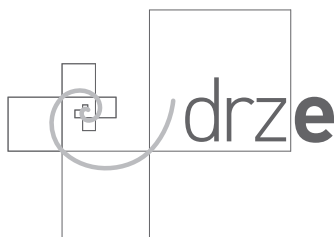


Ethik in den Biowissenschaften –  
Sachstandsberichte des DRZE

Band 14: Islamische Positionen zum pränatalen Leben



*Im Auftrag des  
Deutschen Referenzzentrums für Ethik in den Biowissenschaften*

*herausgegeben von  
Dieter Sturma, Dirk Lanzerath und Bert Heinrichs*

*[www.drze.de](http://www.drze.de)*

VERLAG KARL ALBER 

Der vorliegende Band befasst sich mit ethischen und rechtlichen Positionen im Islam zum pränatalen Leben. Er behandelt das Thema sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektive. Ausgehend von den religiösen Quellen wird zunächst die klassische islamische Position beschrieben und vor dem Hintergrund naturphilosophischer Grundlagen erläutert. Danach wird das Spektrum von Antworten skizziert, das sich im modernen islamischen Recht auf die Herausforderung durch die Reproduktionsmedizin und Lebenswissenschaften herausgebildet hat. Schließlich wird die Rechtslage in ausgewählten islamischen Staaten dargestellt und auf den kulturellen und geschichtlichen Hintergrund bezogen. Die Einzelthemen, die in dem Band diskutiert werden, umfassen Schwangerschaftsabbruch, Empfängnisverhütung, Bevölkerungsplanung, In-vitro-Fertilisation und Embryonenforschung. Der Sachstandsbericht beinhaltet zusätzlich Erläuterungen zum Wissenschaftsverständnis und zur Terminologie im islamischen Diskurs, Übersichtsgraphiken zu den verschiedenen Positionen des islamischen Rechts, islamischer Gelehrter und Organisationen sowie ein Glossar.

The present volume addresses ethical and legal positions concerning prenatal life in the Islamic world. The volume approaches the subject-matter both from a historical as well as a systematic perspective. Based on religious sources, the conventional Islamic position is being described in a first step against the background of basic principles of the philosophy of nature. In a next step, the spectrum of answers with regard to the challenges of reproductive medicine and the life sciences which have evolved as part of modern Islamic law, are being outlined. Finally, legal situations in a number of select Islamic states are being examined. It is of special interest how these legal situations relate to the distinct cultural and historical background. Specific issues that are being addressed in the volume include termination of pregnancy, contraception, population planning, in-vitro-fertilization as well as embryonic research. The present expert report contains additional elaboration and exemplification which help to clarify the concept of science and of the terminology within the Islamic discourse. Furthermore, one can find graphical schemes with regard to the different legal positions of Islamic law, Islamic scholars and organizations as well as a glossary.

*Nils Fischer*

# Islamische Positionen zum pränatalen Leben

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Diese Publikation wird als Vorhaben der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und dem Land Nordrhein-Westfalen gefördert.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Redaktion: Lisa Tambornino unter Mitarbeit von Bastian Reichardt und Nermeen Bashier

Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48454-8

# Inhalt

Vorbemerkung . . . . .	9
Einleitung . . . . .	11
<b>I. Einführender Teil . . . . .</b>	<b>13</b>
1. Der Islam und die islamische Welt . . . . .	13
2. Islamisches Recht . . . . .	16
3. Säkulares Recht (Nordafrika, Naher und Mittlerer Osten) . . . . .	19
3.1 Säkulares Recht . . . . .	19
3.2 Verhältnis von islamischem zu säkularem Recht . . . . .	19
3.3 Gesetzgebung in Bezug auf bioethische Themen . . . . .	21
4. Wissenschaft und Medizin im Islam . . . . .	22
<b>II. Historischer Teil . . . . .</b>	<b>25</b>
1. Der Status des Embryos im Islam: grundlegende Fragestellungen . . . . .	25
1.1 Literatur . . . . .	25
1.2 Medizinischer und naturphilosophischer Kontext: Embryologie in Antike und Mittelalter . . . . .	27
1.3 Zusammenhang zwischen Frage und Problem . . . . .	28
1.4 Die Schutzwürdigkeit geborenen menschlichen Lebens im Islam . . . . .	29
1.4.1 Lebensschutz in Bezug auf den erwachsenen Menschen . . . . .	29
1.4.2 Lebensschutz in Bezug auf den nicht erwachsenen Menschen . . . . .	32
2. Die religiösen Quellen . . . . .	33
2.1 Der Koran . . . . .	33
2.2 Korankommentare . . . . .	37
2.2.1 Der Korankommentar von at-Ṭabarī . . . . .	37

## Inhalt

2.2.2	Der Korankommentar von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī . . . . .	39
2.2.3	Resümee . . . . .	41
2.3	Aussprüche des Propheten Mohammed . . . . .	41
2.3.1	Muslim »Şahīḥ« . . . . .	42
2.3.2	Al-Buḥārī »Şahīḥ« . . . . .	45
2.3.3	Analyse des ḥadīṭ-Komplexes . . . . .	46
2.3.4	»Das Buch der vierzig Prophetenworte« von an-Nawawī . . . . .	48
2.3.5	Empfängnisverhütung und Abort (al-Buḥārī und Muslim) . . . . .	48
2.3.5.1	Coitus interruptus (‘azl) . . . . .	49
2.3.5.2	Ġurra . . . . .	50
3.	Schwangerschaftsabbruch und ‘azl: das klassische islamische Recht (fiqh) . . . . .	51
3.1	Hanafitische Rechtsschule . . . . .	52
3.2	Malikitische Rechtsschule . . . . .	53
3.3	Schafiitische Rechtsschule . . . . .	54
3.4	Hanbalitische Rechtsschule . . . . .	54
3.5	Schiiitische Rechtsschulen . . . . .	55
3.6	Ibaditische und zahiritische Rechtsschule . . . . .	56
4.	Ausgewählte Deutung: al-Ġazālī . . . . .	57
5.	Historische Hintergründe und Quellen . . . . .	59
5.1	Antike Quellen . . . . .	61
5.1.1	»Corpus hippocraticum« . . . . .	61
5.1.2	Aristoteles . . . . .	63
5.1.3	Galen . . . . .	66
5.2	Arabisch-islamische Quellen: Naturphilosophie und Medizin . . . . .	68
5.2.1	Rabban aṭ-Ṭabarī . . . . .	68
5.2.2	Al-Mağūsī . . . . .	69
5.2.3	Ibn Sinā . . . . .	70
5.2.4	Ibn Rušd . . . . .	71
5.2.5	Al-Baladī . . . . .	71
5.3	Arabisch-islamische Quellen: Medizin des Propheten . . . . .	72
5.3.1	Ibn Qaiyim al-Ġauzīya . . . . .	74
5.3.2	As-Surramarī . . . . .	76
5.3.3	Aḍ-Ḍahabī . . . . .	77
5.3.4	Al-Azraq . . . . .	77
5.3.5	Ibn al-Ġauzī . . . . .	78
5.4	Resümee . . . . .	79

