

2. Die Entwicklung eines neuen Expertentums: Der Mediziner Muḥammad ‘Alī al-Bār

In dem vorliegenden Kapitel analysiere ich zwei Merkmale, die die Rolle al-Bārs als Mediziner innerhalb der Mechanismen islamischer Rechtsfindung charakterisieren. Dies sind erstens seine Vorstellungen einer medizinischen Praxis von und für Muslim:innen sowie sein Idealbild praktizierender muslimischer Mediziner:innen. Hierzu untersuche ich seine Äußerungen zu islamischer Bioethik und seine Vorschläge zur Integration des *fiqh* in die universitären Lehrpläne des Medizinstudiums. Zweitens nehme ich seine Erläuterungen zur embryonalen Entwicklung in den Blick und fokussiere auf sein Vorgehen, um die religiöse Mehrheitsmeinung zum Lebensbeginn medizinisch zu begründen. In den einschlägigen Diskussionen zum Lebensanfang verknüpfte al-Bār medizinische Erkenntnisse mit Q. 23:12-14 sowie mit dem Ibn Mas‘ūd- und dem Ḥuḍaifa-Hadith. Basierend auf dieser Kombination entwickelte er eine Übersicht über die embryonale Entwicklung, aus der er eine Reihe religiös-ethischer Handlungsweisen für die Regelungen zu Schwangerschaftsabbrüchen ableitet. Mit seinen Ausführungen unterstützt al-Bār die Mehrheitsmeinung der Rechtsgelehrten, dass die Beseelung des Ungeborenen am 120. Tag nach der Befruchtung der Eizelle stattfindet und dieser Zeitpunkt den Beginn menschlichen Lebens markiert.¹³⁷

137 Diskutiert wurde diese Thematik beispielsweise auf den Symposien der IOMS 1983 und 1985: vgl. Aḥmad Raḡā’ī al-Ġundī, Hrsg., *al-Islām wa-l-muškilāt aṭ-ṭibbiya al-mu‘āšira*: 1: *al-inḡāb fī daw’ al-islām: ṭabat kāmil al-a’māl nadwat al-inḡāb fī daw’ al-islām*, Silsilat maṭbū‘āt munazzamat aṭ-ṭibb al-islāmī 1 (Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, 1983) al-‘Awaḏī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh, und Aḥmad Raḡā’ī al-Ġundī, Hrsg., *al-Islām wa-l-muškilāt aṭ-ṭibbiya al-mu‘āšira*: 2: *al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-mafhūm al-islāmī: ṭabat kāmil li-‘amāl nadwat al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-mafhūm al-islāmī*, Silsilat maṭbū‘āt al-munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya 2 (Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, 1985) al-‘Awaḏī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh.

In der IIFA wurden der menschliche Lebensbeginn und die Beseelung im Zusammenhang mit der Diskussion über den Umgang mit kryokonservierten Embryonen diskutiert: vgl. Munazzama al-mu‘tamar al-islāmī, „Iḡrā’ at-ṭaḡārib ‘alā l-aḡinna al-muḡḥaḍa wa-l-aḡinna al-mustanbata.“ *Maḡallat maḡma’ al-fiqh al-islāmī*, Nr. 6,3 (1990).

Weiterhin untersuche ich detailliert seine Argumentation, in der er moderne Erkenntnisse der Embryologie mit den Arbeiten des hanbalitischen Gelehrten Ibn Qayyim al-Ğauzīya (1292-1350) verbindet. Da für al-Bār die Frage nach dem Zeitpunkt des menschlichen Lebensbeginns mit der Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen eng verknüpft ist, nehme ich anschließend seine Haltung zu dieser Thematik in den Blick. Anschließend erläutere ich die Nutzung moderner Bildtechniken für al-Bārs Argumentation. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels lege ich einen ersten Zwischenstand dar, bevor im weiteren Verlauf dieser Arbeit az-Zindānīs Interpretation embryonaler Entwicklung im Fokus steht.

Aus dem Anspruch, den religiösen Fixpunkt von 120 Tagen mit den aktuellen Erkenntnissen der Embryologie zu harmonisieren, entstand eine Darstellung, die Elemente aus der „klassischen“ 40-Tage- und der 120-Tage-Position kombiniert: Während er den Beseelungszeitpunkt der 120-Tage-Position übernimmt, unterstützt al-Bār nicht die dieser Meinung zugrunde liegende Kalkulation von dreimal 40 Tagen, die jeweils auf das *nutfā*-, das *'alaqa*- und das *mudġa*-Stadium fallen. Stattdessen argumentiert er auf der Basis der modernen Erkenntnisse der Embryologie, dass diese drei Stadien innerhalb von 40 Tagen verlaufen, das heißt, er folgt diesbezüglich der 40-Tage-Position. Diese Tatsache wurde bereits von Eich festgestellt¹³⁸, aber bemerkenswerterweise in keinem anderen mir bekannten Zusammenhang mit al-Bār thematisiert. Der Grund für al-Bārs Modifizierungen der traditionellen Auslegung liegt in seiner Haltung zu medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbrüchen.

Wie ich einleitend erörtert habe, gilt al-Bār als einer der wichtigsten Vertreter aus der Reihe der medizinischen Berater:innen innerhalb der Rechtsfindungsgremien. Geboren am 29. Dezember 1939 im jemenitischen Aden,¹³⁹ wurde al-Bār nach seinem Medizinstudium an der Universität Kairo und einer Weiterbildung am Lehrinstitut des britischen Ärzteverbands (*Royal College of Physicians*, London) zunächst Internist.¹⁴⁰ Daneben sind seine Tätigkeiten im Bereich der Medizinethik hervorzuheben. Hierzu

Es ist wichtig zu betonen, dass die 120-Tage-Position in den Diskussionen zwar die Mehrheitsmeinung darstellte, jedoch kein einstimmiger Konsens hierzu erlangt wurde.

138 Vgl. Thomas Eich, „Decision-Making Processes.“ In *Muslim Medical Ethics*, 66–7.

139 Vgl. die offizielle Vorstellung des Research Center for Islamic Legislation and Ethics, „Dr. Mohammad Ali Al-Bar.“ CILE, zuletzt geprüft am 24.08.2022, <https://www.cilecenter.org/about-us/our-team/dr-mohammad-ali-al-bar>.

140 Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 297.

zählen sein Amt als Direktor des *Medical Ethics Center* innerhalb des *International Medical Center* in Dschidda sowie seine Rolle als interner Medizinberater des *Islamic Medicine Department* im *King Fahd Center for Medical Research* an der König-Abdulaziz-Universität (Ġāmi‘at al-malik ‘Abd al-‘Azīz).¹⁴¹ Seit mindestens 1979 veröffentlicht al-Bār regelmäßig in unterschiedlichen Formaten; seit den 2010er Jahren vornehmlich in Co-Autorenschaft mit dem syrischen Kardiologen Hassan Chamsi-Pasha (Ḥassān Šamsī Bāšā). Insbesondere die gemeinsame Monographie *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective*¹⁴² verschaffte beiden eine hohe Sichtbarkeit in der internationalen Wissenschaftsgemeinschaft.¹⁴³ Die Anerkennung von al-Bārs Fachwissen der islamischen Bioethik findet beispielsweise auch in seiner Mitgliedschaft des *Research Center for Islamic Legislation and Ethics* (CILE) Ausdruck: eine Organisation, deren Ziel es ist, Normen der angewandten islamischen Ethik zu formulieren.¹⁴⁴

Ausgehend von seinem wichtigsten Legitimationsmerkmal als Mediziner konnte al-Bār sich erfolgreich als Experte für medizinische Fragen rund um embryonale Entwicklung, Schwangerschaft und Geburt positionieren. Als medizinischer Berater der islamischen Medizin (*mustašār aṭ-ṭibb al-islāmī*) nahm er seit 1984 regelmäßig als Vortragender und Diskussionsteilnehmer an den Gremiensitzungen der drei internationalen Gremien (IFA, IIFA und IOMS) teil.¹⁴⁵ Expert:innen zeichnen sich dadurch aus, dass sie ne-

141 Vgl. Research Center for Islamic Legislation and Ethics, „Dr. Mohammad Ali Al-Bar“.

142 Vgl. Muḥammad ‘Alī al-Bār und Hassan Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective* (Dordrecht u.a.: Springer, 2015).

143 Weitere Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Zeitschriften sind beispielsweise Muḥammad ‘Alī al-Bār und Hassan Chamsi-Pasha, „Assisted Reproductive Technology: Islamic Sunni Perspective.“ *Human Fertility* 18, Nr. 2 (2015), und Muḥammad ‘Alī al-Bār und Hassan Chamsi-Pasha, „Ethical Dilemmas at the End of Life: Islamic Perspective.“ *Journal of Religion and Health* 56, Nr. 2 (2017).

144 Vgl. Research Center for Islamic Legislation and Ethics, „About Us.“ CILE, zuletzt geprüft am 27.09.2022, <https://www.cilecenter.org/about-us>. Es gibt mehrere personelle Überschneidungen zwischen dem CILE und dem *Islamic Bioethics Project*, das sich ebenfalls als Repräsentant islamischer Bioethik versteht. Vgl. Georgetown University Qatar, „Islamic Bioethics Project.“ Zuletzt geprüft am 27.09.2022, <https://ibp.qatar.georgetown.edu/encyclopedia-of-islamic-bioethics-eib/>.

145 Die erste verifizierte Teilnahme al-Bārs war an der *3rd International Conference on Islamic Medicine* der IOMS vom 28. September bis 6. Oktober 1984 in Kuwait. Vgl. die Teilnehmer:innenliste im *Bulletin of Islamic Medicine*, 1984, Bd. 3, 647–650 [engl.]; 635–642 [arab.]. Mit Ausnahmen der Jahre 1995 (Symposium 22.-24. Mai 1995, Kuwait); 1997 (Symposium 29. September-2. Oktober 1997, Kuwait); 1999 (Symposium 18.-21. Oktober 1999, Kuwait); 2000 (Symposium 3.-4. Mai 2000, Ku-

ben ihrem Wissen zur Problemlösung ebenso Problemursachen begründen und Lösungsgrundsätze überblicken können. Diese Fähigkeit unterscheidet sie von Spezialist:innen, die zwar fachspezifische Kompetenzen erlangt haben, jedoch weniger Zusammenhänge zwischen spezialisierten Wissensgebieten erfassen können als die Expert:innen.¹⁴⁶ Hubert Knoblauch fasst eine Charakterisierung von Expert:innen wie folgt zusammen: „Experten, so können wir kurz sagen, sind Spezialisten für sozial gebilligtes (und sozial anerkanntes) Wissen.“¹⁴⁷ Neben den Spezialist:innen und Expert:innen sind auch als Intellektuelle bezeichnete Personen Träger:innen von Wissen. Intellektuelle zeichnen sich sehr grob gefasst weniger durch Faktenwissen als durch allgemeine Reflektionsbemühungen aus.¹⁴⁸ Der unscharfe Begriff eines muslimischen Intellektuellen wird laut Jan-Peter Hartung für Muslim:innen benutzt, die eine Kompatibilität zwischen „westlichen“ und „is-

wait); 2001 (Symposium 23.-25. Januar 2001 Kuwait) und 2002 (7. Int. Konferenz 23.-27. März 2002, Kuwait) ist al-Bār bis zum Jahr 2007 auf allen Teilnehmer:innenlisten der Symposien und Konferenzen der IOMS gelistet. Insgesamt war er in diesem Zeitraum also auf mindestens 14 dieser Veranstaltungen anwesend, mehrheitlich als Vortragender und Diskussionsteilnehmer.

Ebenso nahm er seit 1986 mit Beiträgen und in Diskussionen an den Symposien der IIFA teil. Vgl. die Teilnehmer:innenliste in der *Mağallat mağma’ al-fiqh al-islāmī*, Nr. 2, Teil 1, 1986, Dschidda.

Laut eigener Aussage nahm al-Bār auch an den Treffen der IFA regelmäßig teil. Vgl. Research Center for Islamic Legislation and Ethics, „Dr. Mohammad Ali Al-Bar“. Vgl. ebenso Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 301. Weiterhin wird er als Mitglied des *fiqh*-Gremiums der Weltliga vorgestellt: vgl. Muḥammad ‘Alī al-Bār, „Correspondence: Human Cloning, Stem Cell Research: An Islamic Perspective.“ *Saudi Medical Journal* 31, Nr. 7 (2010): 840. In der *Mağallat al-mağma’ al-fiqhī al-islāmī* der Weltliga taucht er regelmäßig mit Beiträgen auf. Vgl. beispielsweise seinen Beitrag zu fehlgebildeten Embryonen: Muḥammad ‘Alī al-Bār, „al-Ġanin al-muṣawwah asbābuhu wa-taṣḥīṣuhu wa-aḥkāmuhu.“ *Mağallat al-mağma’ al-fiqhī al-islāmī* 2, Nr. 4.

- 146 Vgl. Ronald Hitzler, „Wissen und Wesen des Experten: Ein Annäherungsversuch - zur Einleitung.“ In *Expertenwissen: Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, hrsg. v. Ronald Hitzler, Anne Honer und Christoph Maeder (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994), 13–30, und Martin Carrier, Wolfgang Krohn und Peter Weingart, „Experten und Expertise.“ In *Nachrichten aus der Wissensgesellschaft: Analysen zur Veränderung der Wissenschaft*, hrsg. v. Martin Carrier, Wolfgang Krohn und Peter Weingart (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007), 298–9.

- 147 S. Knoblauch, *Wissenssoziologie*, 291.

- 148 Knoblauch gibt einen Überblick über die Definitionen von Wissensträger:innen: vgl. ebd., 288–94.

lamischen“ sozialpolitischen Werten unterstützen.¹⁴⁹ Diese Definition trifft meiner Meinung nach auf al-Bār nicht zu, wie seine im Folgenden erörterten Ausführungen zur islamischen Bioethik deutlich machen. Ebenfalls auf al-Bār unzutreffend ist die Charakterisierung eines muslimischen Intellektuellen, der sich zu verschiedenen Themengebieten und der Rolle des Islams im öffentlichen Leben äußert.¹⁵⁰ Da al-Bār in seiner Tätigkeit als medizinischer Berater der Gremien die Wissensbereiche Medizin und *fiqh* gemeinsam betrachtet, ist er gemäß der erläuterten Beschreibungen als Experte statt als Spezialist zu kategorisieren.

Das medizinische Wissen von Expert:innen wie al-Bār ist innerhalb der Rechtsfindungsgremien eine wichtige Ressource, um praktische Probleme zu lösen, die durch neue Erkenntnisse und Technologien auftreten. Gleichzeitig fällt ihnen aufgrund ihres spezifischen Wissens innerhalb der Gremien die Funktion der Agendasetzung („agenda setting“) der Diskussionen zu: Sie legen fest, welche Themen zuerst und am dringlichsten diskutiert werden müssen; welche ethischen Fragen diese Themen aufwerfen; und wie herausfordernd diese Fragen aus einer islamischen Perspektive sind.¹⁵¹ Aus dieser Funktion resultiert Einfluss in dem Maße, dass die von den Wissenschaftler:innen präsentierten Sachinformationen die rechtlichen Aussagen der Gelehrten prägen. Da es in medizinischen Zusammenhängen mitunter stark voneinander abweichende Meinungen statt eines wissenschaftlichen Konsenses gibt, können Mehrheitsverhältnisse un-

149 Vgl. Jan-Peter Hartung, „What Makes a ‘Muslim Intellectual’?: On the Pros and Cons of a Category.“ *Middle East - Topics & Arguments* 1, Nr. 1 (2013): 35. Schulze definiert „islamische Intellektuelle“ (*mufakkirūn*) als „diejenigen, die in einem islamischen politischen Kontext wirken und davon ausgingen, dass „der Islam“ „die Moderne“ sei. Vgl. Reinhard Schulze, „Muslimische Intellektuelle und die Moderne.“ In *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*, hrsg. v. Jochen Hippler und Andrea Lueg (Hamburg: Konkret, 2002), 106. Carool Kersten hat vorgeschlagen, die Klassifizierungen anhand von Ideen statt individueller Personen vorzunehmen. Vgl. Carool Kersten, *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes and Issues* (Abingdon u. New York: Routledge, 2019), 6–26.

