</sup>

Oft wurde in Missionskreisen argumentiert, man könne doch nicht die Prinzipien der Französischen Revolution in ganz andere soziale und kulturelle Verhältnisse übertragen. Wenn man schon die Sklaven freilassen wolle, dann brauche man dazu mehrere Generationen, und eigentlich sei der apostolische Standpunkt mit der Mahnung zum Bleiben im jeweiligen Stand weiser als die Durchsetzung abstrakter Prinzipien für alle Menschen.<sup>113</sup> Dies bedeutet nicht, daß die Missionare die Institution der Sklaverei als solche verteidigen wollten, wohl aber, daß die Sklavenfrage für sie nicht so sehr eine Glaubensfrage oder eine grundsätzliche Rechtsfrage als vielmehr eine soziale Frage war. Deshalb wurde auch dafür plädiert, daß die Missionsgesellschaften und Kirchen nicht im Alleingang Sklavengesetze und -bestimmungen aufheben sollten, weil dies Aufgabe der „Obrigkeit“ sei, welche allgemein für die Kolonialpolitik und in diesem Rahmen auch für eine angemessene Regelung von Arbeitsbeziehungen verantwortlich sei.<sup>114</sup> Wie schon in Lateinamerika im 16. Jahrhundert wird damit von der

<sup>112</sup> P. Haenger, 174–176 (Zitat ebd., 176).

<sup>113</sup> P. Haenger, a.a.O., 260f.

<sup>114</sup> Vgl. auch W. Ustorf, Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika, Erlangen 1989, 166–172, zur Kritik an der „radikalen“ Praxis der Leitung der Basler Mission. – Daß und wie die Kolonialverwaltungen und die Missionare zusammenwirkten, kann hier nicht näher dargestellt werden. Ich erwähne immerhin zwei Beispiele: (1) Wir finden nicht selten, daß Missionare Richterfunktionen wahrnehmen (vgl. H. Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884–1914, Paderborn 1982, 91f.). (2) Manche Missionsstrategien zielten im Rahmen der Kolonialpolitik auf die Gründung

prinzipiellen (naturrechtlichen und theologischen) Frage nach Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit aller Menschen abgelenkt auf die sozialpolitische Frage zweckmäßiger Arbeiterschutzbestimmungen.

### 3. Allgemeines Verbot der Sklaverei

Indes war diese pragmatische, status-quo-orientierte Position ausgangs des 19. Jahrhunderts nicht mehr durchzuhalten, als die neuere Antisklavereibewegung, von England ausgehend, auch den Kontinent erreichte. Deutschland war davon ebenso wie vom Sezessionskrieg in Nordamerika zunächst weniger berührt, doch schon 1848 hatte Jacob Grimm in der Frankfurter Nationalversammlung einen Verbesserungsantrag zu § 1 der Grundrechte des deutschen Volkes eingebracht, welcher lauten sollte: „Das deutsche Volk ist ein Volk von Freien und deutscher Boden duldet keine Knechtschaft. Fremde Unfreie, die auf ihm verweilen, macht er frei.“<sup>115</sup> Die Probe auf's Exempel erfolgte schon 1854, als ein von einem Deutschen in Brasilien gekaufter Sklave nach Preußen gebracht wurde und dort erfolgreich seine Freilassung einklagen konnte.<sup>116</sup>

Ein wichtiger Anwalt der neuen Antisklavereibewegung war der französische Kardinal Charles-Martial-Allemand Lavigerie (1825–1892), der ursprünglich Kirchenhistoriker an der Sorbonne war, 1868 den Orden der 'Weißen Väter' und 1869 den der 'Weißen Schwestern' gründete und seit 1884 Erzbischof von Karthago und 'Primas von Afrika' war. Lavigeries Kampf besonders gegen den Sklavenhandel – zeitlich parallel mit der Selbstkorrektur des römisch-katholischen Lehramtes hin zur Verwerfung der Sklaverei seit 1888<sup>117</sup> –, stieß in Deutschland besonders bei Friedrich Fabri (1824–1891), der von 1857 bis 1884 leitender Inspektor der Rheinischen Mission war, auf positive Resonanz<sup>118</sup>. Dieser erfreute sich wiederum guter Beziehungen zum Reichskanzler. Während Bismarck noch

---

von „Christendörfern“, die nicht zuletzt damit gerechtfertigt wurden, die unerwünschten Wirkungen angeblich überstürzter Freilassungen von Sklaven aufzufangen (vgl. ebenfalls *H. Gründer*, a.a.O., 360f).