III.	Moderner Teil . . . . .	80
1.	Entwicklung moderner islamischer Standpunkte durch die Einführung moderner Wissenschaften . . . . .	80
2.	Abschlussdokumente interdisziplinärer multinationaler Konferenzen . . . . .	82
2.1	International Planned Parenthood Federation (IPPF) . . . . .	82
2.2	United Nations Fund for Population Activities (UNFPA) . . . . .	85
2.3	Islamic Organization of Medical Sciences (IOMS) . . . . .	85
2.3.1	»Menschliche Fortpflanzung im Licht des Islams« (1983) . . . . .	86
2.3.2	»Menschliches Leben, sein Anfang und sein Ende im Verständnis des Islams« (1985) . . . . .	88
2.3.3	»Sicht des Islams auf einige medizinische Praktiken« (1987) . . . . .	94
2.3.4	»Islamischer Blickwinkel auf die Transplantation einiger menschlicher Organe« (1989) . . . . .	97
2.4	Beschlüsse internationaler islamischer Rechtsakademien . . . . .	100
2.4.1	International Islamic Fiqh Academy (IIFA) . . . . .	101
2.4.2	Islamic Fiqh Academy (IFA) . . . . .	102
2.5	International Islamic Center for Population Studies and Research (IICPSR) . . . . .	104
2.5.1	»Richtlinien für die Erforschung der menschlichen Reproduktion« (1991) . . . . .	104
2.5.2	»Medizinische Behandlung der Unfruchtbarkeit« (1997) . . . . .	106
2.6	Resümee: Konsens, Dissens, Einfluss . . . . .	109
3.	Diskursbeteiligte . . . . .	109
3.1	Islamische Rechtsgelehrte . . . . .	110
3.1.1	‘Abd al-Mağīd Salīm . . . . .	111
3.1.2	Maḥmūd Šaltūt . . . . .	111
3.1.3	Ġād al-Ḥaqq ‘Alī Ġād al-Ḥaqq . . . . .	111
3.1.4	Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī . . . . .	112
3.1.5	Yūsuf al-Qaraḍāwī . . . . .	113
3.1.6	Muḥammad Ḥusain Faḍl-Allāh . . . . .	114
3.2	Muslimische Forscher und Mediziner . . . . .	115
3.2.1	Ḥasan Ḥaṭhūt . . . . .	116
3.2.2	Muḥammad ‘Alī al-Bār . . . . .	117
3.2.3	Ġamāl Abū s-Surūr . . . . .	118
3.2.4	Nawāl as-Sa‘dāwī . . . . .	118
3.3	Positionen muslimischer Frauenrechtlerinnen . . . . .	119

## Inhalt

4.	Rechtslage in ausgewählten Staaten . . . . .	121
4.1	Tunesien . . . . .	121
4.2	Ägypten . . . . .	124
4.3	Saudi-Arabien . . . . .	127
4.4	Algerien . . . . .	128
4.5	Jordanien . . . . .	130
4.6	Libanon . . . . .	132
4.7	Iran . . . . .	133
4.8	Resümee . . . . .	134
<b>IV.</b>	<b>Resümierend-systematischer Teil . . . . .</b>	<b>137</b>
1.	Der Diskurs über den Status des Embryos im Islam . . . . .	137
1.1	Islamische Welt: Wirkung und Entwicklung grundlegender Dokumente . . . . .	138
1.1.1	Der islamische medizinethische Kodex (IOMS 1981 und 2004) . . . . .	138
1.1.2	Erklärungen der islamischen Menschenrechte (OIC 1990 und 1994) . . . . .	139
1.1.3	Projekte für ein arabisches Strafrecht . . . . .	140
1.1.4	ICPD 1994 . . . . .	141
1.2	Islam außerhalb der islamischen Welt . . . . .	141
1.2.1	Deutschland . . . . .	142
1.2.2	Frankreich . . . . .	143
1.2.3	USA . . . . .	145
1.2.4	Wissenschaftliche Aspekte und akademische Initiativen . . . . .	146
2.	Abschließende Exkurse . . . . .	148
2.1	Das Wissenschaftsverständnis . . . . .	148
2.2	»Islamische Embryologie« . . . . .	149
2.3	Terminologie . . . . .	151
3.	Ausblick . . . . .	153
<b>V.</b>	<b>Anhang . . . . .</b>	<b>157</b>
1.	Abkürzungen . . . . .	157
2.	Glossar . . . . .	159
3.	Tabellen . . . . .	162
4.	Literaturverzeichnis . . . . .	166
	Informationen über den Autor und die Herausgeber . . . . .	182



## Vorbemerkung

Dieser Sachstandsbericht gibt einen Überblick über Positionen zum vor- geburtlichen menschlichen Leben im Islam und in ausgewählten islamisch geprägten Staaten. Einen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt er nicht, da eine umfassende Darstellung auf dem beschränkten Raum eines Sachstandsberichts nicht geliefert werden kann. Das Thema und die mit ihm verbundenen Debatten sind weit und die historischen Hintergründe umfangreich, deshalb mussten Beschränkungen vorgenommen werden. Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt auf dem sunnitisch geprägten Islam und auf den arabischsprachigen Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens. Der schiitische Islam und Iran werden im Folgenden nur teilweise berücksichtigt und auf die Darstellung des Islams in Afrika und Asien musste vollständig verzichtet werden, obgleich wohl gerade bei schiitischen Rechtsgelehrten und Gelehrten außerhalb der Arabischen Welt zum Teil interessante Entwicklungen zu beobachten sind und zu beschreiben wären. Die Darstellungen in den Kapiteln überschneiden sich stellenweise, da sie unabhängig voneinander gelesen werden können sollen.

Da die im Folgenden vorgestellten Debatten, z.B. über Schwangerschaftsabbruch, -verhütung und Embryonenforschung, auf Arabisch geführt werden, ist die bearbeitete und zitierte Literatur zum Großteil ebenfalls auf Arabisch; nur einzelne Texte und Dokumente liegen in deutscher, englischer oder französischer Übersetzung vor. Deshalb kann auf die Nennung und den Gebrauch von arabischen Begriffen nicht vollständig verzichtet werden. Daher werden arabische Schlüsselbegriffe bei ihrer ersten Nennung im Text mit einer deutschen Übersetzung versehen, der arabische Begriff wird kursiv und in runden Klammern beigefügt, z.B. »Tropfen« (*nutfā*). Häufiger gebrauchte Begriffe und Fachtermini werden bei ihrer ersten Verwendung zusammen mit ihrer deutschen Übersetzung genannt, mit der sie später synonym verwendet werden, z.B. »Prophetenwort« (*ḥadīṯ*). Die Umschrift der arabischen Begriffe folgt den etablierten Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).<sup>1</sup> Zum vereinfachten Nach-

---

<sup>1</sup> DMG 1935.

## Vorbemerkung

schlagen sind die arabischen Begriffe in einem Glossar und die Abkürzungen im Anhang größtenteils aufgeführt.

Antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Quellentexte werden in den Fußnoten mit Kurztitel angeführt; die Autoren werden bei der ersten Einführung meist mit vollständigem Namen genannt, z.B. »al-Ġazālī« mit »Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī«. Da der Artikel »al« fester Bestandteil vieler arabischer Namen ist, wird er auch bei der Nennung der entsprechenden Person im Deutschen mitgeführt, beispielsweise »al-Ġazālī« statt »Ġazālī«. Zur besseren historischen Orientierung ist bei den klassischen Autoren das Todesjahr angegeben und bei verstorbenen zeitgenössischen Autoren auch das Geburtsjahr, soweit diese Daten bekannt sind. Die Daten sind durchgängig nach christlicher Zeitrechnung angeführt, obwohl bei muslimischen Autoren die Datumsangabe üblicherweise nach islamischer Zeitrechnung erfolgt und zusammen mit dem christlichen Datum angegeben wird. Darauf wurde hier jedoch bewusst verzichtet, um den Lesefluss durch die in Deutschland ungebräuchlichen islamischen Jahresangaben nicht weiter zu hemmen.