150 Vgl. hierzu Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (London: Hurst & Company, 2011), 3–17.

151 Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 300–310. Laut Ghaly sagte al-Bār in einem Interview mit ihm, dass er und Chamsi-Pasha von IFA und IIFA regelmäßig gebeten wurden, die Tagesordnung der bioethischen Themen festzulegen. Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 301.

ter den Wissenschaftler:innen oder der Ausschluss von Personen mit einer bestimmten Ansicht die religiöse Rechtsmeinung stark beeinflussen.¹⁵²

Die Beschlüsse der Gremien haben sich, obwohl sie nicht rechtsverbindlich sind, als wichtige Leitlinie für sowohl einzelne Rechtsgelehrte und staatlich eingesetzte Muftis als auch für nationalstaatliche Gesetzgebungen erwiesen.¹⁵³ Dennoch sind sowohl verlässliche Informationen über den Auswahlprozess der Personen, die als Expert:innen in die Gremien eingeladen wurden, wie über mögliche Anforderungen an die eingeladenen Rechtsgelehrten lückenhaft. Ghaly schlussfolgert, dass zwei Kriterien bei der Auswahl der medizinischen Berater:innen ausschlaggebend waren: Vertrautheit mit sowohl der westlichen Wissenschaftslandschaft als auch mindestens Basiskenntnisse des *fiqh*.¹⁵⁴ Beides trifft seiner Aussage nach auf al-Bār zu. Ghaly erläutert hingegen nicht, was genau von „Basiskenntnisse des *fiqh*“ umfasst wird. Da ein (vergleichender) analysierender Überblick über das Verständnis des *fiqh* der Rechtsfindungsgremien ein Desideratum ist, kann folglich nichts aus einem solchen – wenn überhaupt vorhandenen

152 Thomas Eich zeichnet anhand der Diskussionen zu Embryonenforschung in der IIFA und der IOMS in den Jahren 1989 und 1990 nach, wie die Zusammensetzung der Teilnehmenden und der jeweiligen präsentierten Studien die Abschlussbestimmungen beeinflussten. Vgl. Thomas Eich, „Decision-Making Processes.“ In *Muslim Medical Ethics*, 61–77.

153 Vgl. Fowzan S. Alkuraya und Ramzi A. Kilani, „Attitude of Saudi Families Affected with Hemoglobinopathies Towards Prenatal Screening and Abortion and the Influence of Religious Ruling (Fatwa).“ *Prenatal Diagnosis* 21, Nr. 6 (2001): 448–51, und Suhaib Ahmed et al., „Screening Extended Families for Genetic Hemoglobin Disorders in Pakistan.“ *The New England Journal of Medicine* 347, Nr. 15 (2002): 1162–1168. Vgl. hierzu auch Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 174–5. Vgl. außerdem Ghaly, „Human Cloning“, 30–32, und Shabana, „Foundations of the Consensus“, 111–12. Laut dem ehemaligen Präsidenten der IOMS, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh al-‘Awaḍī (1936–2019) konnte mittels der IOMS auch auf die von der WHO gegebene Definition eines „menschlichen Wesens“ Einfluss genommen werden. Vgl. al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh, „The Role of the Islamic Organization for Medical Sciences in Reviving Islamic Medicine.“ *Journal of the Islamic Medical Association* 32 (2000): 68.

154 Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 297–300. Die formalen Kriterien für eine Mitgliedschaft der Rechtsgelehrten in den verschiedenen Gremien zitiert Gad Makhoulf aus den jeweiligen Satzungen. Vgl. Gad Makhoulf, *Das Konzept des kollektiven iḡtihād*, 253–54; 276–278. Er schreibt außerdem, dass innerhalb der Weltliga die Aufgabe der permanenten wissenschaftlichen Kommission sei, Gelehrte und Forscher:innen für die Anfertigung von Studien vorzuschlagen. Vgl. Gad Makhoulf, *Das Konzept des kollektiven iḡtihād*, 195. Weitergehende Informationen zu den tatsächlichen Entscheidungsprozessen liegen meines Wissens aktuell nicht vor.

- verbindlichen Verständnis abgeleitet werden. Weiterhin ist gemäß des derzeitigen Forschungsstandes unklar, inwiefern aus den Argumenten der Rechtsgelehrten in den Gremien auf einen ideengeschichtlichen Kontext geschlossen werden kann, ebenso wie die Frage, inwieweit die theologische Ausrichtung von einzelnen Gelehrten Einfluss auf deren juristische Arbeit hat.¹⁵⁵ Entsprechend merkte Willem Drees bereits an, dass aus den bisherigen Untersuchungen über die Gremien nicht hinreichend deutlich wird, ob oder in welchem Ausmaß die genannten Teilnehmenden Repräsentant:innen einer bestimmten theologischen Strömung oder Interessensgruppe sind.¹⁵⁶

Für die vorliegende Einschätzung von al-Bārs Tätigkeitsprofil bleibt festzuhalten, dass er ein ausgebildeter Mediziner ist, der sich zwar mit islamischem Recht beschäftigt hat, dennoch im technischen Sinne kein Rechtsgelehrter ist. Stattdessen stellt al-Bār durch die Modi, mit denen er religiöses und embryologisches Wissen in seiner Rolle als medizinischer Berater kombiniert, eine Schnittstelle zwischen dem *fiqh* der Rechtsfindungsgremien und dem *iğāz ‘ilmī* dar. Da bereits in einer Reihe von Forschungsarbeiten auf die Jurisprudenz in islamischen Bioethikdebatten fokussiert wurde, bilde ich diesen Aspekt nicht im Detail ab.¹⁵⁷ Vielmehr konzentriere ich mich am Beispiel al-Bārs auf den Grenzbereich zwischen

155 Muhammad Qasim Zaman bewertet die Entscheidungen der Rechtsgelehrten in der IFA und der IIFA als konservativ, während ihre Methoden der Rechtsfindung keinen Beschränkungen unterlägen. Vgl. Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age*, 94. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Gad Makhlof in seiner Analyse des kollektiven *iğtihād* in der IIFA, die die bisher einzige mit einem rechtsmethodologischen Schwerpunkt darstellt. Er schlussfolgert, dass die Mitglieder oft auf bestehende Rechtsauffassungen verschiedener Rechtsschulen rekurren und die Ansicht der Mehrheit älterer *fuqahā’* oftmals bevorzugt wird. Vgl. Gad Makhlof, *Das Konzept des kollektiven iğtihād*, 273–89.

156 Vgl. Willem B. Drees, „Islam and Bioethics in the Context of ‘Religion and Science’“, *Zygon* 48, Nr. 3 (2013): 739. Der bisher detaillierteste Versuch, die personelle Zusammensetzung der IFA zu kategorisieren stammt von Reinhard Schulze, der die Mehrheit der Rechtsgelehrten dem salafitischen und wahhabitischen Spektrum zuordnet. Vgl. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East 41 (Leiden u.a.: Brill, 1990), 292–304. Vgl. ebenso Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age*, 94. Auf die Frage nach Gender-, Rechtsschulen- und Länder-Repräsentativität in unterschiedlichen Gremien geht Makhlof kurz ein. Vgl. Gad Makhlof, *Das Konzept des kollektiven iğtihād*, 403–11.

157 Für einen Überblick über die entsprechende Forschungsliteratur vgl. den einleitenden Teil.

fiqh und *iğāz ‘ilmī*, um ein differenzierteres Verständnis für wissenschaftsbasierte Koraninterpretationen zu schaffen.¹⁵⁸

2.1 Religiöse Autorität in medizinischen Entscheidungsprozessen:

Praktizierende Mediziner:innen als selbstbewusste Entscheider:innen

Innerhalb der Rechtsfindungsgremien soll al-Bār den Ruf des „Mediziners der Rechtsgelehrten und des Rechtsgelehrten der Mediziner“ (*ṭabīb al-fuqahā’ wa-faqīh al-aṭibbā’*) erworben haben. Diese Charakterisierung spielt auf seine vermittelnde Position zwischen den beiden Berufsgruppen innerhalb der Gremienarbeit an.¹⁵⁹ Auf diese doppelte Rolle bezieht sich auch der von Mohammed Ghaly entwickelte Begriff des „Co-Muftis“. Mit dem Begriff grenzt Ghaly am Beispiel der Arbeit al-Bārs und anderen den Personenkreis der Mediziner:innen, die selbstständig Offenbarungstexte interpretieren, von den Gelehrten ab.¹⁶⁰ Um den gesteigerten Einfluss der Wissenschaftler:innen innerhalb der Gremien sprachlich abzubilden, ist der Begriff des Co-Muftis zweckmäßig. Wenn es hingegen um das eigene Selbstverständnis und die tatsächlichen Tätigkeiten der als Co-Muftis betitelten Personen geht, ist der Begriff des Muftis irreführend. Die Mediziner:innen erstellen keine Rechtsgutachten und sind auch nicht direkt an der Formulierung solcher beteiligt, sondern bemühen sich um eine Harmonisierung ihres medizinischen Wissens mit den Offenbarungstexten. Daher fehlt meiner Ansicht nach in der von Ghaly präsentierten Kategorie die Auseinandersetzung mit der Nähe zur wissenschaftsbasierten Koraninterpretation, insbesondere in Bezug auf die angewandten Argumentationsstrategien.

Obwohl Ghaly den Begriff einführt, folge ich dieser Definition von al-Bārs Profil nicht, da dem Begriff des „Co-Muftis“ für die analytischen Zwecke der vorliegenden Arbeit der Aspekt des medizinischen Selbstverständnisses fehlt. Laut Ghaly verschwimmen historisch erstmals die Gren-

158 Kritik an der auf Rechtsgelehrte und Fatwas zentrierten Betrachtung islamischer Bioethik äußerten beispielsweise Sherine Hamdy, *Our Bodies Belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt* (Berkeley u.a.: University of California Press, 2012); Jakob Skovgaard-Petersen, „A Typology of Fatwas.“ *Die Welt des Islams* 55, 3-4 (2015): 278–285, und Sing, „Sacred Law Reconsidered“, 97–121.

159 Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 297.

160 Vgl. ebd., 289.

zen zwischen der normativen Rolle der Rechtsgelehrten und der informationsgebenden Rolle der Wissenschaftler:innen.¹⁶¹ Diese veränderte Rolle begründet sich durch einen Wissensvorsprung gegenüber den Rechtsgelehrten im Bereich der modernen Wissenschaft und Technologien. Dieser wird sowohl bedingt als auch verstärkt durch Sprachkenntnisse, insbesondere des Englischen.¹⁶²

Auch wenn al-Bār seine medizinischen Ausführungen mit Textstellen aus dem Koran und den prophetischen Hadithen verbindet und dies als exegetische Aktivität gewertet werden kann, beschreibt er sich nie als Gelehrter, sondern als Mediziner. Vielmehr spricht er von den Gelehrten in der dritten Person und verweist auf sie als eine Gruppe, zu der er sich selbst demgemäß nicht zählt.¹⁶³ Diese Rhetorik ist am stärksten bei Verweisen auf Auslegungen des Korans oder von Hadithen durch die Gelehrten, wodurch al-Bār sich von einer aktiven eigenen Auslegung des Korans distanziert.¹⁶⁴ Ebenso wird er in den ausgewerteten Texten als Mediziner vorgestellt, ohne einen Titel, der religiöse Autorität ausdrückt, wie *‘ālim* oder *ṣaiḥ*. Gleichwohl illustriert al-Bār, dass seine Auffassung einer medizinischen Praxis von und für Muslim:innen ein Aufgabenspektrum umfasst, das Überschneidungen mit der Tätigkeit eines Rechtsgelehrten aufweist. Gemäß al-Bār zeichnen sich muslimische Ärzt:innen dadurch aus, dass sie neben der praktischen fachlichen Ausbildung zusätzlich in islamischem Recht

161 Vgl. ebd. Zur Geschichte und Rolle der Statusgruppe der Experten im islamischen Recht vgl. einschlägig Shaham, *The Expert Witness*.

162 Fehlende Englischkenntnisse vieler Rechtsgelehrter bemängelte auch der Mediziner Hassan Hathout, weil diese dadurch wenige Kenntnisse neuer internationaler Entwicklungen hätten. Vgl. Hassan Hathout, *Islamic Perspectives in Obstetrics and Gynaecology* (Kuwait: o.A., 1996), 63. Das Sprachproblem benennt auch Ghaly: vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 289. Zu der wichtigen Fähigkeit von Gelehrten und Predigern in verschiedenen Medien und Sprachen sowie zwischen sozialen Klassen zu kommunizieren vgl. auch Dale Eickelman, „Clash of Cultures? Intellectuals, their Publics, and Islam.“ In *Intellectuals in the Modern Islamic World*, hrsg. v. Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao und Kosugi Yasushi, New Horizons in Islamic Studies (London u. New York: Routledge, 2006), 289. Vgl. hierzu ebenso Hilary Kalmbach, *Islamic Knowledge and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 128–29.

163 Vgl. Muḥammad ‘Alī al-Bār und Hassan Chamsi-Pasha, „Western and Islamic Bioethics: How Close is the Gap?“ *Avicenna Journal of Medicine* 3, Nr.1 (2013): 8.

164 Vgl. exemplarisch Muḥammad ‘Alī al-Bār, *Daurat al-arḥām*, 2. Aufl. (Dschidda: Dār as-sa‘ūdīya, 1982), 9, und Muḥammad ‘Alī al-Bār, *al-Wağiz fī ‘ilm al-ağinna al-qur‘ānī* (Dschidda: Dār as-sa‘ūdīya, 1985), 59.

und Rechtsmethodologie geschult sind. Den Ausführungen al-Bārs zufolge sehen sich muslimische Ärzt:innen weiterhin verpflichtet, in Übereinstimmung mit der Scharia (*šarī’a*)¹⁶⁵ zu praktizieren und die Patient:innen über die islamrechtlichen Regelungen ihrer Behandlung aufzuklären.¹⁶⁶ Bār in der Funktion eines medizinischen Experten, der sein medizinisches Wissen mit Kenntnissen des *fiqh* kombiniert und seine Patient:innen entsprechend informiert, bezeichne ich deskriptiv als „islamischen Arzt“. Das Attribut islamisch verweist dabei auf die Tatsache, dass er normativ argumentiert und seine (medizinische) Ethik religiös begründet, also mehr umfasst als die Religionszugehörigkeit.

Seine Vorstellungen von medizinischer Kompetenz führt al-Bār in mehreren Veröffentlichungen aus, in denen er einen Lehrplan zu islamischer Jurisprudenz für Medizinstudierende vorstellt. Er sieht die Erweiterung des medizinischen Lehrplans als Reaktion auf die veränderte Rolle der Ärzt:innen. Diese beschränke sich nicht mehr auf die Heilung von Krankheiten, sondern habe eine wichtige soziale und rechtliche Ebene. Insbesondere, da bei Themen wie Schwangerschaftsabbrüchen, In-Vitro-Fertilisation, Sperma- und Eizellenspenden, Kontrazeption, Leihmutterschaft und human-genetischer Diagnostik viele verschiedene Meinungen vorlägen und auch

165 Die Scharia umfasst die Gesamtheit der als göttlichen definierten Regelungen, die aus der Offenbarung abgeleitet werden. Die Regelungen enthalten sowohl rituelle Verpflichtungen (*‘ibādāt*) als auch Rechte und Pflichten gegenüber den Mitmenschen (*mu‘āmalāt*). Vgl. einführend Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, 3. aktualisierte und erweiterte Auflage (München: Beck, 2011), 8–18.