<sup>115</sup> Zit.n. *A. Erler*, Sklaverei, HDRG I (1964), 1682–1685 (1685).

<sup>116</sup> Vgl. *R. Stammler*, Der letzte Sklavenprozeß in Deutschland (1854), in: *ders.*, Deutsches Rechtsleben in alter und neuer Zeit, Bd. 2, München 1932, 265–278.

<sup>117</sup> Am Anfang steht der Brief Papst Leos XIII. an die Bischöfe in Brasilien „In plurimis“ (5. Mai 1888); im Brief „Catholicae ecclesiae“ vom 20.11.1890 nimmt er für seine Kirche in Anspruch, praktisch immer schon gegen die Sklaverei eingetreten zu sein. Der erste CIC (1917) verbietet den Sklavenhandel ausdrücklich und droht Kirchenstrafen an (c. 2354 §§ 1 und 2). Die Pastoralkonstitution 'Gaudium et Spes' (1965) des II. Vatikanischen Konzils hat in Abschnitt 29 ein umfassendes Diskriminierungsverbot ausgesprochen und die Pflicht aller Gläubigen betont, gegen jede „Verknechtung“ zu kämpfen („simul adversus quamlibet servitutum tum sociale tum politicam strenue decertantes“). Der neue CIC (1983) führt unter den Straftaten gegen Leben und Freiheit die Sklaverei nicht mehr eigens auf. Weitere Belege bei *J.F. Maxwell*, a.a.O. (Anm. 59), 115–125.

<sup>118</sup> Vgl. hierzu *K.J. Bade*, Zwischen Mission und Kolonialbewegung, Kolonialwirtschaft

1888 sich schlicht weigerte, sich mit der „Sklavenfrage“ überhaupt zu befassen, konnte Fabri sein Interesse dadurch wecken, daß er die Verfolgung der (häufig arabischen) Sklavenhändler und die Befreiung der „Negersklaven“ als für die gesamte deutsche Kolonialpolitik in Afrika nützlich darstellte. Überdies ermöglichte der gemeinsame Kampf gegen den Sklavenhandel auch der Zentrumsparlei, wenigstens in dieser Hinsicht Bismarcks Politik zu unterstützen und die Blockierungen des Kulturkampfes wieder zu lockern. So kamen in Deutschland höchst pragmatische innen- und außenpolitische Umstände dem allgemeinen Verbot der Sklaverei zu Hilfe.

### VII. Sklavereiverbot und Menschenrechte

Auch wenn kein Staat sich heute mehr erlauben kann, Sklaverei offiziell zuzulassen, ist nicht zu bestreiten, daß es zumindest sklavereiähnliche Abhängigkeitsverhältnisse nach wie vor gibt. Einige Beispiele wurden einleitend genannt.<sup>119</sup> Immer wieder ist zudem in der Geschichte die Beobachtung zu machen, daß die prinzipielle Bedeutung der persönlich-individuellen Unfreiheit heruntergespielt wird. Und versuchen nicht die Machthaber aller Zeiten, die Forderungen nach unveräußerlichen Rechten durch die Gewährung materieller Vorteile zu unterlaufen? Lieber ein satter Sklave als ein hungriger Anwalt universaler Rechte?

Im Rückblick auf die vielfältigen historischen Beispiele für die Legitimierung und Delegitimierung der Sklaverei möchte ich jeweils zwei – sehr grob stilisierte – Argumentationstypen unterscheiden. Für die Beibehaltung und eine allenfalls ganz allmähliche Lockerung der Sklaverei begegnet (1) von Seneca bis zu den Missionsgesellschaften des 19. Jahrhundert das *patriarchalisch-sozialfürsorgliche Argument*, wonach es für die allermeisten Menschen wichtiger sei, genügend Mittel zum Lebensunterhalt und hinreichende Sicherheit zu haben; die ‘formale’ rechtliche Gleichheit und Freiheit spiele demgegenüber keine so wichtige Rolle.<sup>120</sup> Davon unterscheide ich (2) auf der Linie von Paulus über zahlreiche Kirchenväter und ebenfalls bis hin zu den Missionsgesellschaften jene *differenzierende Argumentationsform*, wonach die Sklaverei als eine weltliche Institution (nach dem Sündenfall) im Verkehr der Glieder christlicher

---

und Kolonialpolitik der Bismarckzeit: der Fall Friedrich Fabri, in: *ders.* (Hg.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, 103–141. Zum weiteren Zusammenhang vgl. *H. Gründer*, a.a.O. (Anm. 114), 357–361, u.a. mit näheren Angaben zur Verbreitung der Sklaverei und speziell der sog. Haussklaverei in Gebieten christlicher Missionen in Afrika (bes. 358 m. Anm. 52).