Auf Koranpassagen wird in der vereinfachten Form »Koran 23:12–16« verwiesen: Vor dem Doppelpunkt steht die Sure und danach die Versangabe. Muslimische Autoren nennen allerdings den Surentitel mit der Versangabe. Die Verse 12 bis 16 der Sure 23 würden sie in der Form »*al-mu'minūn* 12–16« angeben, da die Sure 23 den Titel »*al-mu'minūn*« (die Gläubigen) trägt. Die Übersetzung der im Text zitierten Koranverse ist an die deutsche Übersetzung von Rudi Paret angelehnt,<sup>2</sup> folgt ihr jedoch nicht vollständig.

Zum besseren Überblick sind die gesetzlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs im Anhang in einer Tabelle zusammengefasst.

---

<sup>2</sup> Paret 2001.

# Einleitung

Die Frage nach dem Status des menschlichen Embryos und dem Umgang mit vorgeburtlichem Leben ist eines der zentralen Themen der Bioethik. Im Zuge der Internationalisierung der bioethischen Debatte ist der Blick auch auf die ethischen Traditionen außerhalb der westlichen Staaten gefallen, zu denen religiöse Positionen und kulturelle Traditionen zählen, wie z.B. der Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus, die afrikanischen Traditionen und der Islam. Diese Positionen sind sowohl im internationalen als auch im nationalen Bioethikdiskurs multikultureller Gesellschaften zu berücksichtigen. Dabei geht es in den Diskursen nicht darum, eine ethische Position gegen eine andere auszuspielen, um auf diese Weise bestimmte Positionen durchsetzen oder legitimieren zu können. Ziel ist vielmehr das Verstehen und die angemessene Wahrnehmung differierender ethischer Positionen und ihre Einbindung in den Gesamtdiskurs. Die einzelnen oben genannten Traditionen erscheinen im globalen Diskurs intrakulturell beziehungsweise intrareligiös verhältnismäßig einheitlich, selbst in Bezug auf die Religionen ohne einheitliche Lehrautorität (wie z.B. der Hinduismus, Buddhismus und Islam), da sie entweder aus den regionalen, nationalen und innerreligiösen Debatten gewachsen oder (ob legitimer Weise oder nicht) von außen als Standardposition identifiziert worden sind. Ziel soll deshalb im Folgenden sein, »die islamische Position« differenziert darzustellen, auf ihre Grundlagen einzugehen, die Entwicklung der verschiedenen Standpunkte nachzuvollziehen und die grundlegenden ethischen Konzepte zu benennen und zu charakterisieren. Dem entspricht die Aufteilung dieses Sachstandsberichts in drei Teile, denen ein einführendes Kapitel vorangeht (I. Einführender Teil). Der erste Teil behandelt die historischen Grundlagen, Hintergründe und Quellen (II. Historischer Teil). Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Entwicklung der unterschiedlichen modernen Positionen und der Rechtslage in islamisch geprägten Staaten (III. Moderner Teil). Im dritten Teil werden die aufgeworfenen Sachfragen und die Entwicklung der islamischen Position nachvollzogen und zusammengefasst (IV. Resümierend-systematischer Teil).



# I. Einführender Teil

## 1. Der Islam und die islamische Welt

Der Islam ist eine monotheistische Religion und sieht sich in der Tradition von Propheten, die dem Menschen von Gott gesandt worden sind, um die ursprüngliche Religion wiederherzustellen. Da er sich, wie das Christentum und das Judentum auch, auf bestimmte, ihnen gemeinsame Ursprünge bezieht, u. a. auf den Urvater Abraham, wird er zu den sogenannten abrahamitischen Religionen gezählt. Nach islamischer Auffassung beschließt der Prophet Mohammed (gest. 632 n. Chr.) die Reihe der Propheten. Das zentrale Element des Islams ist der Koran, der nach islamischer Überlieferung von dem Engel Gabriel über den Zeitraum von 610 bis 632 n. Chr. an Mohammed übermittelt wurde. Der Koran besteht aus 114 Kapiteln, sogenannte Suren (*suwar*, Sing. *sūra*), die in absteigender Größe nach ihrem Umfang geordnet sind und zum Teil thematische Einheiten bilden. Anders als die Evangelien gilt der Koran nicht als verbalinspiriert, sondern als das unverfälschte Wort Gottes, das zunächst mündlich überliefert und später aufgeschrieben worden ist.<sup>1</sup>

Von besonderer Bedeutung für das islamische Recht, aber auch für die islamische Volksfrömmigkeit, ist die Überlieferung der Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammed und seiner Gefährten (*sunna*). Die Prophetenworte (*ahādīṭ*, Sing. *ḥadīṭ*), die nach Mohammeds Tod unter den Muslimen kursierten, wurden später von Gelehrten gesammelt und systematisiert. Die beiden am weitesten verbreiteten Sammlungen von Prophetenworten (*aṣīḥḥa*, Sing. *ṣaḥīḥ*) sind der »*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*« von Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Buḥārī (gest. 870 n. Chr.) und der »*Ṣaḥīḥ Muslim*« von Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Nisābūrī (gest. 875 n. Chr.).<sup>2</sup> Da es für Muslime als religiös verdienstvoll gilt, eine gewisse Anzahl an Prophetenworten auswendig zu lernen, wurden Werke verfasst, die eine Auswahl dieser Worte ent-

<sup>1</sup> Vgl. dazu z. B. Neuwirth 1987.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Juynboll 1969 und Juynboll 2007.

halten, wie z.B. die populären *arbaʿin*-Werke, in denen jeweils 40 bedeutende Prophetenworte zusammengefasst sind.

Der Islam hatte zu Mohammeds Lebzeiten nur regionale Bedeutung auf der Arabischen Halbinsel. Nach seinem Tod setzten jedoch unter seinen Nachfolgern, den Kalifen, die sogenannten Islamischen Eroberungen ein. Das Islamische Reich umfasste zur Zeit seiner größten Ausdehnung den größten Teil der Iberischen Halbinsel, Nordafrika und den Nahen und Mittleren Osten bis einschließlich des westlichen Zentralasiens (Transoxanien) und von Teilen Indiens. Mit der Konsolidierung des Islamischen Reiches setzte auch die theologische Ausdifferenzierung ein, die u. a. in der Systematisierung des Rechts, der Erstellung von Korankommentaren (*tafāsīr*, Sing. *tafsīr*) und biographischer Literatur sowie der Methodenreflexion bestand.<sup>3</sup>

Die Schwierigkeit, sich nach dem Tode Mohammeds (632 n. Chr.) auf einen Nachfolger zu einigen, führte zu Brüchen in der islamischen Gemeinde und resultierte schließlich in der Etablierung von Dynastien, wie z. B. der Dynastie der Umayyaden (661–750 n. Chr.) und später der Abbasiden (750–1258 n. Chr.). Eine weitere Folge der Auseinandersetzungen um die Nachfolge des Propheten war die Trennung von Sunniten und Schiiten. Bis zum neunten Jahrhundert, d. h. zweihundert Jahre nach dem Tod des Propheten, formierten sich innerhalb des sunnitischen Islams die vier orthodoxen Rechtsschulen: 1. die hanafitische Rechtsschule, die vor allem in Vorder- und Zentralasien und Indien verbreitet ist, 2. die malikitische, hauptsächlich in Nordafrika und anderen Teilen Afrikas, 3. die schafiiitische Rechtsschule in Südostasien, Südarabien und Ostafrika und 4. die hanbalitische in Zentralarabien. Die Unterschiede zwischen den sunnitischen Rechtsschulen sind relativ gering und bestehen vor allem in formalen Fragen und der Methodik.<sup>4</sup> Vom schiitischen Islam, in dem sich ebenfalls Schulen etabliert haben, unterscheidet sich das Sunnitentum deutlich. Schiiten leben hauptsächlich in Iran, im Irak, Libanon und in Syrien.<sup>5</sup>

Da weder die islamisierten Gebiete noch das Islamische Reich auf Dauer unter einer Herrschaft zusammengehalten werden konnten, begann das Reich bereits zum Ende des zehnten Jahrhunderts in lokale Herrschaften mit wechselnden Dynastien zu zerfallen. Das abbasidische Kalifat in Bagdad verkörperte jedoch bis zu seiner Auslöschung durch die Mongolen (1258 n. Chr.) die Einheit des Islams. Obgleich die Osmanen später den Anspruch erhoben, die legitimen Erben des Kalifats zu sein, war die Einheit

---

<sup>3</sup> Vgl. Ripplin 2000.