166 Auch Hathouts Ziel war es, den praktizierenden Ärzt:innen mit seinem Buch *Islamic Perspectives* einen Überblick über „die islamische Sichtweise“ geben. Das Medizincurriculum wurde auch auf der 5. Konferenz der IOMS (20.-23. November 1988) zu islamischer Medizin thematisiert: vgl. Aḥmad Raḡā’ī al-Ġundī, al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh und ‘Alī Yūsuf as-Saif, Hrsg., *al-Abḥāt wa-a’māl al-mu’tamar al-‘ālamī al-ḥāmis ‘an aṭ-ṭibb al-islāmī*, Naṣrat aṭ-ṭibb al-islāmī 5 (Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbīya, 1988), 87–139.

Zur Notwendigkeit, dass muslimische Mediziner:innen über islamrechtliche Standpunkte informiert sind, vgl. aktuell Aasim Padela, „Muslim Perspectives on the American Healthcare System: The Discursive Framing of ‘Islamic’ Bioethical Discourse.“ *Die Welt des Islams* 55, 3-4 (2015): 413–18, und Aasim Padela, Hasan Shanawani und Ahsan Arozullah, „Medical Experts and Islamic Scholars Deliberating over Brain Death: Gaps in the Applied Islamic Bioethics Discourse.“ *The Muslim World* 101, Nr.1 (2011). Ebenso wie al-Bār ist Padela Mitglied im CILE, daher sind ein persönlicher Austausch oder eine Zusammenarbeit mit al-Bār nicht auszuschließen. Vgl. Research Center for Islamic Legislation and Ethics, „Dr. Aasim Padela.“ Zuletzt geprüft am 11.09.2022, <https://www.cilecenter.org/about-us/our-team/dr-aasim-padela>.

unter Mediziner:innen kein Konsens herrsche, müssten muslimische praktizierende Ärzt:innen zumindest die grundlegenden islamischen Regelungen der eigenen Profession kennen.¹⁶⁷ Hierfür solle ein Lehrplan zu islamischer Jurisprudenz mit medizinischem Schwerpunkt an den medizinischen Hochschulen der islamischen Länder unterrichtet werden. Die graduierten Ärzt:innen sollten anschließend nicht nur in der Lage sein, gemäß den islamischen Regelungen zu praktizieren und ihre Patient:innen entsprechend aufzuklären, sondern auch verstehen können, wie Regelungen für neu auftauchende Fragestellungen von den Rechtsgelehrten definiert werden, und befähigt sein, an den Diskussionen der Gelehrten teilzunehmen.¹⁶⁸

Hierzu stehen sowohl *uṣūl* als auch *furūʿ al-fiqh*¹⁶⁹ auf dem Lehrplan. Bār sieht die Herausforderung, das anspruchsvolle Medizinstudium um Kenntnisse des *fiqh* zu erweitern. Daher sollen sich die zu lernenden *furūʿ* auf alltägliche Probleme in der medizinischen Praxis beschränken. Unter anderem zählt al-Bār Regelungen bezüglich der rituellen Reinigung (*ṭuhr*) und den Umgang mit Unreinheit (*naḡas*) durch menschliche Ausscheidungen auf; weiterhin Bestimmungen, die die Durchführung des Gebets und des Fastens von Kranken regeln. Hierzu zählen Fragen, ob beispielsweise eine Blutabnahme oder -spende während des Fastens oder die Gabe von Medikamenten zulässig ist, in denen Substanzen wie Alkohol oder Schwei-

167 Vgl. Muḥammad ʿAlī al-Bār, „An Outline of a Syllabus in Islamic Medical Jurisprudence.“ *Bulletin of Islamic Medicine* 5 (1988): 35–36. Den gleichen Text veröffentlichte er mit marginalen Hinzufügungen als sechstes Kapitel in seinem Buch *Contemporary Topics in Islamic Medicine*. Vgl. Muḥammad ʿAlī al-Bār, *Contemporary Topics in Islamic Medicine* (Dschidda: Saudi Publishing House, 1995), 55–60. Zu seinem Verständnis des Arztberufes, ethischen Richtlinien und den gemäß al-Bār wichtigsten Grundzügen des *fiqh* für die medizinische Praxis vgl. auch Muḥammad ʿAlī al-Bār und Zuhair Aḥmad as-Subāʿī, *aṭ-Ṭabīb: adabuhu wa-fiqhuhu* (Beirut, Damaskus: Dār aš-šāmīya; Dār al-qalam, 1993).

168 Vgl. al-Bār, „An Outline of a Syllabus in Islamic Medical Jurisprudence“, 35–36.

169 Wörtlich „Verzweigungen“. Der Begriff bezeichnet den angewandten *fiqh*, das heißt die praktische Anwendung der aus den *uṣūl al-fiqh* abgeleiteten Normen. Vgl. ein-führend Rohe, *Das islamische Recht*, 43–44. Zur Entwicklung der *uṣūl al-fiqh* vgl. weiterhin Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 102–49, und Christian Müller, *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam*, *Studies in the History and Culture of the Middle East* 46 (Berlin u. Boston: De Gruyter, 2022), 214–28. Einführend zum *fiqh* als normatives System vgl. Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, *Studies in Islamic Law and Society* 7 (Leiden u.a.: Brill, 1999), 1–76.

negelatine verarbeitet sind. Eine ethische Verpflichtung¹⁷⁰ sieht al-Bār in der Aufklärung rund um In-Vitro-Fertilisation, Schwangerschaft, Rechte des Ungeborenen, Stillen, Schwangerschaftsverhütung, pränatale Diagnostik und die Einschätzung, ob ein Schwangerschaftsabbruch in spezifischen Fällen zulässig wäre oder nicht.¹⁷¹

Die Übersetzung von al-Bārs Monographien in verschiedene Sprachen erweckt den Eindruck, dass er seine Vorstellungen auch in nichtarabischsprachigen islamisch geprägten Ländern verbreiten möchte. Ein Beispiel für dieses Bestreben ist die englische Übersetzung seines populären Buchs *Ḥalq al-insān baina ṭ-ṭibb wa-l-qur’ān* [folgend *Ḥalq al-insān*].¹⁷² Als Grund für diese Entscheidung nennt al-Bār sein Gefühl, dass Medizinstudierende in allen islamisch geprägten Ländern von dem Buch profitieren könnten. Laut al-Bār bestätige das Buch die medizinischen Lehrinhalte zur Embryologie mit den angeführten Koranpassagen und Hadithen.¹⁷³ Den Anspruch, die medizinische Lehre um islamische Jurisprudenz zu erweitern, verfolgt al-Bār auch in neueren Publikationen. Er und seine Co-Autoren sprechen sich dafür aus, islamische Medizinethik zu einem festen Bestandteil des Medizinstudiums innerhalb islamisch geprägter Länder zu machen. Ethik solle nicht nur in einzelnen Vorlesungen thematisiert werden, sondern in Anlehnung an aktuelle Erkenntnisse der Medizindidaktik fest in den gesamten Studienablauf integriert werden.¹⁷⁴

Für die von al-Bār postulierte Notwendigkeit, sich als Mediziner:in in den Grundsätzen des *fiqh* auszukennen, spielt weiterhin sein Verständnis von islamischer Bioethik in Abgrenzung zur westlichen Bioethik eine

170 Den Begriff der religiösen Verpflichtung (*taklīf*) und die Entwicklung des Verpflichtungsgedankens im Islam hat Norbert Oberauer nachgezeichnet. Zur ethisch-rechtlichen Dimension der Verpflichtungskonzepte und dem Verhältnis zwischen Spezialisten und Laien vgl. Norbert Oberauer, *Religiöse Verpflichtung im Islam: Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension*, Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 18 (Würzburg: Ergon, 2004), insbesondere 279–305.

171 Vgl. al-Bār, „An Outline of a Syllabus in Islamic Medical Jurisprudence“, 36–38.

172 Auf Englisch erschien es unter dem Titel Muḥammad ‘Alī al-Bār, *Human Development as Revealed in the Holy Quran and Hadith: The Creation of Man Between Medicine and the Quran*, 5. Aufl. (Dammam u.a.: Saudi Publishing & Distributing House, 2002).

173 Vgl. ebd., 9–10.

174 Vgl. Muḥammad ‘Alī al-Bār, Hassan Chamsi-Pasha und Majed Chamsi-Pasha, „Teaching Islamic Medical Ethics.“ Zuletzt geprüft am 18.08.2022, <https://www.mededpublish.org/articles/5-145,2-4>.

wichtige Rolle. Die islamische Bioethik versteht al-Bār als eine parallel bestehende Wissensform neben westlicher Bioethik, da erstere neben philosophischen Traditionen auf religiösen Texten basiere.¹⁷⁵ Die Moral der islamischen Bioethik habe folglich eine religiöse Basis und sei von der Überzeugung geprägt, dass Gott die Kategorien „richtig“ und „falsch“ definiert. Westliche Bioethik sei stattdessen eine Prinzipienethik, das heißt eine rein philosophische Wissenschaft, die sich auf Vernunft und Erfahrung berufe.¹⁷⁶

Den entscheidenden Unterschied sehen er und sein Co-Autor Chamsi-Pasha in dem Grad der Entscheidungsautonomie der Patient:innen. Westliche Bioethik beschreiben sie als auf die individuellen Rechte der Patient:innen fokussierte Ethik. Den Patient:innen obliege die alleinige Entscheidungsgewalt über jegliche medizinische Maßnahme an ihrem Körper. Diese westliche Autonomie schaffe eine abzulehnende Distanz zwischen der behandelnden Person und dem oder der Patient:in.¹⁷⁷ Die Autoren schreiben, „im Islam“ hingegen bestimmten die von Gott gegeben Regeln die Entscheidungsgewalt über den Körper, der mehr als Leihgabe denn als individueller Besitz verstanden werden müsse.¹⁷⁸ Insofern erweitert sich gemäß al-Bār und Chamsi-Pasha die Rolle der behandelnden Ärzt:innen gegenüber ihren Patient:innen: Sie dienen nicht nur als aufklärende Informant:innen, sondern erheben Anspruch auf Mitspracherecht in der Entscheidungsfindung über die durchzuführende Behandlung. Vor dem Hintergrund der islamischen Lehre bestehe ihre Aufgabe darin, die Patient:innen zu instruieren und die Behandlung entsprechend auszurichten.¹⁷⁹ Als Leitfaden für medizinische Praktiker:innen sollten gemäß al-Bār die

175 Die Autoren al-Bār und Chamsi-Pasha nennen neben dem Koran und den prophetischen Hadithen nur „die Lehren vieler weiterer muslimischer Gelehrter“. Vgl. al-Bār und Chamsi-Pasha, „Western and Islamic Bioethics“, 9.

176 Vgl. ebd., 8–9. Sie beziehen sich auf die von Tom Beauchamp und James Childress entwickelte Prinzipienethik, dessen vier Grundprinzipien Respekt vor der Autonomie des Patienten, Schadensvermeidung, Fürsorge und Gerechtigkeit sind. Vgl. Tom Beauchamp und James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 3. Aufl. (New York u.a.: Oxford University Press, 1989).

Demgegenüber stehe eine islamische Bioethik, wie sie Padela zusammenfasste: Vgl. Aasim Padela, „Islamic Medical Ethics: A Primer.“ *Bioethics* 21, Nr. 3 (2007).

177 Vgl. al-Bār und Chamsi-Pasha, „Western and Islamic Bioethics“, 9.

178 Vgl. ebd., 9–10. In ihrer ethnographischen Studie hat Sherine Hamdy anhand der ägyptischen Debatte um Organtransplantationen untersucht, wie religiöses und medizinisches Wissen bioethische Überlegungen und medizinische Praxis beeinflussen. Vgl. Hamdy, *Our Bodies Belong to God*.

179 Vgl. al-Bār und Chamsi-Pasha, „Western and Islamic Bioethics“, 10.

Mehrheitsmeinungen der Rechtsfindungsgremien dienen. Bār impliziert, dass in den medizinischen Curricula stets die jeweilige Mehrheitsmeinung der Gremien unterrichtet und dann folglich in der Praxis angewandt würde.

Insgesamt bleibt al-Bārs Verhältnis zum *fiqh* unklar. Folglich kann seine Vorstellung der zugrundeliegenden Arbeitsweisen und die Methodik eines medizinisch relevanten *fiqh* hier nicht beantwortet werden. Ebenso bleibt hypothetisch, welche Voraussetzungen Mediziner:innen gemäß al-Bār konkret brauchen, um islamisch rechtsverbindliche Entscheidungen treffen zu können. Die Ausführungen al-Bārs interpretiere ich indes so, dass seiner Vorstellung nach praktizierende Ärzt:innen islamisches Recht durchsetzen können. Gemäß einer solchen Auffassung ist es folgerichtig, dass Mediziner:innen im *fiqh* geschult sind, um diese Funktion angemessen ausführen zu können. Bār erweckt den Eindruck, die Mediziner:innen fungierten als Vertreter:innen Gottes mit der wichtigen Aufgabe, dafür zu sorgen, dass der göttliche Wille in Bezug auf den menschlichen Körper erfüllt werde. Islamische Ärzt:innen sind demnach Personen, die stellvertretend für Gott dessen Rechte am menschlichen Körper vertreten. Die ärztliche Aufklärung umfasst folglich nicht nur die Unterrichtung über die Art der Erkrankung und die Diagnostik, sondern erweitert sich um den Aspekt einer religionsgebundenen Entscheidungsfindung, das heißt um eine islamrechtliche Komponente, die zuvor ausschließlich in den Händen der Rechtsgelehrten lag. Ein solches Aufgabenprofil provoziert eine Debatte um die Autorität des medizinischen Personals und der Frage, ob und wenn ja, in welcher Form, es paternalistisch gegenüber den Patient:innen auftreten solle.

Eine solche personelle Erweiterung der islamischen Rechtsgelehrsamkeit durch islamische Mediziner:innen wirft außerdem die grundsätzliche Frage auf, wem religiöse Autorität obliegt. Gemäß den Ausführungen al-Bārs wird die islamische Bioethik, die er als Erweiterung der Scharia versteht¹⁸⁰, zu großen Teilen aus dem Aufgabengebiet der Rechtsgelehrten ausgelagert. Islamische Mediziner:innen stellen demnach eine Diversifikation religiöser Autorität neben den *‘ulamā’* dar. Weiterhin stellt die Integration der Lehre des *fiqh* in das Medizinstudium eine Pluralisierung im Gefüge des islamrechtlichen Wissens dar, dessen Erwerb folglich weniger an die entsprechenden Bildungsinstitutionen und -strukturen gebunden wäre. Die Folge dieses Prozesses der Ablösung könnte mit einem Bedeutungsverlust

180 Vgl. al-Bār und Chamsi-Pasha, „Western and Islamic Bioethics“, 9.

des Berufsstandes der Rechtsgelehrten und ihrer Traditionen einhergehen. Laut Ghaly äußerten einige Gelehrte die Sorge, dass sich Laien bereits vermehrt an Mediziner:innen statt an Rechtsgelehrte wenden würden, um eine islamrechtliche Sichtweise zu medizinischen Themen zu erfragen.¹⁸¹

Der von al-Bār präsentierte Ansatz mag als zeitgemäße Entwicklung hin zu einer Diversifikation von Autorität und Spezialisierung von Wissen gewertet werden. Gleichzeitig birgt er die Gefahr einer Reduktion der religiösen Meinungspluralität. Wenn sich medizinische Praktiker:innen an den Beschlüssen und Empfehlungen der Gremien orientieren, gewinnt somit die Zusammensetzung der vortragenden und diskutierenden Personen an Bedeutung. Insofern muss diskutiert werden, in wie weit die Empfehlungen der Gremien als islamische Mehrheitsmeinungen angesehen werden können.