<sup>119</sup> Vgl. oben bei Anm. 7 und 8.

<sup>120</sup> Bekanntlich haben auch die Vertreter des bürokratischen Einheitsparlei-Sozialismus im

Gemeinden untereinander keine Rolle spielen darf, aber als weltliche Ordnungsform nur von der legitimen und legalen Obrigkeit geändert werden kann, in deren Zuständigkeiten einzugreifen die Kirche kein Recht hat. – *Gegen* jede Anerkennung und Legitimierung der Sklaverei hebe ich ebenfalls zwei typische Argumentationen hervor: Hier finden wir (1) von Las Casas bis zu den Quäkern und den „Weißen Vätern“ jene theologische Überzeugung, daß die Sklaverei nicht angemessen als Folge des Sündenfalls und eine Gestalt der ‘gefallenen’ Welt verstanden werden kann und darf, sondern daß es sich vielmehr um eine von Menschen errichtete, zu verantwortende und gegebenenfalls zu überwindende Ordnung handelt. Sklaverei ist *gegen den Willen Gottes*. Wer trotz dieser Einsicht noch die Ausübung der Sklaverei nach weltlichem Recht durch Christen duldet, wird daran mitschuldig, wenn der Name und das Evangelium Jesu Christi nicht nur von Sklaven verworfen werden. Die so argumentieren, sprechen praktisch immer aus der unmittelbaren Erfahrung des tatsächlichen Sklavenlosens in ihrer Zeit. Daneben finden wir schließlich (2), von Montesquieu über die Französische Revolution und Kant bis zu heutigen Menschenrechtskonzeptionen, die Verwerfung der Sklaverei aufgrund eines bestimmten Verständnisses von *Person, Freiheit und Recht*. Dabei kann man vielleicht noch einmal zwischen einer prinzipientheoretischen (Montesquieu, Kant) und einer vertragstheoretischen (Lincoln<sup>121</sup>, Rawls<sup>122</sup>) Begründung unterscheiden, insofern einerseits die Forderung eines Verbotes der Sklaverei streng aus den vorausgesetzten Begriffen von Freiheit, Recht und Person hergeleitet wird, auf der anderen Seite mit dem gemeinsamen und wechselseitigen Interesse an individueller Freiheitserhaltung argumentiert wird.

Das Verbot der Sklaverei hat vielfältige Quellen. Seiner geschichtlichen Herkunft nach ist es ganz unterschiedlich begründet worden. Elementare Unrechtserfahrungen können zunächst nur in den Symbolen und Verständigungsformen, derer sich die Mitglieder einer Gesellschaft bedienen, zur Sprache kommen. Es gehört aber zu den ‘Adventures of Ideas’ (Whitehead), daß derartige zur Sprache gekommenen Erfahrungen zwar meist aus partikularen Ursprüngen hervorgehen, sich dann aber überschneiden, verstärken, sammeln und verdichten – bis hin zu feierlichen Manifesten und Deklarationen –, bis sie für immer größere Gruppen von Menschen eine solche überwältigende Evidenz gewinnen, daß sie sich in der Geschichte nicht wieder vergessen oder unterdrücken lassen.<sup>123</sup> Nicht zuletzt wegen dieser geschichtlichen Bedingtheit aller Menschenrechte ist

20. Jahrhundert durchweg so argumentiert.

<sup>121</sup> Vgl. das Lincoln-Zitat bei W. Strzelewicz, a.a.O. (Anm. 9), 108f.

<sup>122</sup> Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971), dt. Frankfurt a.M. 1975, 279–283.

<sup>123</sup> In diesem Zusammenhang ist die bewußte Erinnerung erlittenen und zugefügten Unrechts von großer Bedeutung. 1976 hat in den USA die TV-Serie ‘Roots’ (basierend auf

es aber nicht sinnvoll, eine Antinomie von geschichtlicher Partikularität und prinzipieller Universalität zu behaupten.