<sup>4</sup> Vgl. Juynboll 2006 und Juynboll / Brown 1997.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Halm 1988.

der Islamischen Welt verloren. Spätestens mit dem Untergang des Islamischen Reichs und der Etablierung von einzelnen Dynastien trennten sich auch religiöses und weltliches Recht. Heute gliedert sich die »Islamische Welt« in die Nationalstaaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens und Südasiens. Trotz der Aufteilung in Rechtsschulen und Nationalstaaten ist unter den Muslimen der Gedanke lebendig, dass die Muslime eine umfassende Gemeinschaft (*umma*) bilden, deren Gesetz die Scharia und deren Oberhaupt der Kalif ist.

Die Islamische Welt organisiert sich auf verschiedenen Ebenen in international agierenden Organisationen. Auf der internationalen Ebene ist die wichtigste unter ihnen die Organisation für Islamische Zusammenarbeit (*munazzamat at-ta'awun al-islāmī* / *Organisation of Islamic Cooperation*, OIC) mit Sitz in Dschidda in Saudi-Arabien, zu der sich die islamisch geprägten Staaten 1969 zusammengeschlossen haben; sie war bis 2011 – mit der gleichen Abkürzung OIC – unter dem Titel Organisation der Islamischen Konferenz (*munazzamat al-mu'tamar al-islāmī* / *Organization [sic!] of the Islamic Conference*) bekannt. Von besonderer Bedeutung ist auch die Liga der Islamischen Welt (*rābi'at al-'ālam al-islāmī* / *Muslim World League*, MWL), die ein Zusammenschluss von islamischen Rechtsgelehrten ist und 1962 gegründet wurde; sie hat ihren Sitz in Mekka in Saudi-Arabien. Beide Organisationen bestehen aus Unterorganisationen und haben jeweils ein von dem anderen unabhängiges internationales Gremium für islamisches Recht gegründet. Als bedeutsame Organisationen sind in der Region außerdem noch die Arabische Liga (*ǧāmi'at ad-duwal al-'arabīya* / *League of Arab States*, LAS) und der Golf Kooperationsrat (*maǧlis at-ta'awun li-duwal al-ḥaliǧ al-'arabīya* / *Gulf Cooperation Council*, GCC) zu nennen.

Die islamisch geprägten Staaten Saudi-Arabien, Ägypten und Iran sehen sich als Interessenvertreter der Muslime, dabei fällt Saudi-Arabien die prestigeträchtigste Position zu, da die heiligen Städte des Islams, Mekka und Medina, auf saudi-arabischem Staatsgebiet liegen. Deshalb beansprucht Saudi-Arabien unter den islamischen Staaten die Führungsrolle und versucht diese u. a. durch die großzügige finanzielle Förderung islamischer Organisationen und Projekte zu festigen. Ägypten hingegen beansprucht vor allem unter den arabischen Staaten als besonders bevölkerungsreiches Land die Führungsposition und dies besonders seit der Herrschaft von Gamal Abdel Nasser (1918–1970), wobei es sich in Konkurrenz zu Saudi-Arabien befindet. Der Iran schließlich vertritt vor allem die Interessen der Schiiten und sieht sich durch die islamische Revolution als Vorbild für die islamisch geprägten Staaten insgesamt.

## 2. Islamisches Recht

Im Speziellen stellt sich das islamische Recht (*aš-šarīʿa al-islāmīya*), die Scharia, im Koran als ein allgemeines Recht göttlichen Ursprungs dar,<sup>6</sup> im Allgemeinen als ein religiöses Recht, das Gott den einzelnen Glaubensgemeinschaften verliehen hat, wie beispielsweise den Juden und Christen, in besonderer Weise aber den Muslimen.<sup>7</sup> Das islamische Recht regelt seinem Anspruch nach alle Lebensverhältnisse des Menschen, d. h. die äußeren Beziehungen des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen. Hingegen umfasst es nicht das innere Verhältnis des Menschen zu Gott (*mā baina-hu wa-bain Allāb*) und zu den Mitmenschen, wenngleich mit der vielfach thematisierten Absicht (*nīya*) auch ein inneres Moment vorliegt.<sup>8</sup> In der islamischen Rechtswissenschaft (*al-fiqh al-islāmī*) wird die Systematisierung und Ausformulierung der Scharia betrieben. Da es aber im Islam keine Institution gibt, die in Glaubensfragen allein entscheidend ist, besteht selbst innerhalb der Rechtsschulen eine Pluralität der Ansichten, die von Muslimen traditionell als positiv wahrgenommen wird. Seit einigen Jahren wird sie jedoch selbst unter Muslimen als verwirrend gewertet, weshalb von verschiedenen muslimischen Akteuren Projekte zur Vereinheitlichung und Internationalisierung des Islams betrieben werden. Bei den Vorschriften der Scharia werden in der islamischen Rechtswissenschaft zwei Schwerpunkte unterschieden: 1. die kultisch-rituellen Verpflichtungen (*ʿibadāt*) und 2. die juristisch-politischen Vorschriften (*muʿāmalāt*). Daneben werden auch die Strafen (*ʿuqūbāt*) als dritter Schwerpunkt genannt.<sup>9</sup> Die Quellen der islamischen Rechtswissenschaft (*uṣūl al-fiqh*) sind in der Hierarchie ihrer Bedeutung: 1. der Koran, 2. die Prophetentradition (*as-sunna*), 3. der Konsens der Gelehrten (*iǧmāʿ*) und 4. die logische Deduktion (*qiyās*) beziehungsweise der Analogieschluss. Obgleich der Koran als das unmittelbare Wort Gottes gilt und somit die primäre Quelle für das islamische Recht ist, sind die dort aufgeführten gesetzlichen Regelungen nicht so umfassend, dass aus ihnen ein vollständiges Recht abgeleitet werden kann. Zu den ausdrücklich im Koran geregelten Fällen zählen beispielsweise Erbschaft und Heirat, zu den expliziten Einschränkungen zählen u. a. das Verbot von Weingenuß, Glücksspiel, Wucher und Adoption. Aus diesem Grund wird die Tradition des Propheten Mohammed (*as-sunna*), die aus Berichten über das Verhalten

---

<sup>6</sup> Vgl. Koran 42:13.

<sup>7</sup> Vgl. Koran 5:48 und 45:18.

<sup>8</sup> Vgl. Schacht 1976: 673.

<sup>9</sup> Vgl. Schacht 1976: 674.