Der Anspruch an das Profil des islamischen Arztes machte die Anpassung des *fiqh* an die medizinische Praxis notwendig, ohne die Kompetenzen der Rechtsgelehrten offen in Frage zu stellen. Der Umgang al-Bārs mit religiösem und embryologischem Wissen zur Embryogenese dokumentiert den Versuch, beiden Wissensbereichen im Hinblick auf die eigenen Interessen Rechnung zu tragen.

2.2 Die Harmonisierung der Kompetenzen durch die Kombination biologisch und religiös begründeter Entwicklungsschritte des Ungeborenen

Die Darstellungen al-Bārs zur embryonalen Entwicklung sind vor dem Hintergrund der Diskussionen um den menschlichen Lebensbeginn innerhalb der Rechtsfindungsgremien zu sehen. Um den Zeitpunkt des Lebensbeginns zu bestimmen, wurden dort die Stadien embryonaler Entwicklung gemäß dem koranischen Text und die Länge dieser Stadien gemäß den Interpretationen des Ibn Mas‘ūd- und des Ḥudāifa-Hadith diskutiert. Entsprechend der einleitend erwähnten Aufgabenteilung im kollektiven *iğtihād*, kommt al-Bār in seiner Rolle als medizinischer Fachberater die Aufgabe zu, embryonale Entwicklungsschritte aus medizinischer Perspektive zu präsentieren und seine fachliche Sicht auf den Lebensbeginn zu geben. Diese Informationen sollen den Rechtsgelehrten in ihrer Bewertung

181 Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 306.

verschiedener rechtlicher Problemstellungen helfen.¹⁸² Aufgrund al-Bārs Selbstverständnis als islamischer Arzt integriert er sein Verständnis der entsprechenden Koranpassagen vor dem Hintergrund seiner medizinischen Kenntnisse in seine Überlegungen. So ist es zu erklären, dass er sich im Hinblick auf den Zeitpunkt der Beseelung an der Mehrheitsmeinung der Koran- und Hadithinterpretationen der Rechtsgelehrten orientiert: Demnach erfolgt die Beseelung am 120. Tag nach der Befruchtung der Eizelle und markiert den Beginn des menschlichen Lebens des Ungeborenen.

Basierend auf der Einordnung al-Bārs als islamischer Arzt stelle ich die Hypothese auf, dass al-Bārs Interpretation nicht als alternative Auslegung verstanden werden sollte, sondern vielmehr als unterstützende Verteidigung der 120-Tage-Position mithilfe der modernen Medizin. Bār bekräftigt die 120-Tage-Position aus medizinischer Sicht, *weil* es die Mehrheitsmeinung der Rechtsgelehrten ist, deren Autorität im *fiqh* er grundsätzlich respektiert. Seine Deutung des koranischen Textes vor dem Hintergrund der Embryologie ist eine Anerkennung der Interessen- und Wertpräferenzen von Rechtsgelehrten, die ihm Akzeptanz und Legitimität verschafft. In dem Spannungsfeld der Frage um den menschlichen Lebensbeginn findet al-Bār die „maximal robuste Lösung“,¹⁸³ das heißt die medizinisch basierte Argumentation, die am besten in die Mehrheitsmeinung des *fiqh* passt. Gleichzeitig ist eine Festlegung des Lebensbeginns am 120. Tag auch im medizinischen Interesse al-Bārs, der Klarheit über rechtliche Regelungen der medizinischen Praxis fordert und eine Frist von 120 Tagen aufgrund weitreichender diagnostischer Möglichkeiten befürwortet.

Die Ausrichtung an der Mehrheitsmeinung der Rechtsgelehrten in den Rechtsfindungsgremien zeigt sich insbesondere an al-Bārs Umgang mit der Beseelung des Ungeborenen. In den Diskussionen innerhalb der Gremien um die Definition des menschlichen Lebensbeginns wird dieser mehrheitlich mit dem Zeitpunkt der Beseelung gleichgesetzt. Bār folgt dieser Meinung und macht den Beseelungszeitpunkt am 120. Tag zum Ausgangspunkt seiner Argumentation zum Ablauf der embryonalen Entwicklung. Die Beseelung zum zeitlichen Fixpunkt innerhalb eines medizinischen Erklärungsversuchs des koranischen Texts zu machen, erfordert Modifizierungen an der originären 120-Tage-Position der Rechtsgelehrten, damit al-Bār

182 Vgl. exemplarisch Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 300–310, und Gad Makhoul, *Das Konzept des kollektiven iğtihād*, 75.

183 S. Martin Carrier, Wolfgang Krohn und Peter Weingart, „Experten und Expertise.“ In *Nachrichten aus der Wissensgesellschaft*, 301.

medizinisches und religiöses Wissen widerspruchsfrei darlegen kann. Um die zeitlichen Angaben des Ibn Mas‘ūd-Hadith mit einer medizinisch korrekten Argumentation verknüpfen zu können, ignoriert al-Bār die zugrundeliegende Kalkulation von dreimal 40 Tagen, die jeweils auf das *nutfā*-, das *‘alaqa*- und das *mudḡa*-Stadium fallen. Dieses Vorgehen wird weder von al-Bār noch von anderen Diskussionsteilnehmer:innen explizit erwähnt. Es entsteht daher der Eindruck, lediglich die Hauptaussage al-Bārs „die Beseeung erfolgt am 120. Tag der Befruchtung“, sei relevant für die Bewertung seiner Aussagen gewesen. Die Fragen nach der „korrekten“ Hadith-Variante sowie nach der Länge der Stadien ignoriert al-Bār zwar nicht, platziert sie jedoch auch nicht als entscheidendes Element seiner Argumentation.

Bār stellt seine Erläuterungen der embryonalen Entwicklung nicht einheitlich dar. Die abweichenden Details erläutere ich der folgenden Darstellung seiner Schemata. Einen Überblick über die embryonalen Entwicklungsschritte sowie die von ihm jeweils zugeordneten koranischen Entsprechungen legt al-Bār in mehreren Monographien dar. Dazu zählen insbesondere *Ḥalq al-insān baina ṭ-ṭibb wa-l-qur‘ān*, *al-Waḡīz fī ‘ilm al-aḡinna al-qur‘ānī* (folgend *al-Waḡīz*), *Human Development as Revealed in the Holy Quran and Hadith* (folgend *Human Development*), *Contemporary Topics in Islamic Medicine* (folgend *Contemporary Topics*) und *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective* (folgend *Contemporary Bioethics*). Die Kernbotschaften finden sich darüber hinaus in zahlreichen weiteren Publikationen.¹⁸⁴ In seinen Ausführungen orientiert sich al-Bār an den koranischen Termini und definiert ausgehend von zahlreichen Koranversen, darunter Q. 23:12-14, Q. 22:5 und Q. 75:37-39¹⁸⁵, sieben Stadien embryonaler Entwicklung.

Innerhalb seiner weit beachteten Monographie *Ḥalq al-insān* definiert er zwei leicht abweichende Abfolgen¹⁸⁶: Zunächst nennt er die Stadien *nutfā*,

184 Vgl. exemplarisch Muḥammad ‘Alī al-Bār, „An Islamic View on Contraception and Abortion.“ *Journal of the Indian Medical Association* 21 (1989) und Muḥammad ‘Alī al-Bār, „Counselling About Genetic Disease: An Islamic Perspective.“ *Eastern Mediterranean Health Journal* 5, Nr. 6 (1999).

185 Vgl. exemplarisch Muḥammad ‘Alī al-Bār, *Ḥalq al-insān baina ṭ-ṭibb wa-l-qur‘ān*, 4. Aufl. (Dschidda: al-Dār as-sa‘ūdīya, 1983), 201 und 366.

186 Auf die Abweichungen in *Ḥalq al-insān* hat bereits Eich aufmerksam gemacht: Vgl. Thomas Eich, „Decision-Making Processes.“ In *Muslim Medical Ethics*, 66–7, und Thomas Eich, *Islam und Bioethik: Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*, Heceas: Aktuelle Debatte 1 (Wiesbaden: Reichert, 2005), 31–33.

‘*alaqa*, *mudḡa muḥallaqa wa-ḡair muḥallaqa* [geformte und ungeformte *mudḡa*], *‘izām* [Knochen], *laḥm* [Fleisch], *at-taswiya*¹⁸⁷ *wa-t-taṣwīr* (*ḥalq āḥar*) *wa-t-ta’dīl* [wörtl. die Glättung, die Formung (ein anderes Wesen) und die Streckung]¹⁸⁸ und *naḥḥ ar-rūḥ* [die Einhauchung der Seele].¹⁸⁹ Wenige Seiten später nennt er folgende Stadien: *nutfā*, *‘alaqa*, *mudḡa*, *al-‘izām wa-l-‘aḍalāt* [Knochen und Muskeln]¹⁹⁰, *at-taṣwīr*, *at-taswiya wa-t-ta’dīl* und *naḥḥ ar-rūḥ*. Auffällig ist, dass er in der ersten Version das Stadium des *ḥalq āḥar* nicht mit der Beseelung gleichsetzt, sondern *ḥalq āḥar* und *naḥḥ ar-rūḥ* als getrennte Stadien nennt. Ob er diese Unterscheidung auch in der zweiten Version trifft, wird nicht ersichtlich, da der Terminus *ḥalq āḥar* keinem der aufgezählten Stadien zugeordnet wird.¹⁹¹

Eine nochmals leicht abgewandelte Abfolge präsentiert al-Bār in dem Nachfolgewerk *al-Waḡīz*, das laut eigener Aussage von al-Bār eine vereinfachte, leichter zugängliche Zusammenfassung von *Ḥalq al-insān* ist. Die dort aufgezählten Stufen menschlicher Entwicklung lauten: *sulāla min ṭīn* [ein Stück Lehm]¹⁹²; *nutfā*; *‘alaqa*; *mudḡa*; *‘izām* [Knochen]; *yaksū al-‘izām* [das Bedecken der Knochen]; *ḥalq āḥar wa-yataḍammanu at-taṣwīr wa-t-taswiya wa-naḥḥ ar-rūḥ* [Erschaffung als anderes Wesen, Ausprägung individueller Merkmale, Herstellung von Proportionen und Einhauchung der Seele].¹⁹³ In dieser Aufzählung sind *ḥalq āḥar*, *at-taṣwīr*, *at-taswiya* und *naḥḥ ar-rūḥ* Entwicklungsschritte, die nur noch ein gemeinsames Stadium darstellen. In der englischen Übersetzung von *Ḥalq al-insān*, *Human Development*, verkürzt al-Bār seinen Originaltext auf weniger als ein Drittel. Im Zuge dessen vereinfacht er seine Erklärungen. So werden die Stadien

187 Der Terminus *at-taswiya* findet sich in Q. 32:9, in dem die Einhauchung der Seele thematisiert wird.

188 Die Stadien *at-taṣwīr*, *at-taswiya* und *at-ta’dīl* sind als Herstellung von Proportionen und Ausprägung individueller Merkmale des Embryos zu verstehen.

189 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 366. Die Ausdrücke *at-taswiya*, *at-taṣwīr* und *at-ta’dīl* stammen aus der Sure 3, *Āl ‘imrān*. Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 372.

190 Die Muskeln (*aḍalāt*) ersetzen das *laḥm*-Stadium. Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 352.

191 In späteren Veröffentlichungen folgt er der Verknüpfung der Beseelung mit dem Stadium *ḥalq āḥar*: vgl. exemplarisch al-Bār, *Contemporary Topics*, 133–34, und al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 165.

192 Die Schaffung des Menschen aus Lehm bezeichnet lediglich den Beginn der Schöpfung, das heißt, die Schaffung Adams. Diese Stufe wird der Vollständigkeit halber aufgezählt. Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 244. Zu Adam vgl. Johannes Pedersen, „Adam.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 1, hrsg. v. Hamilton A. R. Gibb et al. (Leiden u. London: Brill, 1960), 176–178, und Roberto Tottoli, „Adam.“ In Fleet et al., *Encyclopaedia of Islam THREE*.

193 Vgl. al-Bār, *al-Waḡīz*, 9.

embryonaler Entwicklung kondensiert als *nutfā*, *‘alaqa*, *mudḡa*, Knochen, Fleisch und anschließende Beseelung beschrieben.¹⁹⁴

In der zweitgenannten Abfolge der aus dem Koran abgeleiteten embryonalen Stadien in *Ḥalq al-insān* fügte al-Bār, mit Ausnahme des Beseelungsstadiums, in Klammern hinter dem jeweiligen Stadium den entsprechenden Zeitraum ein. Daraus wird ersichtlich, dass *nutfā*-, *‘alaqa*- und *mudḡa*-Stadium gemäß al-Bār innerhalb der ersten vier Wochen nach der Befruchtung der Eizelle ablaufen. Die Entwicklung der Knochen und Muskeln, die Ausprägung individueller Merkmale sowie die Herstellung von Proportionen finden innerhalb der fünften bis siebten Schwangerschaftswoche statt, das heißt innerhalb der ersten 40–42 Tage nach der Befruchtung. Anschließend folgt die Beseelung des Fötus am 120. Tag.¹⁹⁵ Während es in der erwähnten Abfolge aus *Ḥalq al-insān* so formuliert ist, dass anschließend an die Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* auch das *‘izām*- und *laḥm*-Stadium innerhalb der ersten 40 bis 42 Tage ablaufen, klingt es in *Human Development* vielmehr so, als dass lediglich *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* in diesem Zeitraum abgeschlossen werden und erst anschließend das *‘izām*- und *laḥm*-Stadium folgen.¹⁹⁶ Diese Sichtweise verstärkt sich an anderer Stelle in *Human Development*, wo al-Bār angibt, das *mudḡa*-Stadium erstrecke sich von der vierten bis zur achten Schwangerschaftswoche.¹⁹⁷

Auffällig ist, dass al-Bār in seinen frühen, arabischsprachigen Publikationen den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante von Muslim inklusive der Ausdrücke *fī ḡālīka* und *miṭla ḡālīka* zitiert. Er weist darauf hin, dass der Hadith bei Muslim und bei al-Buḡārī tradiert ist, erläutert seine Wahl der von ihm zitierten Variante indes nicht.¹⁹⁸ Aus seiner englischen Übersetzung des Ibn Mas‘ūd-Hadith wird nicht deutlich, welche Variante er zitiert.¹⁹⁹ Lediglich in *Ḥalq al-insān* äußert sich al-Bār explizit zu seiner Meinung bezüglich der Hadith-Varianten und erläutert die 40-Tage- und die 120-Tage-Position.²⁰⁰ Im Vorwort von *Ḥalq al-insān* legt al-Bār offen, dass ihn sein Freund (*al-aḥ wa-ṣ-ṣaḡīq*) ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī in lan-

194 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 11–12.

195 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 376.

196 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 11–12.

197 Vgl. ebd., 74.

198 Vgl. al-Bār, *al-Waḡīz*, 39, und al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 395–96.

199 In al-Bār, *Human Development*, 61; 73–74; 89; 91 erläutert al-Bār hingegen in Bezug auf die Variante von Muslim, dass der Engel nach 40 oder 42 Tagen zu dem Ungeborenen käme.