Das uneingeschränkte Sklavereiverbot gewinnt in dieser Perspektive eine Schlüsselstellung für die Anerkennung und Gewährleistung allgemeiner Menschenrechte. Das Verbot, über einen Menschen als Person hinsichtlich seiner rechtlichen Freiheit verfügen zu dürfen, bringt zum Ausdruck, daß niemand für andere nur zum Mittel gemacht werden darf, sondern stets Zweck an sich selbst bleibt und als solcher unbedingt und uneingeschränkt geachtet werden muß. Das Sklavereiverbot ist notwendig, weil niemand seines Rechts auf rechtliche Anerkennung überhaupt beraubt werden darf, und weil niemand von sich aus dieses sein elementarstes Recht aufgeben oder verkaufen darf. Darum ist das Sklavereiverbot eine *conditio sine qua non* aller Menschenrechte.

Diese Notwendigkeit, so scheint es, wird am seltensten eingesehen, wenn Menschen als Sklaven oder sonstwie Unfreie mit ihrem materiellen Los zufrieden gemacht werden. Erst unter der Erfahrung schweren Unrechts, das einem selbst oder anderen aufgrund nicht bestehender oder anerkannter Rechte zugefügt wird, kommt es jedoch bisweilen zu einem Perspektivenwechsel, zur Wahrnehmung von Recht und Unrecht auch und besonders aus der Sicht der Opfer und dann – wenn Zivilcourage und Mut reichen – zur Auflehnung gegen eine derartige Situation und die sie beherrschenden Mächte und Kräfte. Werden dann Menschenrechte eingefordert oder wird überhaupt die Errichtung einer staatlichen Verfassung nach Rechtsprinzipien verlangt, dann kommt dem Sklavereiverbot eine entscheidende Funktion zu, die auch auf die Anerkennung weiterer Menschenrechte ganz erhebliche Auswirkungen hat. Denn wenn es einem Staat nicht gelingt, dem Verbot der Sklaverei wirksam und uneingeschränkt Geltung zu verschaffen, dann sind auch andere Grundfreiheiten und Menschenrechte in höchster Gefahr. In der Gegenwart wird bisweilen etwas unklar von Kriterien einer „ethisch verantwortbaren“ Außenpolitik gesprochen. Das Sklavereiverbot dürfte ein derartiges Kriterium abgeben, so daß es beispielsweise eine sinnvolle politische Forderung wäre, keinem Staat finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen, der diesem Verbot zuwiderhandelt oder Zuwiderhandlungen zuläßt, obwohl er sie unterbinden könnte.

Die Nichteinhaltung des Sklavereiverbots muß wegen dieser grundlegenden Bedeutung auch dem völkerrechtlichen Interventionsverbot eine Grenze ziehen. Deshalb ist es unabdingbar, internationalen Sklavenhandel oder – heute verbreiteter – Menschenhandel allgemein zu verbieten und

---

einem Roman von Alex Hailey) die Geschichte der Sklaverei einem breiten Publikum vor Augen gestellt; 1998 war in den Kinos die Verfilmung von Toni Morrison's Roman 'Beloved' zu sehen. Hinzu kommen Dokumentationen und Opern bzw. Musicals; vgl. NZZ 276 v. 27.11.1998, 47.

international zu verfolgen. Zugleich kann man freilich wissen und historisch immer wieder belegen, daß große Not Menschen zwingen kann, sich selbst als freie Person aufzugeben und gleichsam oder tatsächlich zu „verkaufen“. Dies gilt auch in der Gegenwart, und zwar nicht nur im „dunklen Afrika“ in Ländern mit Bürgerkriegen, sondern beispielsweise auch, wenn Frauen aus Osteuropa keine andere Wahl haben als sich Menschenhändlern auszuliefern.<sup>124</sup> „Sklaverei“ steht heute für alle Tatbestände und Sachverhalte, in denen Menschen dem Willen anderer rechtlich und tatsächlich ungeschützt ausgeliefert sind. Ohne ein uneingeschränktes Verbot der Sklaverei und tatsächlich sklavereiähnlicher, fremdbestimmter Abhängigkeitsbeziehungen, verbunden mit der Androhung und Anwendung von nationalen und internationalen Sanktionen, kann es keine wirksame Garantie universaler Menschenrechte geben.

---

<sup>124</sup> Vgl. B. Schmid/M. Le Breton Baumgartner, Migration von Frauen aus Mittel- und Osteuropa in die Schweiz. Eine Dokumentation zur Situation von Cabaret-Tänzerinnen, Prostituierten, Hausangestellten und Heiratsmigrantinnen im Großraum Zürich, Zürich 1998.