(*sīra*) und die Aussprüche des Propheten Mohammed (*abādīt*) und der Prophetengenossen besteht, als zweite Quelle gewertet. Das Instrument des Konsenses der Gelehrten wird vor allem zur Klärung umstrittener Fragen eingesetzt. Die logische Deduktion, eigentlich nur eine Methode, ist bei der Klärung von Fragen von Bedeutung, die weder im Koran noch in der *summa* thematisiert werden noch durch den Konsens der Gelehrten abgehandelt sind. Die auf Grundlage der logischen Deduktion gefällten schiarechtlichen Entscheidungen müssen aber durch den Koran und die *summa* argumentativ gestützt werden.<sup>10</sup>

Zwar ist die Scharia als göttliches Recht der Theorie nach unveränderlich und dem Einfluss staatlicher Gesetzgebung entzogen,<sup>11</sup> sie lässt neben ihr jedoch in gewissen Grenzen lokales Gewohnheitsrecht (*ʿāda*) zu, welches beispielsweise aus dem ursprünglichen Recht besteht, das in den während der islamischen Expansion eroberten Ländern vor ihrer Islamisierung herrschte und verschiedene Traditionen vereinigt. In manchen Regionen hat sich das Gewohnheitsrecht dauerhaft neben der Scharia etabliert,<sup>12</sup> es zählt jedoch nicht zu den Quellen des islamischen Rechts, sondern ist vor allem im Volksbewusstsein und im Recht der Nationalstaaten präsent.<sup>13</sup>

In der islamischen Rechtswissenschaft werden fünf Kategorien von Handlungen (*al-aḥkām al-ḥamsa*) unterschieden: 1. notwendige Handlungen, deren Befolgung belohnt und deren Unterlassung bestraft wird, das sind Pflicht (*fard*) beziehungsweise Gebot (*wājib*); 2. verdienstvolle Handlungen (*nawāfil*, Sing. *nāfila*), deren Befolgung belohnt, deren Unterlassung jedoch nicht bestraft wird – sie werden als das Übliche (*summa*), Empfehlenswerte (*mandūb*) oder Erwünschte (*mustaḥabb*) bezeichnet; 3. Handlungen, die ausgeführt oder unterlassen werden können, ohne dass Belohnung oder Strafe erfolgt, die schiarechtlich indifferent (*mubāḥ*) sind; 4. verwerfliche (*makrūḥ*) Handlungen, die zwar missbilligt, jedoch nicht verboten sind; 5. verbotene (*ḥarām*) Handlungen, welche bestraft und in schwere (*kabāʾir*, Sing. *kabīra*) und leichte Sünden (*sağāʾir*, Sing. *ṣağīra*) differenziert werden.<sup>14</sup> Bei der schiarechtlichen Bewertung einer Handlung wird allerdings nicht nur die Handlung selbst, das Wesen (*aṣl*) der Handlung, betrachtet, sondern auch ihre Nebenumstände (*wasf*), deshalb tritt vollständige Rechtswirkung in folgenden beiden Fällen ein: 1. bei der rechtsgültigen (*ṣaḥīḥ*) Handlung,

<sup>10</sup> Mit Verweis auf unterschiedliche Ansichten vgl. Wensick 1976: 332; vgl. auch Kemper / Reinkowski 2006.

<sup>11</sup> Spies / Pritsch 1964: 221.

<sup>12</sup> Vgl. Goldziher 1976.

<sup>13</sup> Vgl. Schacht 1976: 678.

<sup>14</sup> Vgl. Schacht 1966: 120–121.

wenn das Wesen der Handlung und ihre Nebenumstände der Scharia entsprechen; 2. bei der verwerflichen (*makrūh*) Handlung, wenn das Wesen und die Nebenumstände zwar der Scharia entsprechen, aber etwas Verbotenes mit ihr verbunden ist. Es werden in Bezug auf die eingeschränkte Rechtswirkung auch 3. unvollkommene (*fāsīd*) Handlungen unterschieden, wenn die Nebenumstände nicht der Scharia entsprechen; 4. nichtige (*bāṭil*) Handlungen, bei denen beides nicht der Scharia entspricht.<sup>15</sup>

Mit dem islamischen Recht befassen sich im Allgemeinen islamische Gelehrte (*‘ulamā’*, Sing. *‘ālim*), in theoretischer Hinsicht islamische Rechtsgelehrte (*fuqahā’*, Sing. *faqīh*), in praktischer Hinsicht für Rechtsauskünfte Muftis (*muftiyūn*, Sing. *muftī*) und in der Rechtsprechung an islamischen Gerichten Richter (*qudāb*, Sing. *qāḍī*). Der Mufti beantwortet mit Rechtsauskünften (*fatāwā*, Sing. *fatwā*) konkrete Scharia-bezogene Fragen von Gläubigen, wobei er sich in der Regel nur zum Einzelfall und nicht in genereller Weise äußert. Eine Fatwa besteht aus dem Urteil (*ḥukm šar‘ī*) und dem Rechtsgrund (*‘illa*). Nach allgemeinem islamischem Verständnis ist die Gültigkeit von Fatwas auf Lebzeiten des Muftis begrenzt und erlischt mit dessen Tod. Dies schließt jedoch nicht aus, dass die Fatwas verstorbener Rechtsgelehrter von anderen Rechtsgelehrten zitiert, zur Urteilsfindung benutzt oder bestätigt werden, was vor allem bei bekannten islamischen Gelehrten geschieht. Aber auch regionale, nationale und internationale Versammlungen von islamischen Rechtsgelehrten äußern sich in der Form von Fatwas. In der Regel ist das Publikationsorgan für Fatwas die Fatwasammlung, in der die Fatwas eines Rechtsgelehrten oder einer Versammlung von Rechtsgelehrten zusammengestellt sind, aber mittlerweile sind auch im Internet Datenbanken mit Fatwas angelegt worden. Einzelne Fatwas werden u. a. im Internet, in Tageszeitungen und Zeitschriften veröffentlicht.

Da es im Islam keine zentrale Lehrinstanz gibt, gewinnen islamische Rechtsgelehrte im Idealfall durch ihre Gelehrsamkeit Bekanntheit und Einfluss. Sie werden aber auch durch ihr Amt bekannt, wie z. B. die Großmuftis von Ägypten, zurzeit ‘Alī Ğum‘a, und die Großscheichs der Azhar Universität (*ġāmi‘at al-Azhar*) in Ägypten, im Augenblick Aḥmad Muḥammad aṭ-Ṭayyib oder durch ihre Präsenz in den Medien, u. a. Yūsuf al-Qaraḍāwī oder Muḥammad Mutawallī aš-Ša‘rāwī (1911–1998).

Die Forschung in der Medizin im Allgemeinen und den Lebenswissenschaften und ihre Errungenschaften im Besonderen erlangen vor allem dort scharierechtliche Bedeutung, wo sie Kernbereiche des islamischen Rechts berühren, was vor allem bei Fragen der Fortpflanzung der Fall ist, aber auch

<sup>15</sup> Vgl. Schacht 1966: 121–122.

bei der Lebenserhaltung beziehungsweise dem Lebensabbruch, so ist beispielsweise bei der schiarierechtlichen Beurteilung der In-vitro-Fertilisation (IVF) die islamische Konzeption der Ehe und des legitimen Nachwuchses zu beachten. Da nach islamischem Verständnis die Sicherung legitimer Nachkommenschaft (*nasab*) ein Hauptziel der Ehe darstellt, sollen Geburten außerhalb einer bestehenden Ehe verhindert werden. Dies manifestiert sich im islamischen Recht in einer Reihe von Regelungen, wobei vor allem das Verbot außerehelichen Geschlechtsverkehrs (*zinā*)<sup>16</sup> und die Wartezeit (*'idda*) für eine Wiederverheiratung bei Scheidung und Verwitwung zu nennen sind.<sup>16</sup>

### 3. Säkulares Recht (Nordafrika, Naher und Mittlerer Osten)

#### 3.1 Säkulares Recht

Bereits im 19. Jahrhundert wurde beispielsweise im Osmanischen Reich der Prozess der Etablierung säkularen Rechts nach westlichem Vorbild im Nahen und Mittleren Osten und Nordafrika durch Rechtsreformen eingeleitet. Mit der Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen die meisten Staaten dieser Region Verfassungen an. Die Scharia blieb hingegen im Bereich des Familien-, Personenstands- und Erbrechts unangetastet, was sich in einigen Staaten durch die Einführung des Personalstatuts zum Teil änderte.<sup>17</sup> Obwohl vor allem das französische Recht zum Vorbild genommen wurde, verweisen muslimische Rechtshistoriker auch auf das islamische Vorbild der Gemeindeordnung von Medina (*ṣaḥīfa*), die vom Propheten Mohammed 624 n. Chr. erlassen wurde.<sup>18</sup>

#### 3.2 Verhältnis von islamischem zu säkularem Recht

Trotz des Anspruchs der Scharia auf universelle Gültigkeit hat sie in keinem Staat der Region vollkommene Anwendung gefunden. In den meisten mehrheitlich islamisch geprägten Staaten ist der Islam zwar Staatsreligion und es

---

<sup>16</sup> Vgl. z. B. zu *zinā* im sunnitischen Islam Motzki 1985 und zum illegitimen Kind (*walad az-zinā*) im schiitischen Recht Kohlberg 1985.