200 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 396–405.

gen Diskussionen von der Korrektheit des Hadith in der Variante von Muslim überzeugt habe.²⁰¹ Neben den offensichtlichen Zeitangaben für die drei Stadien in den jeweiligen Kapiteln adressiert al-Bār erst am Ende seiner Ausführungen zur embryonalen Entwicklung das Problem der unterschiedlichen Zeitangaben und der daraus resultierenden Meinungen. Sein wichtigstes Argument lautet, dass die am Anfang des Ibn Mas‘ūd-Hadith erwähnte Erschaffung jedes Menschen durch ein Zusammenbringen (ğ-m-) im Leib der Mutter die drei Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* umfasse. Der Ausdruck „zusammengebracht werden“ beschreibe den gesamten Ablauf dieser Stadien und dauere 40 Tage, wie es der Ibn Mas‘ūd-Hadith und der Ḥuḍaifa-Hadith bestätigen würden.²⁰² Auf seine Ansicht, dass der Lebensbeginn und der Beseelungszeitraum am 120. Tag stattfinden, haben die Interpretationen zur Länge der drei Stadien gemäß der unterschiedlichen Varianten des Ibn Mas‘ūd-Hadith keinen Einfluss.

Seine Interpretation der embryonalen Entwicklung begründet al-Bār, indem er die Kongruenz zwischen religiösem und embryologischem Wissen aufzeigt und die Korrektheit seiner Interpretation der Offenbarungstexte mit der Embryologie rechtfertigt. Zunächst unterstreicht al-Bār seine Argumentation, indem er den Zeitraum von 40 Tagen mit der Organogenese (das Entstehen aller wichtigen Organe und Organsysteme) des Embryos verbindet. Die Organogenese verlaufe zwischen der vierten und der achten Schwangerschaftswoche. Ihren Höhepunkt habe diese Entwicklung laut al-Bār am 42. Tag, das heißt in der sechsten Schwangerschaftswoche nach der Befruchtung. In diesem Zeitraum werden beispielsweise die Anlagen für das Hör- und Sehvermögen, für die Knochen, das (Muskel-) Fleisch und die Haut gebildet.²⁰³ Dieser Übergang der Organogenese werde gemäß al-Bār in Q. 22:5 mit dem Ausdruck *mudḡa muḥallaqa wa-ğair muḥallaqa* beschrieben.²⁰⁴ Diese biologischen Tatsachen werden laut al-Bār nicht nur im Koran, sondern auch in den Hadithen veranschaulicht. Er führt den Ḥuḍaifa-Hadith an, in dem es heißt, dass ein Engel kommt, sobald 42 Nächte über der *nutfā* vergangen sind und die *nutfā* formt, ihr Hören,

201 Vgl. ebd., 7–8.

202 Vgl. ebd., 399–400, und al-Bār, *al-Wağīz*, 55. Bār bezieht sich für diese Aussage auf Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (gest. 1448), ich konnte diese Aussage im Original jedoch nicht nachvollziehen. Vgl. Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī, *Fatḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Buḥārī* Bd. 11 (Kairo: Dār al-bayān li-t-turāt, 1986), ediert von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb, 488–90.

203 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 403–4, und al-Bār, *Human Development*, 74.

204 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 73–74.

Sehen, Haut, Fleisch und Knochen verschafft. Bār erklärt, dass der Hadith die Abläufe der Organogenese inhaltlich und zeitlich beschreibe.²⁰⁵

Neben der Übereinstimmung der zeitlichen Angaben erklärt al-Bār weiterhin die biologische Korrektheit der koranischen Termini. Die für diese Arbeit relevantesten sind erstens die *nutfā*, die al-Bār in männlich und weiblich unterteilt und die die jeweiligen Gameten – Spermium und Eizelle – darstellen. Die in Q. 72:2 erwähnte *nutfā amšāğ* („gemischter Tropfen“) beschreibe folglich die Zygote (befruchtete Eizelle).²⁰⁶ Wesentlich ist zweitens die *‘alaqa*, die etwas sei, das sich an etwas anderem festhalte oder anhänge.²⁰⁷ Daher beschreibe der Ausdruck die Nidation (Einnistung) der Blastozyste in die Gebärmutterschleimhaut zwischen dem fünften und sechsten Tag nach der Befruchtung.²⁰⁸ Laut al-Bār seien sich „alle Ärzte“, darunter Maurice Bucaille, über diese Bedeutung einig.²⁰⁹ In mehreren Arbeiten erläutert al-Bār den embryologischen Bezug der verschiedenen linguistischen Bedeutungen der Wurzel *‘l-q*. Darunter findet sich in *al-Wağīz* auch die Definition eines „blutsaugenden Egels, der im Wasser lebt (*dūda fī l-mā’ tamaššu ad-dam*)“.²¹⁰ Diese Bedeutung verbindet al-Bār lediglich in *Human Development* mit dem Embryo, wo er diesen als ein egelartiges Objekt darstellt. Die Bedeutung dieser Definition relativiert er jedoch anschließend.²¹¹ Auch in späteren Publikationen al-Bārs taucht der Egelvergleich nicht mehr auf. Drittens vergleicht er die *mudğā* mit einem Stück gekautem Fleisch, in dem die Zahnabdrücke eines menschlichen Gebisses den Somiten²¹² ähneln, und unterstreicht diesen Vergleich mit entsprechen-

205 Vgl. ebd., 74.

206 Vgl. ebd., 13–15 und 24–25.

207 Vgl. ebd., 63, und al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 203.

208 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 204–5; 211–231. Ebenso al-Bār, *al-Wağīz*, 31–34, und al-Bār, *Human Development*, 63–68.

209 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 202, und al-Bār, *al-Wağīz*, 32. Weiterhin erwähnt al-Bār, dass er Bucaille mehrmals getroffen habe. Bucailles Buch *The Bible, the Qur’an and Science* lobt er als wegweisendes Buch des *iğāz ‘ilmī*. Gleichzeitig betont er, dass Bucailles Ausführungen zu den Hadithen fehlerhaft seien. Dies führt al-Bār darauf zurück, dass Bucaille nur eine englischsprachige Version des *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* vorgelegen habe. Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 385–86.

210 Vgl. al-Bār, *al-Wağīz*, 32. Auf die Bedeutung des Vergleichs der *‘alaqa* mit einem Egel gehe ich in Kapitel 4 und 5 genauer ein.

211 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 21 und 63.

212 Die Somiten sind die in der Entwicklung von Wirbeltieren vorübergehend auftretenden Ursegmente. Diese differenzieren sich im Verlauf der Embryogenese in zwei Segmente, aus denen sich unter anderem Teile des Achsenskeletts sowie die Rumpf- und Gliedmaßenmuskulatur entwickeln.

den Abbildungen.²¹³ Bei der Übersetzung der *mudḡa* als einen zerkauten Klumpen bezieht sich al-Bār erneut auf Bucaille. Er verweist weiterhin auf den zum Islam konvertierten österreichisch-jüdischen Journalisten und Intellektuellen Muhammad Asad (1900-1992, geb. als Leopold Weiss), der *mudḡa* ebenfalls als zerkauten Klumpen übersetzt haben soll.²¹⁴ Woher al-Bār diese Information nimmt, ist nicht nachvollziehbar. Sowohl in der englischsprachigen Koranübersetzung Asads als auch in der deutschsprachigen Ausgabe wird *mudḡa* als „embryonaler Klumpen“ übersetzt.²¹⁵

Bis hierhin kann also festgehalten werden, dass al-Bār in der Mehrheit seiner Publikationen die 40-Tage-Position vertritt, da so die Gleichsetzung der *nutfa* mit den Gameten, der *‘alaqa* mit der Blastozyste und der *mudḡa* mit dem Embryo während der Organogenese eine biologisch korrekte Zeiteinteilung ermöglicht. Allerdings stellt al-Bār die Frage nach den Positionen und den Längen der einzelnen Stadien nicht ins Zentrum seiner Überlegungen. In anderen Worten stellt er nicht die Frage, ob *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* in 40 oder 120 Tagen ablaufen, sondern erklärt unabhängig von diesen Berechnungen den 120. Tag zum Beseelungszeitpunkt. Folglich ergibt sich ein Vereinbarkeitsproblem: Da die Stadien *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* unter 40 Tagen zusammengefasst wurden, müsste nach den beiden „klassischen“ Auslegungen und Kalkulationen des Ibn Mas‘ūd-Hadith die Beseelung anschließend erfolgen. Der Annahme einer Beseelung am 120. Tag liegt die Kalkulation von dreimal 40 Tagen für jedes der drei Stadien zugrunde. Bār behält die Gesamtaussage von 120 Tagen des Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante von al-Buḥārī bei.²¹⁶ Aufgrund der besseren biologischen Vereinbarkeit orientiert er sich für den Ablauf der Stadien *nutfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* hingegen an der 40-Tage-Variante von Muslim.²¹⁷ Diesen Umstand thematisiert al-Bār allerdings nicht.

213 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 71–78, und al-Bār, *al-Waḡīz*, 39.

214 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 71.

215 Vgl. Muhammad Asad, *The Message of the Qur‘ān: Translated and Explained* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 520, und Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran: Übersetzung und Kommentar* (Düsseldorf: Patmos, 2009), 654. Zu Leben und Werk Asads vgl. Günther Windhager, *Leopold Weiss alias Muhammad Asad: Von Galizien nach Arabien 1900-1927*, 2. Aufl. (Wien: Böhlau, 2003), und Dominik Schlosser, *Lebensgesetz und Vergemeinschaftungsform: Muḥammad Asad (1900-1992) und sein Islamverständnis*, Bonner Islamstudien 32 (Berlin: EB, 2015).

216 Vgl. Eich, *Islam und Bioethik*, 32.

217 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 202.

Dieser Modifikation muss sich al-Bār bewusst gewesen sein, da er erklärt, dass es aufgrund der unterschiedlichen Varianten zwei Gelehrteninterpretationen des Ibn Mas‘ūd-Hadith vorliegen und er deutlich sagt, dass in der 40- und in der 120-Tage-Position der Beseelungszeitpunkt am oder um den jeweils letzten Tag der beiden genannten Zeiträume datiert wird.²¹⁸ Ausnahmen von al-Bārs Präferenz für die 40-Tage-Variante des Hadith bilden einige Publikationen seit den 2010er Jahren. Hierzu zählen das von al-Bār gemeinsam mit Chamsi-Pasha veröffentlichte und international beachtete Buch *Contemporary Bioethics* von 2015 sowie al-Bārs aktuellste Veröffentlichung zu Abtreibungsbestimmungen der schafiitischen Rechtschule.²¹⁹ In ersterem zitieren die Autoren die 120-Tage-Interpretation des Ibn Mas‘ūd-Hadith.²²⁰ In zweiterem schreibt al-Bār, dass die Rechtsgelehrten von einer Zeitspanne von jeweils 40 Tagen für die Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍḡa* ausgehen. Weiterhin erklärt er, dass das *‘alaqa*-Stadium die Organogenese umfasse und vom 41. bis zum 80. Tag andauere. Die Organogenese bezeichnet er nicht mehr als *yug̣ma‘u al-ḥalq*, sondern als *at-taḥlīq*.²²¹ Diese Darstellung ist eine einmalige Position von al-Bār zur Organogenese.

Durch die Analyse von al-Bārs Darstellungen embryonaler Entwicklungsprozesse gehe ich davon aus, dass er den Beginn des menschlichen Lebens am 120. Tag nach der Befruchtung als islamrechtliche Mehrheitsmeinung aus medizinischer Perspektive bestärkt. Gleichzeitig konnte durch die detaillierte Auswertung seiner Äußerungen belegt werden, dass al-Bār aus dem Koran und den Hadithen abgeleitete Aussagen selektiv neu zusammensetzt, um die Plausibilität seiner Darstellungen herzustellen. Daran zeigt sich außerdem, dass die zeitgenössische islamische Bioethik mehr umfasst als die Erweiterung des *fiqh* um moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Vielmehr deutet al-Bārs Ansatz auf eine Entkoppelung der Frage nach dem Lebensbeginn von der Kalkulation, wie lange die Stadien

218 Vgl. exemplarisch ebd., 398–400. Ähnlich in al-Bār, *Human Development*, 136–37.

219 Vgl. Muḥammad ‘Alī al-Bār, „Abortion: Shafī‘i Perspective.“ In *Abortion: Global Positions and Practices, Religious and Legal Perspectives*, hrsg. v. Alireza Bagheri (Cham: Springer International, 2021).

220 Vgl. al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 165. Ebenso in al-Bār, „Human Cloning, Stem Cell Research“, 838, wo sich al-Bār explizit auf den Ibn Mas‘ūd-Hadith im *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* bezieht.

221 Vgl. Muḥammad ‘Alī al-Bār, „Abortion.“ In *Abortion*, 150–1. In al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 165–66, bleiben die Autoren bei der bisherigen Schilderung al-Bārs, dass die Organogenese von der vierten bis zur achten Schwangerschaftswoche (entspricht dem 28. bis 56. Tag nach der Befruchtung) ablaufe und ihren Höhepunkt am 42. Tag habe.

nutfā, *‘alaqa* und *mudḡa* jeweils andauern, hin. Die Motivation für diese Herangehensweise liegt in der medizinischen Praxis begründet, wie im folgenden Abschnitt deutlich wird.

2.3 Der fiqh in der medizinischen Praxis: Die Bedeutung des Beseelungszeitpunkts für die islamrechtliche Einordnung von Schwangerschaftsabbrüchen

Zwar sei das Wissen um die Seele und den Zeitpunkt ihrer Einhauchung eine Sache Gottes²²², dennoch betont al-Bār, dass aufgrund der islamrechtlichen Bedeutung des Beseelungszeitpunktes dieser für praktizierende Mediziner:innen von hoher Relevanz sei. Aufgrund dessen wünscht er sich Klarheit in dieser Frage, insbesondere bezüglich der Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen.²²³ Die Bestimmung des Beseelungszeitpunktes überlässt er denjenigen Gelehrten, deren Meinung vom 120. Tag als Beseelungszeitpunkt al-Bār folgt. Somit sind der Zeitpunkt der Beseelung und dessen Gleichsetzung mit dem Stadium des *ḥalq āḥar* sowie des menschlichen Lebensbeginns die Fixpunkte, an denen er seine Erklärungen ausrichtet.

Aus seiner biomedizinischen Sicht erklärt al-Bār, dass der Embryo ab dem Zeitpunkt der Befruchtung zwar als „lebendig“ angesehen werden könne, ihm gemäß des islamischen Rechts jedoch vor der Beseelung nicht der Status eines menschlichen Lebewesens zugestanden werde.²²⁴ Diese Einschätzung verteidigt er damit, dass zu diesem frühen Zeitpunkt keine Anzeichen menschlichen Lebens vorhanden seien, und er weist die Defini-

222 Vgl. al-Bār, *al-Waḡīz*, 56, und al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 139–40.

223 al-Bār, *al-Waḡīz*, 57–61. Für einen Überblick über die religiösen, rechtlichen und ethischen Diskussionen vgl. Donna L. Bowen, „Contemporary Muslim Ethics of Abortion.“ In Brockopp, *Islamic Ethics of Life*, 51–80.

224 Obwohl al-Bār wie oben beschrieben die Meinung, menschliches Leben beginne ab dem Zeitpunkt der Befruchtung, ablehnt, bezeichnet er in *Contemporary Topics* die Verwendung eines Intrauterinpeessars („Spirale“) als frühen Schwangerschaftsabbruch. Eine andere Meinung vertritt er in al-Bār, „Human Cloning, Stem Cell Research“, 840, wo er sich der Mehrheitsmeinung anschließt, dass diese Art der Schwangerschaftsverhütung erlaubt sei, da der Embryo sich noch nicht eingenistet habe. (Ein Intrauterinpeessar verhindert lediglich die Einnistung der Zygote, nicht die Befruchtung der Eizelle.) Vgl. ebenso al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 165.

tion des Lebensbeginns ab dem Zeitpunkt der Befruchtung klar zurück.²²⁵ Stattdessen seien willentliche Bewegungen des Ungeborenen der wichtigste Hinweis für die Beseelung.²²⁶ Diese Einschätzung verknüpft al-Bār mit der Unterscheidung Ibn al-Qayyims, der die Bewegungen des Embryos vor der Beseelung mit den willenlosen Bewegungen einer Pflanze verglich. Nach der Beseelung sei der Fötus zu menschlichen, willentlichen Bewegungen fähig.²²⁷

Ibn al-Qayyim nutzte diese Unterscheidung, um die 120-Tage-Variante des Ibn Mas'ūd-Hadith mit dem Ḥuḍaifa-Hadith zu harmonisieren. Gemäß seiner Auffassung beschreibe der Ḥuḍaifa-Hadith die Prädestination des Embryos, während der Ibn Mas'ūd-Hadith auf den Zeitpunkt der Beseelung nach 120 Tagen verweise. Da die Bewegung des Embryos als ein entscheidendes Merkmal des Lebensbeginns des Menschen angesehen wurde, war die Folgerung Ibn al-Qayyims, dass die Beseelung am 120. Tag stattfinde, nicht kompatibel mit der Tatsache, dass der Embryo sich bereits vor diesem Zeitpunkt bewegt.²²⁸ Um diesen Konflikt zu lösen, verglich Ibn al-Qayyim die Bewegungen des Embryos vor dem 120. Tag mit den willenlosen Wachstumsbewegungen einer Pflanze. Der beseelte Embryo bewege sich hingegen willentlich, was ihn als menschliches Wesen auszeich-

225 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 140. Für die Befruchtung als Zeitpunkt des menschlichen Lebensbeginns spricht sich beispielsweise Hathout aus. Er argumentiert, dass aus biologischer Sicht ab diesem Zeitpunkt von Leben gesprochen werden müsse, und lehnt daher Schwangerschaftsabbrüche, außer in Fällen, in denen das Leben der Schwangeren in Gefahr ist, kategorisch ab. Ein weiterer Grund für Hathout ist, dass die Beseelung ein theologisches Element sei, für das es keine zweifelsfreien medizinischen Beweise gebe, und es daher nicht zu einer Bedingung für die Definition des Lebensbeginns gemacht werden sollte. Vgl. Hathout, *Topics*, 116–35, und Hathout, *Islamic Perspectives*, 70–78.

226 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 140–45, und al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 165.

227 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 137–38, und al-Bār, *al-Waḡīz*, 56. Die Unterscheidung zwischen seelenlosem, pflanzlichem Leben und beseeltem, menschlichen Leben wurde nicht von al-Bār in den internationalen bioethischen Diskurs eingebracht. Er wird von Eich aufgrund seiner Bekanntheit dennoch als wichtigster Vertreter der Embryo-Pflanze Analogie innerhalb der Gremien gesehen. Vgl. Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 166–7.

228 Der Embryo beginnt sich um die sechste Woche nach der Befruchtung zu bewegen. Einige Schwangere spüren die Bewegungen bereits um die zwölfte Woche nach der Befruchtung.

ne.²²⁹ Die von mir folgend als Ibn al-Qayyims Seelenpassage bezeichnete Darstellung zeichnet sich folglich dadurch aus, dass sowohl der 40. als auch der 120. Tag einen wichtigen Meilenstein beschreiben. Zwischen dem 40. und 120. Tag bewegt sich der Embryo unwillentlich, am 120. Tag wird dem Embryo die Seele eingehaucht, die ihn zu einem Menschen mit willentlichen Bewegungen macht.²³⁰

Laut al-Bār habe ihn as-Sayyid ‘Abd al-Qādir bin Aḥmad as-Saqqāf (1913-2010)²³¹ auf die Unterscheidung Ibn al-Qayyims hingewiesen.²³² Diese Differenzierung zwischen pflanzlichem und menschlichem Leben sei laut al-Bār einleuchtend, da um den 120. Tag die Entwicklung des Großhirns, das Bewegungen kontrolliert und Sinneseindrücke verarbeitet, entsprechend fortgeschritten sei.²³³ Diese Erklärung lässt sich gut mit al-Bārs Interpretation des Ḥuḍaifa-Hadith vereinbaren: Die dort beschriebene Ver-

229 Hinter diesen Vergleichen steckt die in der griechischen Philosophie verbreitete Theorie der „Fähigkeiten“ (engl. „faculties“) der Seele, beziehungsweise des jeweiligen Lebewesens. Die Fähigkeiten sind gestaffelt und lediglich Tiere und Menschen können sich demnach willentlich bewegen. Vgl. exemplarisch Taneli Kukkonen, „Faculties in Arabic Philosophy.“ In *The Faculties*. Mit direktem Bezug zu Ibn al-Qayyim vgl. Ursula Weisser, „Ibn Qayyim al-Ğauziya über die Methoden der Embryologie.“ *Medizinhistorisches Journal* 16, Nr. 3 (1981). Über die Frage, ob willentliche Bewegung mit Menschwerdung gleichgesetzt werden sollte, gab es unterschiedliche Ansichten. Vgl. hierzu die Ausführungen in Jäckel, „Wenn wir sagen, dass der Tropfen Mensch wird“, 59–66.

230 Ibn al-Qayyims Herleitung dieser Unterscheidung findet sich in seinen Arbeiten Ibn Qayyim al-Ğauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *at-Tibyan fī aqsām al-qur‘ān* (Kairo: Dār at-ṭibā‘a al-muḥammadiya, 1968), herausgegeben von Ṭaha Yūsuf Šāhīn, 208–213; 217–219; 221–222 sowie in Ibn Qayyim al-Ğauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuḥfat al-maudūd bi-ahkām al-maulūd* (Kairo: Dār Ibn-Rağab, 1999), herausgegeben von Aḥmad Sulaimān, 301–16. Vgl. hierzu Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 166–167. Zu der Verbreitung von Ibn al-Qayyims Unterscheidung im islamischen Bioethikdiskurs seit den 1980er Jahren, vgl. ebd., sowie Eich, *Islam und Bioethik*, 34–36.

231 Gemäß einer online verfügbaren Biografie entstammt der im jemenitischen Sai‘ūn geborene as-Saqqāf aus einer Familie der Nachkommen des Propheten Muḥammads. Er soll als Gelehrter und *dā‘iya* (Rufer/ Werber für den Islam) tätig gewesen sein. Nachdem er 1973 den sozialistischen Südjemen verließ, lebte er bis zu seinem Tod vorwiegend in Dschidda. Er soll bekannt dafür gewesen sein, dass in seinem Haus regelmäßig Treffen mit Gelehrten und anderen Gästen abgehalten wurden. Vgl. Unbekannt, „Habib Abd al-Qadir al-Saqqaf.“ Zuletzt geprüft am 03.01.2023, <https://muwasala.org/2015/02/05/habib-abd-al-qadir-al-saqqaf/>.

Aufgrund des gleichen Wohnorts Dschidda ist es nicht auszuschließen, dass al-Bār an diesen Treffen teilnahm und mit as-Saqqāf diskutierte.

232 Vgl. al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 8–9.

233 Vgl. al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 166.

änderung des Embryos am 40. Tag verknüpfte al-Bār mit der Organogenese. Insofern beschreibe der Ḥudāifa-Hadith gemäß al-Bār den Start der Entwicklung des Gehirns und Nervensystems um den 40. Tag. Der Ibn Mas‘ūd-Hadith beschreibe hingegen die Entwicklung des Großhirns, mit der eine substanzielle Wesensveränderung des Fötus einhergeht.²³⁴

Die Vorgehensweise von al-Bār, Ibn al-Qayyim für seine Argumentation heranzuziehen, ist das erste Beispiel einer strategischen und „bedarfsorientierten“ Nutzung von Ibn al-Qayyims Texten in dieser Arbeit.²³⁵ Bār nutzt die Seelenpassage Ibn al-Qayyims, um seine biologische Argumentation, dass die Beseelung erst am 120. Tag der Schwangerschaft stattfindet, auch religiös zu untermauern. Sich auf Aussagen Ibn al-Qayyims zu stützen, ist Ausdruck eines größeren Trends der „Entdeckung“ von dessen Texten im 20. Jahrhundert. Bār ist demnach keineswegs der erste, der Ibn al-Qayyims Ausführungen zu eigenen Zwecken nutzt und verändert. Vielmehr ist er Teil einer Entwicklung, deren Anfänge sich auf das Ende des 19. Jahrhunderts datieren lassen. Seit dieser Zeit lässt sich eine plötzliche breite Rezeption von Ibn al-Qayyims Werk ausmachen, die sich durch eine Welle von Drucken seiner Arbeiten sowie von arabischsprachiger Sekundärliteratur, die diese diskutiert, manifestiert. Dieses Ereignis lässt sich auf frühe salafitische Reformer zurückführen, die die Werke Ibn al-Qayyims sowie seines Lehrers Ibn Taimiyya (1263-1328)²³⁶ für ihre eigenen Zwecke wiederentdeckten und aneigneten.²³⁷ In den beiden Gelehrten sahen die Reformer Vorbilder ihres Anspruchs, sich von der Autoritätsgebundenheit

234 Vgl. ebd.

235 Zu az-Zindānis Umformulierung von Ibn al-Qayyims Seelenpassage vgl. Kapitel 4.2.2.

236 Alina Kokoschka und Birgit Krawietz unterziehen dem dominierenden Bild von Ibn al-Qayyim als Schüler Ibn Taimiyyas einer kritischen Prüfung. Vgl. Alina Kokoschka und Birgit Krawietz, „Appropriation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya: Challenging Expectations of Ingenuity.“ In *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, hrsg. v. Birgit Krawietz und Georges Tamer, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 27 (Berlin u. Boston: De Gruyter, 2013), 1–21.

237 Als Beispiele dieser frühen salafitischen Reformer nennen Kokoschka und Krawietz Muḥammad ‘Abduh, Rašīd Riḍā und einige Mitglieder der irakischen Familie al-Ālūsī. Die beiden Autorinnen merken allerdings an, dass bisher keine detaillierten Studien über die zugrundeliegenden Strukturen dieser Drucke vorliegen. Vgl. ebd., 1–10.

der Rechtsschulen lösen zu können und stattdessen *ig̣tihād* zu praktizieren.²³⁸

Insbesondere saudische Institutionen sind maßgeblich an der weltweiten Verbreitung der Schriften Ibn al-Qayyims und daran anknüpfender Publikationen beteiligt.²³⁹ Dies ist, finanzielle Aspekte eingeschlossen, nicht verwunderlich, da neben Ibn Taimīya auch Ibn al-Qayyim als Schlüsselfigur der saudischen Religionsdoktrin gilt.²⁴⁰ Seitdem sind zahlreiche Editionen von Ibn al-Qayyims Texten erschienen, die sein umfangreiches Werk strukturieren und durch die er infolgedessen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich wurde. Annabelle Böttcher sowie Birgit Krawietz und Alina Kokoschka beschreiben eine „Verwertungsindustrie“²⁴¹ der Arbeiten Ibn al-Qayyims, da die Editionen dadurch charakterisiert seien, dass vornehmlich einzelne Teile oder Kapitel ediert und oftmals mit Texten anderer Autoren zusammengeschnitten wurden, um den jeweiligen Bedürfnissen des Herausgebers zu entsprechen.²⁴² Diese „Wiederentdeckung“ und Popu-

238 Vgl. Birgit Krawietz, „Open Source Salafiyya: Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, hrsg. v. Thorsten Schneiders, Global, Local Islam (Bielefeld: Transcript, 2014), 95.

239 Ebenso sorgen medial aktive Gelehrte und Prediger wie Yūsuf al-Qaraḍāwī für eine weltweite Verbreitung von Ibn al-Qayyims Werk. Vgl. ebd., 91–3.

240 Vgl. Nabil Mouline, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi-Arabia* (New Haven u. London: Yale University Press, 2014), übersetzt von Ethan S. Rundell, 42–53. Krawietz bezeichnet Ibn al-Qayyim gar als „Säulenheiliger im wahhabitisch geprägten Saudi-Arabien“. S. Birgit Krawietz, „Open Source Salafiyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, 100.

241 S. Birgit Krawietz, „Open Source Salafiyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, 91.

242 Vgl. ebd., 95–6; Alina Kokoschka und Birgit Krawietz, „Appropriation.“ In *Islamic Theology, Philosophy and Law*; Annabelle Böttcher, „Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya as Changing Salafi Icons.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*. Carmen Becker hat darauf hingewiesen, wie durch das Internet Ibn al-Qayyims Ausführungen noch einfacher und kleinteiliger zitiert werden, und dass nunmehr die Durchsuchung und Bearbeitung der Texte für jede:n Internetnutzer:in möglich ist. Vgl. Carmen Becker, „Zurück zum Quellcode: Salafistische Wissenspraktiken im Internet.“ *Inamo*, Nr. 57 (2009).

Obwohl die „Wiederentdeckung“ und Popularisierung Ibn al-Qayyims und Ibn Taimīyas bis ins 21. Jahrhundert anhält und damit als nachhaltig bezeichnet werden kann, weist Krawietz darauf hin, dass eine systematische Untersuchung der Rezeptions- und Aneignungsgeschichte beider Gelehrter bisher fehlt, obwohl die begeisterte Wiederentdeckung als unstrittig gelte. Vgl. Birgit Krawietz, „Open Source Salafiyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-*

larisierung Ibn al-Qayyims führt al-Bār fort. So dürfte einerseits seiner bereits informierten Leserschaft der Name Ibn al-Qayyim vertraut sein, andererseits ist die verkürzte Rezeption des Gelehrten niedrigschwellig und einprägsam. So konstruiert al-Bār eine Beziehung zwischen dem von Ibn al-Qayyim formulierten Problem und einer modernen medizinethischen Frage. Die Ibn al-Qayyim zugesprochene Autorität legitimiert somit al-Bārs Argumentation.²⁴³

Bār untermauert diese Sichtweise mit medizinischen Belegen. Die Unterstützung der 120-Tage-Position ist nicht nur durch die Orientierung an der

fundamentalistischen Bewegung, 93. Als Ausnahme nennt Krawietz die Mikrostudie von Claudia Preckel, „Screening Siddiq Hasan Khan's (1832-1890) Library: The Use of Hanbali Literature in 19th-Century Bhopal.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*. Seitdem hat sich meines Wissens nach die Forschungslage zu Ibn al-Qayyims Rezeption nicht substantiell verändert. Eine wichtige Ausnahme stellt der kürzlich erschienene Artikel von Antonia Bosanquet dar, in dem sie die Editionsgeschichte von Ibn al-Qayyims *Aḥkām ahl ad-dīmma* nachzeichnet. Vgl. Antonia Bosanquet, „One Manuscript, Many Books: The Manuscript and Editing History of Aḥkām ahl al-dhimma.“ *Die Welt des Islams* 61 (2021): 153–80.

Die Rezeptionsgeschichte Ibn Taimīyas ist etwas besser erforscht. Khaled El-Rouayheb hat dargelegt, wie sich das Bild Ibn Taimīyas von einem umstrittenen und wenig gelesenen Gelehrten zu einer zentralen Figur des sunnitischen Islams in der Moderne wandelte. Vgl. Khaled El-Rouayheb, „From Ibn Hajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Hanbalī Sunni Scholars.“ In *Ibn Taymiyya and his Times*, hrsg. v. Shahab Ahmed und Yossef Rapoport, *Studies in Islamic Philosophy* 4 (Karachi: Oxford University Press, 2010). Als weiterer Beitrag zur Ibn Taimīya-Rezeption sei die Monographie von Jon Hoover genannt, in der er Ibn Taimīyas Werk thematisch kategorisiert untersucht und einen Einblick in die jeweilige Adaption seiner Ideen seit der Moderne gibt: Jon Hoover, *Ibn Taymiyya, Makers of the Muslim World* (New York: Oneworld Publications, 2019). Eine frühere Arbeit ist Emmanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven u. London: Yale University Press, 1985), insbesondere 94–113, in der Sivan die aufkommende Beliebtheit Ibn Taimīyas unter radikalen Gruppierungen thematisiert.