<sup>17</sup> Rechtsordnungen fassen im Personalstatut die Verfügungen über die persönlichen Lebensverhältnisse, d. h. das Familien-, Personenstands- und Erbrecht zusammen, so z. B. in Ägypten 1917 und Marokko 2004.

<sup>18</sup> Vgl. dazu ausführlich Ebert 2005.

wird sich von staatlicher Seite in den Verfassungen und deren Präambeln auf die Prinzipien des Islams, den Koran und die Scharia berufen,<sup>19</sup> aber in keinem ist die Scharia vollständig verwirklicht.<sup>20</sup> Ein Grund dafür liegt darin, dass die Scharia in Zusammenhang mit dem islamischen Einheitsstaat (*umma*) zu sehen ist, der nicht den modernen islamischen Einzelstaaten entspricht. Er besteht vielmehr in der politisch organisierten Gemeinschaft aller Muslime in allen mehrheitlich von Muslimen bewohnten Gebieten (*dār al-islām*). Religions- und Staatszugehörigkeit sind in der *umma* identisch. Rechtsprechung und Verwaltung dienen dort der Verwirklichung religiöser Vorschriften und Aufgaben. Gott gilt als der oberste Gesetzgeber und sein Stellvertreter ist der Kalif.<sup>21</sup> Diese Diskrepanz von *umma* und islamischem Staat ist kein Charakteristikum moderner islamischer Staaten, sondern bestimmte die Staatsentwicklung im Islam von Anfang an. Durch den Tod des Propheten Mohammed (632 n. Chr.) stellte sich seinen Anhängern die Frage der Konzeption des Staates und der Führung der Gemeinde. Unter den ersten vier Kalifen (632–661 n. Chr.) und dem Kalifat der Umayyaden (661–750 n. Chr.) wurde die Aneignung des Rechts der unterworfenen Länder praktiziert, das neben dem islamischen Recht bestand. Unter dem Kalifat der Abbasiden (750–1258 n. Chr.) trat die Diskrepanz zwischen dem islamischen Recht und den Forderungen des Staates aber vollständig zu Tage. Ein Bindeglied zwischen Staat und islamischem Recht ist seit den Abbasiden der religiöse Richter (*qāḍī*), der vom Staat bestellt wird. Neben dieser religiösen Gerichtsbarkeit gab es weltliche Gerichte, die für Gesetzesübertretungen zuständig waren, die nicht im Aufgabenbereich des islamischen Richters lagen. In der Folge verringerte sich der Aufgabenbereich des islamischen Richters auf das Ehe-, Familien- und Erbrecht (Personalstatut) sowie auf fromme Stiftungen (*auqāf*, Sing. *waqf*). Diese Bereiche werden auch in den meisten modernen islamisch geprägten Staaten noch durch das islamische Recht geregelt. Eine Ausnahme bilden vor allem die Türkei, Albanien und Tunesien. Die Türkei beispielsweise setzte die Scharia 1926 durch Einführung eines bürgerlichen Gesetzbuches und eines Strafrechts vollständig außer Kraft.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Beispielsweise in der ägyptischen Verfassung und in den Verfassungen von Tunesien und Algerien.

<sup>20</sup> Vgl. Schacht 1966: 76; vgl. auch Krawietz 1991: 59–60.

<sup>21</sup> Vgl. Spies / Pritsch 1964: 220–221.

<sup>22</sup> Vgl. Schacht 1976: 676–677. Die Türkei tilgte 1928 zudem den Hinweis auf die Scharia aus ihrer Verfassung.

### 3.3 — *Gesetzgebung in Bezug auf bioethische Themen*

In den vergangenen Jahren sind in vielen islamischen Staaten bioethische Problemfelder, wie beispielsweise Organtransplantation und IVF, rechtlich reguliert worden. Solche Themen werden auf unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft kontrovers diskutiert, wobei sowohl vom Staat als auch von Seiten der islamischen Rechtsgelehrten Versuche unternommen werden, zu allgemeinen islamischen Positionen zu gelangen.<sup>23</sup> Insgesamt zeigt sich jedoch in den Äußerungen der Rechtsgelehrten, dass in der schiarierechtlichen Beurteilung dieser Fragen letztlich keine Einigkeit besteht, vielmehr tritt die Pluralität der Ansichten offen zu Tage. Einige islamische Rechtsgelehrte beschäftigen sich seit langem intensiv mit medizinethischen Fragen und verbreiten ihre Positionen auf verschiedene Weise, wie z. B. durch das Internet, Zeitschriften, Monographien und das Fernsehen. Eine besonders bedeutende und einflussreiche Position in der Debatte nehmen muslimische Ärzte ein, da sie vornehmlich in medizin- und bioethische Gremien berufen werden, sich auf nationaler und internationaler Ebene im Bereich der Bioethik engagieren und an regionalen und internationalen Tagungen zu bioethisch relevanten Themen teilnehmen. Ihnen fällt in der innerislamischen Debatte die wichtige Aufgabe zu, die Rechtsgelehrten über medizinische Grundlagen zu informieren.

Trotz vielfacher Initiativen, u. a. von Ethikräten, besteht in den meisten islamischen Staaten ein Missverhältnis zwischen der Etablierung und Entwicklung von Therapien und Forschung im Gesundheitsbereich und der entsprechenden gesetzlichen Regulierung. So sind Gesetze und Verordnungen, die rechtliche Klarheit schaffen würden, die Ausnahme.<sup>24</sup> Für dieses Missverhältnis werden von den verschiedenen Akteuren unterschiedliche Gründe angeführt: Da sich die meisten dieser Staaten mit der Bekämpfung akuter medizinischer Probleme konfrontiert sehen, betonen sie, dass die Bewältigung dieser Probleme dringlicher sei als die Einführung kostenintensiver Forschung in der Biotechnologie. Dahinter steht die Haltung, dass eine gesetzliche Regulierung dieser Technologie nicht als notwendig angesehen wird, weil sie nicht im Lande verfügbar ist. Außerdem besteht von Seiten des Staates ein großes Vertrauen in die Bereitschaft und Fähigkeit der Ärzteschaft zur Selbstregulierung. Auch spielt die Rechtsrealität in den meisten islamischen Staaten eine nicht zu unterschätzende Rolle, da bestehende Ge-

<sup>23</sup> Z. B. in Bezug auf die Debatte um die UN-Deklaration zum reproduktiven Klonen und die Rolle der islamischen Staaten vgl. Fischer 2009: 240–241.

<sup>24</sup> Vgl. ‘Abd ar-Rabb / Ḥayyāt 2006: 33.

setze zum Teil nicht durchgesetzt werden, beziehungsweise die Möglichkeit nicht besteht, sie durchzusetzen. Und schließlich ist eine abwartende Haltung auszumachen, nach der eine Regulierung erst unternommen werden soll, wenn die entsprechenden Techniken allgemein verfügbar sind. Dies führt häufig zu der Situation, dass die Gesetzgeber zwar über den biomedizinischen Fortschritt und die bioethische Diskussion informiert sind, dass sie aber dennoch nicht die rechtlichen Rahmenbedingungen anpassen. Es muss natürlich beachtet werden, dass sich die islamischen Staaten zum Teil stark voneinander unterscheiden. Der Hauptunterschied besteht weniger in der Staatsform als vielmehr darin, wie groß die finanziellen Ressourcen sind, die einigen Staaten vor allem durch die Erträge aus der Erdöl- und Gasförderung zur Verfügung stehen. Denn zum einen werden seit einigen Jahren in den wohlhabenderen *Ölstaaten* Forschungseinrichtungen gegründet, die sich mit prestigeträchtiger Forschung, beispielsweise Stammzellforschung, beschäftigen. Zum anderen stehen den Staatsbürgern in diesen Staaten umfassende medizinische Versorgung und vielfältige Therapiemöglichkeiten, u. a. auch im Ausland, zur Verfügung.

In der islamischen Debatte über bioethische Themen und vor allem über pränatales Leben stehen die Gesetzgeber muslimischen Akteuren gegenüber. Bioethische Fragen fallen in die Domäne des islamischen Rechts, weil sie das Ehe-, Familien- und Erbrecht und die Fragen um den Beginn des menschlichen Lebens und des Todes berühren, deshalb sehen sich die islamischen Rechtsgelehrten zu einer Antwort herausgefordert und aufgerufen. Neben dem traditionell umfangreichen Themenkomplex der rituellen Vorschriften nehmen diese Fragen in den aktuellen Werken der islamischen Rechtsgelehrten einen verhältnismäßig großen Raum ein. Daher ist in den meisten Fällen zu beobachten, dass der Initiative des Staates und der gesetzlichen Regulierung Initiativen islamischer Rechtsgelehrter oder islamischer Institutionen, wie z.B. auch eines staatlichen Fatwa-Gremiums, vorausgehen.<sup>25</sup>

#### 4. Wissenschaft und Medizin im Islam

Nicht erst in neuerer Zeit, sondern bereits während des islamisch-arabischen Mittelalters, haben sich islamische Gelehrte mit wissenschaftlichen Fragen und vor allem auch mit der Medizin beschäftigt. Die historischen Grundpositionen in der Verhältnisbestimmung werden auch heute noch

---

<sup>25</sup> Vgl. z.B. Üsukin 2007.

vertreten, jedoch in anderer Gewichtung. Seit der Übersetzung antiker griechischer Texte ins Arabische und der Auseinandersetzung mit diesen, besteht gegenüber den weltlichen Wissenschaften ein tiefes Misstrauen von muslimischen Religionsgelehrten, besonders von frommen Muslimen und Mystikern, deren starker Prädestinationsglaube unbedingtes Gottvertrauen fordert. Deshalb lehnen sie die Einmischung in das von Gott beschlossene Schicksal ab, was sich im Bereich der Medizin beispielsweise darin äußert, dass das von Gott vorherbestimmte Lebensende (*ağal*) akzeptiert und die Nicht-Anwendung von Heilmitteln (*tark at-tadawī*) propagiert und praktiziert wird. Ein zusätzlicher Grund für ihre Ablehnung kann darin gesehen werden, dass sie die antiken Wissenschaften als unislamisch beziehungsweise mit dem Islam unvereinbar werten, u. a., weil die antiken griechischen Denker die Möglichkeit höchster menschlicher Erkenntnis ohne göttliche Offenbarung vertraten.<sup>26</sup>

Ein zentraler Punkt im Verhältnis des Islams zu den Wissenschaften besteht in der Bewertung der Kausalität und in der Zurückweisung als unberechtigt gewerteter Ansprüche. So lehnt Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. IIII) das Kausalprinzip ab und spricht stattdessen davon, dass empirische Erkenntnis (*‘ilm tağribī*) nur in der Feststellung von Gewohnheiten bestehe, wobei Gott jederzeit die Durchbrechung der Gewohnheiten (*ḥarq al-‘ādāt*) ermögliche. Die Allmacht Gottes schließt seiner Ansicht nach die Annahme von Kausalität aus, deshalb sieht al-Ġazālī beispielsweise auch keinen Kausalzusammenhang zwischen dem Einnehmen einer Medizin und der darauf folgenden Heilung.<sup>27</sup>

Vor allem zeitgenössische muslimische Gelehrte betonen die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Islam. Diese Position kann in gewisser Weise als eine apologetische Reaktion auf die seit der Kolonisation vielfach geäußerte Ansicht gesehen werden, dass der Islam für die Stagnation der Wissenschaften in den islamisch geprägten Ländern nach deren kultureller Blüte zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert n. Chr. verantwortlich zu machen sei. Diese These ist zwar nicht zu halten, da beispielsweise die Geschichte der Medizin im Islam zeigt, dass medizinische Belange, gerade weil sie den Bereich der Religion berühren, nicht nur von Ärzten diskutiert, sondern auch in großem Umfang von muslimischen Rechtsgelehrten wie auch anderen medizinischen Laien aufgegriffen wurden.<sup>28</sup> Dennoch fühlen sich sowohl

<sup>26</sup> Vgl. dazu ausführlich Klein-Franke 1982.

<sup>27</sup> Al-Ġazālī »Tahāfut al-falāsifa«: 195 (17. Diskussion). Die Einwände al-Ġazālīs gegen das Kausalprinzip und die antiken griechischen Philosophen sind allerdings erkenntniskritisch zu werten und nicht als eine pauschale Ablehnung von Erkenntnissen und Methoden.

<sup>28</sup> Vgl. Klein-Franke 1982: 128.

islamische Rechtsgelehrte als auch muslimische Mediziner genötigt, dazu Stellung zu beziehen. So kann auch die wissenschaftliche Koranauslegung (*tafsīr ʿilmī*) als eine Reaktion auf die kolonialistische Haltung betrachtet werden.<sup>29</sup> Insgesamt hat sich in den islamisch geprägten Gebieten ein pragmatischer Umgang mit säkularer Wissenschaft durchgesetzt.

---

<sup>29</sup> Vgl. zum Wissenschaftsverständnis das Kapitel IV.2.1 in diesem Band.



## II. Historischer Teil

### 1. Der Status des Embryos im Islam: grundlegende Fragestellungen

Bevor in die historische Entwicklung der Debatte über den Status des Embryos im Islam eingeführt wird, soll auf die einschlägige Literatur eingegangen werden, in der sich ethisch relevante Aussagen über die Schwangerschaft und die pränatale Entwicklung menschlichen Lebens finden. In diesem Zusammenhang muss auch auf die Bedeutung der klassischen Literatur, auf das Menschenbild des Islams und auf das islamische Tötungsverbot, als Matrix für den Umgang mit vorgeburtlichem menschlichem Leben, eingegangen werden.

#### 1.1 *Literatur*

Die klassische arabische Literatur zeichnet sich durch eine sehr große Anzahl an Texten aus und die bioethisch relevanten Themen wie Zeugung, pränatale Entwicklung, Geburt und Vererbung werden in unterschiedlichen Textgattungen thematisiert. Um eine Vorstellung von der Bandbreite dieser Texte zu geben, sei hier lediglich auf die Bereiche der Literatur verwiesen, die hier allerdings nicht in vollem Umfang untersucht werden können.<sup>1</sup> In der klassischen arabischen Literatur sind es im Bereich der religiösen Literatur der Koran, die Prophetentradition (*ḥadīṭ*), das islamische Recht (*fiqh*), dogmatische Werke und die Sufi-Literatur. Im Bereich der allgemeinen Literatur sind es Trostschriften (die vor allem nach dem Tod von Kindern verfasst wurden), sogenannte *adab*-Werke,<sup>2</sup> Poesie, philologische Quellen

---

<sup>1</sup> Vgl. Adamek 1968: 10–25, der dort einen Überblick über die Literatur zum Kind im arabisch-islamischen Mittelalter gibt.