- 243 Vgl. hierzu Ahmed Ragab, „Prophetic Traditions and Modern Medicine in the Middle East: Resurrection, Reinterpretation, and Reconstruction.“ *Journal of the American Oriental Society* 132, Nr. 4 (2012): 657–58. Ragab stellt die These auf, dass der Sekundärtext mittels moderner Naturwissenschaft dem (editierten) Primärtext zeitgenössische Bedeutung verschafft. Die Strategie von salafistischen Autoren, ihre Botschaft mittels Referenz innerhalb der frühislamischen Phase zu verorten, hat Anke von Kügelgen am Beispiel Ibn Taimīyas untersucht. Vgl. Anke von Kügelgen, „The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*. Zu der Rolle von Ibn al-Qayyims Texten in der Debatte um Schwangerschaftsabbrüche vgl. Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 166–9.

Mehrheitsmeinung zu erklären, sondern auch dadurch, dass die Möglichkeit von Schwangerschaftsabbrüchen bis zum 120. Tag nach der Befruchtung medizinisch vorteilhaft ist, wie al-Bār sagt.²⁴⁴ Dieser Zeitraum eröffnet die Möglichkeit, verschiedene diagnostische Verfahren und mögliche medizinische Interventionen durchzuführen, da bis zu diesem Zeitpunkt viele organische Fehlbildungen und Chromosomenanomalien diagnostiziert werden können.²⁴⁵ Immer wieder betont al-Bār, dass die meisten Rechtsgelehrten einen Schwangerschaftsabbruch aus medizinischen Gründen vor der Beseelung erlauben würden. Nach der Beseelung sei ein Abbruch der Schwangerschaft grundsätzlich nicht zulässig, außer das Leben der Mutter sei gefährdet. Das Verbot eines Abbruchs nach der Beseelung gelte auch, wenn der Fötus starke Fehlbildungen aufweise, die seine Lebenserwartung stark einschränken, oder ein intrauteriner Fruchttod („Totgeburt“) wahrscheinlich ist.²⁴⁶ Um die entsprechenden Diagnosen stellen zu können, befürwortet al-Bār die Frist von 120 Tagen für einen medizinisch indizierten Abbruch. Seine Fürsprache für Schwangerschaftsabbrüche bei starken Fehlbildungen und Chromosomenanomalien rechtfertigt er weiterhin damit, dass weltweit lediglich 5% der Schwangerschaftsabbrüche aufgrund einer medizinischen Indikation durchgeführt würden, diese Fälle also selten seien. Alle anderen Abbrüche würden aus sozialen Gründen, Promiskuität oder aufgrund von Teenagerschwangerschaften durchgeführt, was abzulehnen sei.²⁴⁷ Ebenso kritisiert er den tunesischen Gesetzgeber, der als

244 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 136–37. Dies entspricht einer Schwangerschaftslänge von 17 Wochen und einem Tag.

245 Vgl. ebd., 136.

246 Vgl. ebd., 135; al-Bār, *al-Waḡīz*, 59; Muḥammad ‘Alī al-Bār, *Muṣkilat al-iḡhād: dirāsa ṭibbiya fiqhīya* (Dschidda: Dār as-sa‘ūdīya, 1985), 40–45, und Muḥammad ‘Alī al-Bār, „Induced Abortion: Is it Still Criminal or Just Elective?“ *Journal of Family and Community Medicine* 8, Nr. 3 (2001): 34. In *al-Waḡīz* erklärt al-Bār, die Mehrheit der Gelehrten berechne den Zeitpunkt der Beseelung aufgrund des Ibn Mas‘ūd-Hadith auf den 120. Tag. An dieser Stelle zitiert er den Hadith in der Buḥārī-Variante, obwohl er vorher die Muslim-Variante angegeben hat. Ein Hinweis auf die Unterschiede bleibt aus, beide Male heißt es, der Hadith sei in beiden Sammlungen tradiert. Vgl. al-Bār, *al-Waḡīz*, 59.

247 Vgl. al-Bār, *Contemporary Topics*, 147–57; al-Bār und Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics*, 115–63 und 168–169, und Muḥammad ‘Alī al-Bār, „Abortion.“ In *Abortion*, 148. Die Definition von medizinisch indizierten, das heißt notwendigen, Schwangerschaftsabbrüchen wirft die Frage auf, welcher Grad einer Behinderung des Ungeborenen unter diese Definition fällt. Daraus folgt mitunter eine Bewertung von Leben als lebenswert oder nicht lebenswert. Einen Hinweis zu al-Bārs Einschätzung liefert der Artikel Muḥammad ‘Alī al-Bār et al., „Permissibility of Prenatal Diagnosis

einzig der islamisch geprägten Länder einen Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten drei Monate der Schwangerschaft ohne Indikation erlaubt.²⁴⁸ Der Ansatz al-Bār sollte daher nicht als Aufwertung reproduktiver Selbstbestimmungsrechte bewertet werden. Seit 1990 verweist al-Bār in seinen Publikationen auf den Beschluss der IFA zu Schwangerschaftsabbrüchen von fehlgebildeten Embryonen²⁴⁹. Er bewertet diese als hilfreiche moralische Leitlinie und Meilenstein für Praktiker:innen, die nun einen ausreichenden Zeitraum zur Diagnostik nutzen können. Auch wenn der Beschluss nicht rechtlich bindend ist, beeinflusst er die individuellen Rechtsmeinungen vieler Muftis.²⁵⁰

2.4 Der Einsatz von Bildern als Argumentationshilfe

Eine weitere Methode, mittels derer al-Bār seine Argumentation zu embryonaler Entwicklung sowie zu medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbrüchen untermauert, ist der Einsatz von Bildern. Das Verwenden von Bildmaterial, um bestimmte Sachverhalte zu beschreiben oder zu verdeutlichen, ist ein übliches Verfahren in der praktischen Medizin sowie der medizinischen Literatur. Neu ist in den frühen 1980er Jahren die Verwendung medizinischer Abbildungen aus bildgebenden Verfahren in einem Buch, das für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt ist und keinen rein medizini-

and Abortion for Fetuses with Severe Genetic Disorder: Type 1 Spinal Muscular Atrophy.“ *Annals of Saudi Medicine* 30, Nr. 6 (2010): 427–31, in dem die Autor:innen darlegen, bei welchen Graden der spinalen Muskelatrophie sie einen Schwangerschaftsabbruch für zulässig halten. Das Problem, verschiedene Klassifikationen von Behinderungen zu schaffen, bemerkte auch Vardit Rispler-Chaim, „The Right not to Be Born.“ In *Islamic Ethics of Life*, 81–7.

248 Vgl. al-Bār, „Induced Abortion“, 34. Zu Schwangerschaftsabbrüchen im tunesischen Strafrecht vgl. Gesetzesdekret Nr. 73-2 vom 26. Dezember 1973 zur Änderung des Artikels 214 des Strafgesetzbuches [Décret-Loi No. 73-2 du 26 Décembre 1973 portant modification de l'article 214 du code penal/Marsūm 'adad 2 li-sana 1973 mu'arraḥ fī 26 disambir 1973 yata'allaq bi-tanqīḥ al-faṣl 214 min al-maḡalla al-ḡinā'īya], zuletzt geprüft am 17.12.2022, <https://legislation-securite.tn/ar/law/44573>.

249 Der Beschluss wurde auf dem 12. Treffen der IFA vom 10.-17. Februar 1990 gefasst. Vgl. al-Maḡma' al-fiqhī al-islāmī bi-rābiṭa al-'ālam al-islāmī, „Ḥukm isqāṭ al-ḡanīn al-muṣawwah ḥalqīyan.“ *Maḡallat al-maḡma' al-fiqhī al-islāmī*, Nr. 7 (1990): 369.

250 Vgl. exemplarisch al-Bār, „Counselling About Genetic Disease“, 1133; al-Bār, „Induced Abortion“, 31, und Muḥammad 'Alī al-Bār, „Ethical Considerations in the Prevention and Management of Genetic Disorders with Special Emphasis on Religious Considerations.“ *Saudi Medical Journal* 23, Nr. 6 (2002): 628.

schen Fokus hat. Durch das Einfügen solcher Bilder wie Fotografien oder Sonogrammen („Ultraschallbilder“) in seinen Text profitiert al-Bār von zwei Eigenschaften des genutzten Bildmaterials: erstens von der Wirkmacht und Beweisfunktion von Bildern in der Wissenschaft und zweitens von den emotionalen Effekten, die Bilder auslösen können. Darüber hinaus sind die eingesetzten Bilder ein weiteres Instrument, das sowohl von al-Bār als auch von az-Zindānī verwendet wird, um die eigenen Aussagen zu unterstreichen.

Seit der Entwicklung des Mikroskops durch Antoni van Leeuwenhoek (gest. 1723) wurde die Rolle von Bildern in der Naturwissenschaft zunehmend größer. Dies gilt umso mehr für den Einsatz von Fototechnik ab dem 19. Jahrhundert, der zur Folge hatte, dass Bilder nunmehr als Wahrnehmungersatz für Bereiche gelten, die dem menschlichen Auge nicht zugänglich sind. Mithilfe von Bildern können Gegenstände oder Ereignisse nachgewiesen werden und Bilder mitunter ausschlaggebend dafür sein, ob erläuterte Angaben Gültigkeit erlangen.²⁵¹ Für das Sichtbarmachen embryonaler Entwicklungsprozesse spielen dabei seit Mitte des 20. Jahrhunderts bildgebende Verfahren eine entscheidende Rolle. Am Beispiel der epigenetischen Theorie hat Janina Wellmann herausgearbeitet, dass ab dem 19. Jahrhundert embryologische Entwicklungstheorien zunehmend mittels

251 Vgl. Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, 265–66. Klaus Sachs-Hombach weist auch auf die Rolle der Fotografie als (vermeintlich objektives) Messinstrument hin, mittels derer eine empirische Basis für Beobachtungen geschaffen werden kann. Vgl. Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, 217–20. Für eine kritische Auseinandersetzung mit der normativen Funktion von Bildern in der Naturwissenschaft und insbesondere in der Gynäkologie vgl. Barbara Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort: Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Neuauflage [1991] (Frankfurt a.M.: Mabuse, 2007), 26–28. Duden kritisiert die Medikalisierung von Schwangerschaften und die Konzeptionalisierung des Ungeborenen als von der schwangeren Person unabhängige Entität. Vgl. hierzu auch Robbie Davis-Floyd, „Der technokratische Körper: Geburt in den USA als kulturelle Ausdrucksform.“ In *Auf den Spuren des Körpers in einer technologischen Welt*, hrsg. v. Barbara Duden und Dorothee Noeres, Technik und Kultur 4 (Opladen: Leske u. Budrich, 2002), 319–61; Meredith W. Michaels, „Fetal Galaxies: Some Questions about what we See.“ In *Fetal Subjects, Feminist Positions*, hrsg. v. Lynn M. Morgan und Meredith W. Michaels (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), 113–31, und Lynn M. Morgan, „Magic and a Little Bit of Science: Technoscience, Ethnoscience, and the Social Construction of the Fetus.“ In *Bodies of Technology: Women's Involvement with Reproductive Medicine*, hrsg. v. Ann R. Saetnan, Nelly Oudshoorn und Marta Kirejczyk, Women and Health (Columbus: Ohio State University Press, 2000), 355–67.

Bildern und Bildserien konzipiert wurden.²⁵² Überdies trat „die bildliche Darstellung [...] an die Stelle der verbalen Beschreibung und wurde als rein bildliche Evidenz zu einem Beweis sukzessiver, epigenetischer Entwicklung“²⁵³ und bildet bis heute die vorherrschende Darstellungsform von Entwicklungsprozessen in der Biologie.²⁵⁴

Der Einsatz von Bildern durch al-Bār legt nahe, dass auch er Bildern eine wichtige embryologische Beweisfunktion zuspricht. Bereits in al-Bārs erster Monographie *Ḥalq al-insān* sind zahlreiche Bilder abgedruckt, um das Geschriebene zu veranschaulichen. Dazu zählen schematische Abbildungen, die beispielsweise den Eisprung und die fortwährende Zellteilung der Zygote verständlicher machen sollen.²⁵⁵ Weiterhin flankieren Fotografien und Sonogramme al-Bārs Erläuterungen zu den einzelnen Stadien der embryonalen Entwicklung. Er erklärt die koranischen Termini embryonaler Entwicklung, indem er sie mit biologischen Vorgängen unter Verwendung medizinischen Fachvokabulars verknüpft. Mithilfe der eingesetzten Bilder unterstreicht al-Bār seine jeweilige Beschreibung.²⁵⁶ Durch den Mechanismus eines empirischen Sichtbarmachens dienen die Bilder als ultimativer Beweis für das Geschriebene.²⁵⁷

Unter den genutzten Bildern fallen vor allem detailreiche Fotografien von Embryonen und Föten ins Auge. Hierzu zählt ein Bild des schwedischen Fotografen Lennart Nilsson (1922-2017) von einem Fötus im vierten Schwangerschaftsmonat, der an seinem Daumen lutscht. In *Human Development* bebildert es al-Bārs Ausführungen zur Beseelung, die er mit der

252 Janina Wellmann, *Die Form des Werdens: Eine Kulturgeschichte der Embryologie 1760-1830* (Göttingen: Wallstein, 2010).

253 S. ebd., 292.

254 Vgl. ebd., 35.

255 Vgl. beispielsweise al-Bār, *Human Development*, 48–49.

256 Vgl. exemplarisch die Ausführungen zum 'alaqa-Stadium in al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 201–31.

257 Zu Bildern in der Medizin vgl. Paul Lauritzen, „Visual Bioethics.“ *The American Journal of Bioethics* 12, Nr. 8 (2008): 50–56. Speziell zur Embryologie vgl. auch Rosalind Pollack Petchesky, „Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction.“ *Feminist Studies* 13, Nr. 2 (1987): 263–92. Eine nicht zu vernachlässigende Rolle bezüglich der Beeinflussung durch Bilder spielen in der Debatte des 21. Jahrhunderts computeranimierte Bilder von beispielsweise Zellteilungen und embryonaler Entwicklung. Vor diesem Hintergrund wirft Janina Wellmann die Frage auf, wann wir tatsächlich „Leben“ sehen und ab wann lediglich die Repräsentation von Leben. Vgl. Janina Wellmann, „Animating Embryos: The in toto Representation of Life.“ *British Society for the History of Science* 50, Nr. 3 (2017): 521–35.

Fähigkeit zu willentlichen Bewegungen verbindet. Das Bild suggeriert eine solche willentliche Bewegung des Fötus, die dieser nach der Beseelung fähig ist auszuführen.²⁵⁸ Das Verwenden der Bilder Nilssons ist keinesfalls als beliebig zu bewerten. Sie stammen aus dem im Jahr 1965 erschienenen Buch *Ein Kind entsteht*²⁵⁹, in dem Nilsson Aufnahmen von Eizelle und Spermium, Embryonen und Föten im Mutterleib von der Empfängnis bis zur Geburt präsentiert. Laut der Einschätzung Dudens gelten diese Fotografien als Wendepunkt bezüglich der Zugänglichkeit und Verbreitung entsprechender Bilder in der Öffentlichkeit, die bis dahin lediglich Fachleuten vorbehalten waren.²⁶⁰ Neu war auch die Ästhetik von Nilssons Bildern, die den Embryo als schimmerndes, schwebendes Wesen erscheinen lassen. Darüber hinaus waren erstmalig Fotografien von Embryonen und Föten auch in Farbe entwickelt und abgedruckt.

Die Bilder Nilssons verbreiteten sich über Bücher, Tageszeitungen, Magazine, Fernsehprogramme, Ausstellungen sowie das Internet²⁶¹ und prägten die populäre Vorstellung der vorgeburtlichen Entwicklung so maßgeblich, dass sie in erheblichen Maße dazu beigetragen haben, gemeinsame kulturelle Vorstellungen zu definieren, wie der Fötus aussieht und was er

258 Vgl. al-Bār, *Human Development*, 138.

259 Lennart Nilsson, *Ein Kind entsteht: Bilddokumentation über die Entwicklung des menschlichen Lebens im Mutterleib* (Gütersloh: Bertelsmann, 1967), dt. Bearb.: Hellmuth Merkl. Die schwedische Originalausgabe erschien bereits 1965: Lennart Nilsson, *Ett barn blir till: En bildskildring av de nio månaderna före födelsen*, mit der Unterstützung von Ingelman-Sundberg, Axel und Wirsén, Claes (Stockholm: Albert Bonnier, 1965). Der ebenfalls international bekannte englische Titel lautet *A Child Is Born: The Drama of Life before Birth in Unprecedented Photographs: A Practical Guide for the Expectant Mother*. Das Buch wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und liegt bis heute in der elften überarbeiteten Ausgabe vor. Kurz vor Erscheinen des Buches veröffentlichte das US-amerikanische Magazin *Life* eine Titelgeschichte mit Nilssons Aufnahmen: Lennart Nilsson und Albert Rosenfeld, „Drama of Life before Birth.“ *Life*, 30.04.1965, 17.

260 Vgl. Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, 22–33.

261 Die Verbreitung der Bilder und den Wandel von Nilssons Buch *Ein Kind entsteht* hat Solveig Jülich anhand der fünf schwedischen Auflagen zwischen 1965 bis 2009 untersucht: Solveig Jülich, „Lennart Nilsson's *A Child Is Born: The many Lives of a Best-Selling Pregnancy Advice Book*.“ *Culture Unbound* 7 (2015): 627–48. Zum Einsatz von Nilssons Bildern in multimedialen Lehrmaterialien vgl. Solveig Jülich, „Fetal Photography in the Age of Cool Media.“ In *History of Participatory Media: Politics and Publics, 1750-2000*, hrsg. v. Anders Ekström et al., Routledge Studies in Cultural History 13 (New York: Routledge, 2011), 125–41.

ist.²⁶² Bemerkenswerterweise wurde die tatsächliche Entstehung der Fotografien trotz des internationalen Interesses weder in dem Buch thematisiert noch öffentlich diskutiert. Entgegen der unter Laien verbreiteten Meinung, die Bilder seien tatsächlich im Mutterleib aufgenommen, bilden sie stattdessen legal abgetriebene, fehlgeborene (teils noch lebende) oder operativ entfernte Embryonen oder Föten aus extrauterinen Schwangerschaften ab. Folglich entspricht die Optik der Originalmotive nicht den nach Nilssons Vorgaben bearbeiteten Fotos.²⁶³

262 Vgl. Janelle S. Taylor, *The Public Life of the Fetal Sonogram: Technology, Consumption, and the Politics of Reproduction*, Studies in Medical Anthropology (New Brunswick u.a.: Rutgers University Press, 2008), 44. Die Auswertung der Interviews, die Dorothea Tegethoff mit schwangeren Frauen führte, hat ergeben, dass die Bilder Nilssons die Vorstellungen vom Ungeborenen beeinflussen. Insbesondere die farbliche Bildgestaltung (heller Embryo, dunkler Hintergrund) wirkte auf das innere Bild der Befragten. Vgl. Dorothea Tegethoff, *Bilder und Konzeptionen vom Ungeborenen: Zwischen Visualisierung und Imagination* (Opladen u. Farmington Hills: Budrich UniPress, 2011). Für einen Überblick über die Forschung zu Nilssons Bildern in Bezug auf dessen Darstellung von Gender, Sexualität, Frauen, Familie und Körperlichkeit vgl. Mette Bryld und Nina Lykke, „From Rambo Sperm to Egg Queens: Two Versions of Lennart Nilsson's Film on Human Reproduction.“ In *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*, hrsg. v. Nina Lykke und Anneke Smelik, In vivo (Seattle: University of Washington Press, 2008), 79–93.

263 Vgl. Solveig Jülich, „The Making of a Best-Selling Book on Reproduction: Lennart Nilsson's *A Child is Born*.“ *Bulletin of the History of Medicine* 89, Nr. 3 (2015): 521–24. Kritik der „Vermenschlichung“ von „Zellhaufen“ durch Nilssons Bilder sowie der Vorwurf irreführender Abbilder einer angeblichen Wirklichkeit konnten den Erfolg nicht schmälern, sondern wurde oftmals als Abtreibungspropaganda verunglimpft. Paradoxerweise wurde Nilssons Buch zu einem Bestseller, um für einen frühen Lebensbeginn zu werben und seine Bilder von abgetriebenen Embryonen werden noch heute vielfach für Kampagnen von Abtreibungsgegner:innen genutzt. Die Anthropologin Lynn Morgan hat untersucht, wie tote Embryonen aus der medizinischen Forschung zu Symbolen für das Leben wurden, und diskutiert vor diesem Hintergrund auch die Bilder Nilssons aus *Life*. Vgl. Lynn M. Morgan, *Icons of Life: A Cultural History of Human Embryos* (Berkeley u.a.: University of California Press, 2009). Den konkreten Einsatz von Nilssons Bildern hat Jülich anhand der schwedischen Anti-Abtreibungsbewegung analysiert: vgl. Solveig Jülich, „Picturing Abortion Opposition in Sweden: Lennart Nilsson's Early Photographs of Embryos and Fetuses.“ *Social History of Medicine* 31, Nr. 2 (2018): 278–307. Zu der Herkunft der von Nilsson fotografierten Embryonen und Föten vgl. ebenso Sandra Matthews und Laura Wexler, *Pregnant Pictures* (New York u.a.: Routledge, 2000). Zur Objektivität von Fotografien vgl. Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, 217–22, und Horst Bredekamp und Franziska Brons, „Fotografie als Medium der Wissenschaft: Kunstgeschichte, Biologie und das Elend der Illustration.“ In

Während das ikonische Bild Nilssons von dem daumenlutschnenden Fötus für al-Bār die Beseelung und damit den Lebensbeginn symbolisiert, können von al-Bār eingesetzte Fotografien von Neugeborenen, Babys und Kleinkindern mit verschiedenen körperlichen Krankheitsbildern Emotionen wie Angst, Ekel oder Schrecken auslösen. Diese umfassen Erbkrankheiten, bei denen laut al-Bār die meisten Mediziner:innen zu einem Schwangerschaftsabbruch raten: Anenzephalie²⁶⁴, Nierenagenesie²⁶⁵, Spina Bifida²⁶⁶, schwere Herzfehler²⁶⁷ und weitere schwerwiegende Fehlbildungen von verschiedenen Organen und Körperteilen.²⁶⁸ Die genannten Fehlbildungen könnten erst nach dem 40. Tag der Schwangerschaft zweifelsfrei diagnostiziert werden.²⁶⁹ Mit der Darstellung dieser Bilder erweckt al-Bār den Eindruck, die Schwere und Schrecklichkeit bestimmter Gendefekte veranschaulichen zu wollen, um seiner Forderung nach einer 120-Tage-Frist für Schwangerschaftsabbrüche in diesen Fällen Nachdruck zu verleihen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass insbesondere medizinischen Laien bei der Betrachtung der Bilder in ihrer Bewertung dahingehend beeinflusst werden könnten, dass die 120-Tage-Frist „besser“ sei.

Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder, hrsg. v. Christa Maar und Hubert Burda (Köln: DuMont, 2004), 365–81.

- 264 Eine Anenzephalie ist die schwerste Fehlbildungsform eines Neuralrohrdefekts, in dessen Folge sich die Schädeldecke nicht schließt. In einem Großteil der Fälle entwickeln sich das Stammhirn und die Hypophyse nicht.
- 265 Eine Nierenagenesie ist die fehlende Anlage oder Entwicklung einer oder beider Nieren während der Embryonalentwicklung.
- 266 Eine Spina Bifida ist eine Spaltung der Wirbelsäule, umgangssprachlich „offener Rücken“.
- 267 Vgl. al-Bār, *Muškilat al-iḡhād*, 35–36.
- 268 Vgl. beispielsweise die Bilder in al-Bār, *Ḥalq al-insān*, 345; 347–350, und in al-Bār, *Human Development*, 121.
- 269 Die Zeiträume, in denen verschiedene pränatale Untersuchungen aussagekräftige Ergebnisse liefern, überschreiten den Zeitpunkt von 40 Tagen nach der Befruchtung. So lassen sich sonografische Auffälligkeiten frühestens in der neunten Schwangerschaftswoche feststellen. Untersuchungen fetaler Zellen im Blut der schwangeren Person auf verschiedene Trisomien sind ab der zehnten Schwangerschaftswoche möglich. Die Bestimmung des α -Fetoproteins zur Diagnostik von beispielsweise Anenzephalie oder Spina Bifida sind frühestens ab der achten Schwangerschaftswoche aussagekräftig. Vgl. hierzu Kay Goerke, „Pränatale Medizin.“ In *Gynäkologie und Geburtshilfe*, hrsg. v. Kay Goerke und Axel Valet, hoch2 (München: Elsevier, 2020), 137–42, und Ralph Kästner et al., „Untersuchungen in der Schwangerschaft.“ In *Duale Reihe Gynäkologie und Geburtshilfe*, hrsg. v. Manfred Stauber und Thomas Weyerstahl, 4. vollständig überarbeitete Auflage (Stuttgart u.a.: Thieme, 2013), 504–9; 516–517.

2.5 Der Embryo in Medizin und Recht: Ein Zwischenstand

Die dargestellten Ausführungen al-Bārs zur koranischen Embryologie sind durch die Annahmen geprägt, dass die Beseelung des Ungeborenen den Zeitpunkt des Lebensbeginns markiert und am 120. Tag nach der Befruchtung stattfindet. Zwei Gründe sprechen laut al-Bār für diese Haltung: Erstens, die Mehrheit der Rechtsgelehrten unterstützt diese Meinung, und zweitens eine Reihe embryologischer Anhaltspunkte. Zu diesen zählen die Gehirnentwicklung des Ungeborenen sowie damit verbundene willentliche Bewegungen des Fötus am Ende des dritten Schwangerschaftsmonats. Die Grundlage seiner Argumentation bilden neben den medizinischen Erkenntnissen verschiedene Koranverse, der Ḥuḍaifa-Hadith und der Ibn Mas‘ūd-Hadith. Letzteren verwendet al-Bār sowohl in der 40-Tage-Variante bei Muslim als auch in der 120-Tage-Variante bei al-Buḥārī: Er orientiert sich an der Gesamtaussage in der Version bei al-Buḥārī (die Beseelung erfolgt am 120. Tag), erläutert jedoch gleichzeitig, dass die Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* innerhalb von 40 Tagen ablaufen und nicht innerhalb von dreimal 40 Tagen.

Die Darlegungen al-Bārs zur embryonalen Entwicklung wirken, als ob es sein vornehmliches Ziel sei, die aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnisse der Embryologie mit der dominanten 120-Tage-Position der Rechtsgelehrten zu harmonisieren. Dabei ist seine Herausforderung als Mediziner, dass einerseits die 40-Tage-Position für die biologische Verknüpfung von *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* mit den frühen embryonalen Entwicklungsstadien plausibel darstellbar ist. Andererseits ist ein biologischer Erklärungsversuch für die Beseelung besser mit der 120-Tage-Position vereinbar. Möglicherweise nimmt al-Bār daher keine medizinische Interpretation der Hadithe vor, sondern orientiert sich an der Gleichsetzung von Beseelung und Lebensbeginn am 120. Tag. Seine Darstellung der embryonalen Entwicklung kann dementsprechend als ein exegetisches Bemühen gewertet werden. Allerdings erweckt al-Bār den Eindruck, dass dem Entstehungsprozess weniger der Anspruch an Rechtsgelehrsamkeit zugrunde liegt als der Wille, die medizinischen und die koranischen Zeitpunkte zu vereinbaren.

Die Legitimation für seine Aussagen generiert al-Bār primär aus seiner Stellung als Mediziner. Zwar bewegt sich al-Bār in einem islamrechtlichen Rahmen, dennoch ist seine Agenda von medizinischen Gesichtspunkten geprägt. Dabei wirft al-Bār die Frage nach der Vereinbarkeit von koranischen Termini mit naturwissenschaftlichen Äquivalenten gar nicht auf.

Vielmehr erklärt al-Bār die Koranpassagen zur embryonalen Entwicklung mit medizinischen Erkenntnissen. Zwar geht er davon aus, dass der Koran die embryonalen Entwicklungsschritte gemäß dem aktuellen medizinischen Verständnis bereits erklärt, liest den Koran und die Hadithe aber gleichzeitig vor dem Hintergrund seines medizinischen Wissens. Die exegetische Tätigkeit al-Bārs ist folglich als *tafsīr ‘ilmī* zu bewerten. Er selbst nutzt diese Bezeichnung jedoch nicht.²⁷⁰ Statt als Exeget präsentiert sich al-Bār vielmehr als Bioethiker, der die medizinische Praxis gestalten will und weniger daran interessiert ist, die koranische Göttlichkeit zu beweisen.

Die Untersuchung von al-Bārs Veröffentlichungen legt zwei Motive für seine Annahmen nahe: zunächst sein (Selbst-)Bild eines islamischen Arztes, der in den medizinisch relevanten Regelungen des *fiqh* geschult ist und seine Patient:innen entsprechend aufklärt. Damit verknüpft sind al-Bārs Wunsch und Forderung, islamrechtlich eindeutige und einheitliche Regelungen für medizinische Eingriffe zu schaffen sowie gleichzeitig den *fiqh* an der medizinischen Praxis auszurichten. Insbesondere letzteres wird an al-Bārs Darlegungen zur Beseelung und zu Schwangerschaftsabbrüchen sichtbar: Um eine aussagekräftige pränatale Diagnostik im Hinblick auf genetische Fehlbildungen feststellen zu können, plädiert al-Bār für den Zeitraum von 120 Tagen, in denen ein Abbruch der Schwangerschaft gegebenenfalls zulässig wäre. Schließlich wurde sichtbar, wie al-Bār als Mediziner eine moderne „islamische Sichtweise“ auf die embryonale Entwicklung beeinflusst hat. In den folgenden Kapiteln argumentiere ich, dass diese Sichtweise ebenfalls maßgeblich außerhalb der bioethischen und rechtswissenschaftlichen Diskussionen der Rechtsfindungsgremien beeinflusst und geprägt wurde. Des Weiteren veranschauliche ich anhand der folgenden Analyse des durch az-Zindānī repräsentierten *iğāz ‘ilmī*, auf welcher Grundlage ich al-Bārs Darstellungen der embryonalen Entwicklung als eine Schnittstellenposition zwischen *fiqh* und *iğāz ‘ilmī* bewerte.

270 Lediglich dem Buch al-Bār und as-Subā’ī, *aṭ-Ṭabīb*, 275, beschreiben die Autoren den Inhalt des Ibn Mas‘ūd- und des Ḥuḍaifa-Hadith als *iğāz ṭibbī ‘aẓīm*.