<sup>2</sup> Al-Mas‘ūdī »Les prairies d’or«: II 505–508, auch »Kalila wa-Dimna« und »Die Geschichten aus Tausend und einer Nacht« (*alf laila wa-laila*).

(über den Sprachgebrauch und die Terminologie) und biographische Literatur. Im Bereich der naturphilosophischen und medizinischen Spezialliteratur sind es Werke zur Kindeserziehung, allgemeine medizinische Literatur,<sup>3</sup> Werke der Medizin des Propheten,<sup>4</sup> der Volksmedizin und des Aberglaubens, erotische und sexualhygienische Schriften (*bāb*-Literatur),<sup>5</sup> naturphilosophische Werke und solche von Geheimwissenschaften.<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang sei auch auf die mündlichen Traditionen und Bräuche hingewiesen, die u. a. in anthropologischen Studien dokumentiert und in Reiseberichten festgehalten sind. Sie vermitteln einen Eindruck beispielsweise von der islamischen Volksfrömmigkeit oder Bräuchen von Beduinen und Stadtbewohnern und mit der menschlichen Fortpflanzung zusammenhängenden Gedanken.<sup>7</sup> In der modernen arabischen Literatur sind es im Bereich der religiösen Literatur vor allem Fatwa-Sammlungen sowie Monographien und Artikel von muslimischen Rechtswissenschaftlern und islamischen Organisationen. Im Bereich der nicht-religiösen Literatur sind es Gesetze, Stellungnahmen von internationalen, staatlichen und nichtstaatlichen Organisationen, die Tagespresse, Monographien und Artikel von Medizinerinnen, aber auch die zeitgenössische Literatur und anthropologische Studien.<sup>8</sup> Was die im Folgenden behandelten Texte angeht, so kann nicht auf die in der gesamten arabischen Literatur geäußerten Vorstellungen zur Entwicklung des Menschen eingegangen werden. Deshalb liegt der Schwerpunkt der Auswahl auf den im islamischen Recht relevanten Texten. Es werden in Bezug auf die historische Darstellung neben dem Koran, den Prophetenworten und Korankommentaren vor allem Rechtskompendien und Fatwa-Sammlungen, in Bezug auf die zeitgenössischen Positionen sowie Konferenzberichte berücksichtigt.

Die religiösen Texte des Islams bilden zwar für sich eine Einheit, da aus ihnen islamische Positionen zum Status des pränatalen menschlichen Lebens abgeleitet werden können. Sie können jedoch nicht losgelöst von den medizinischen und naturphilosophischen Vorstellungen zur Entwicklung des menschlichen Lebens, wie sie in Antike und Mittelalter gedacht wurden, betrachtet werden. Daher werden einige repräsentative antike griechische

---

<sup>3</sup> Vgl. Weisser 1983.

<sup>4</sup> Vgl. Bummel 2000.

<sup>5</sup> Vgl. Kahle / Stupp 1980.

<sup>6</sup> Vgl. Adamek 1968: 8–25.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Bossaller 2004, Granqvist 1947a, Granqvist 1947b, Kriss / Kriss-Heinrich 1960–1962, Motzki 1985, Motzki 1986 und Motzki 1989.

<sup>8</sup> Mündliche Traditionen finden sich bei Granqvist 1947a, Granqvist 1947b, Kriss / Kriss-Heinrich 1960–1962, Motzki 1985, Motzki 1986 und Motzki 1989.

Texte der Medizin und Naturphilosophie und die in ihrer Tradition stehenden islamisch-arabischen Werke dargestellt. Bei den antiken griechischen Texten handelt es sich insbesondere um medizinische Abhandlungen von Hippokrates und Galen und naturphilosophische Betrachtungen von Aristoteles. Bei den islamisch-arabischen Texten sind es vor allem die großen medizinischen Kompendien von Ibn Sīnā und ar-Rāzī, den bedeutendsten muslimischen Ärzten des Mittelalters, und spezielle Abhandlungen über den Samen, die Schwangerschaft und Aufzucht von Kindern. Von besonderer Bedeutung sind ferner Texte, die sich an eine breite Leserschaft richten und in gewissem Sinn eine vermittelnde Position zu den medizinischen, naturphilosophischen und religiösen Texten einnehmen. Im Folgenden werden u. a. die *arba ʿm*-Literatur, die Werke der Medizin des Propheten (*tibb an-nabi*) und Ratgeberliteratur zur Kindererziehung behandelt.

Die Adressaten dieser Texte sind vor allem spezialisierte Gelehrte, Religionsgelehrte und Ärzte, aber auch eine breite Leserschaft. Es sind zumeist Texte, die von Männern für Männer geschrieben worden sind; so drückt sich dort vor allem der Standpunkt des Mannes aus. Über die Rolle der Frau in der Gesellschaft und insbesondere in der Gelehrtenwelt im islamischen Mittelalter ist wenig bekannt.<sup>9</sup> Wünschenswert wären Texte von oder über Hebammen und Geburtshelferinnen, in denen der weibliche Standpunkt zur Reproduktion zur Sprache kommen könnte. Schwangerschaft und Geburt sind für den antiken und mittelalterlichen Gelehrten Gegenstand theoretischer Betrachtungen, für die Frau hingegen konkrete Körpererfahrungen. Es ist deshalb anzunehmen, dass sich ihre Ansichten nicht vollständig decken und in einigen Punkten grundsätzlich unterscheiden.<sup>10</sup>

## 1.2 *Medizinischer und naturphilosophischer Kontext: Embryologie in Antike und Mittelalter*

Die hier behandelten Texte reichen von der Antike über das Mittelalter bis in die Moderne, aus diesem Grund muss eine Zäsur gesetzt werden, bei der die moderne Embryologie von den antiken und mittelalterlichen Theorien über die Entwicklung des Menschen getrennt wird. Der Beginn der modernen Embryologie kann zwar mit der systematisch vergleichenden Forschung am Hühnerei durch William Harvey (1578–1657) angesetzt werden, jedoch erst mit der Entdeckung der Samenzelle durch Antoni van Leeuwenhoek

<sup>9</sup> Vgl. dazu z. B. Ahmed 1992, Al-Sayyid Marsot 1979 und Keddie / Baron 1992.

<sup>10</sup> Ansätze dazu u. a. bei Bossaller 2004.

(1632–1723), der Eizelle durch Karl Ernst von Baer (1792–1876) und den darauf folgenden Erkenntnissen, waren die Grundlagen für die moderne Embryologie im eigentlichen Sinne verfügbar. Davor wurde zwar das Werden des Menschen im Mutterleib beobachtet und beschrieben, aber weil der Zugang zu den entscheidenden empirischen Daten beschränkt war, bestanden die Erklärungen hauptsächlich aus theoretischen Annahmen. Empirische Anhaltspunkte wurden nur durch Beobachtungen an Schwangeren, Abortivfrüchten und aus dem Tierreich mit Analogiebildung zum Menschen gewonnen. Die zeitliche Trennung kann deshalb auf das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts gelegt werden.

Mit dieser Zäsur ist auch eine Schwierigkeit in der Terminologie verbunden, da die antik-mittelalterlichen naturphilosophischen Begriffe nicht uneingeschränkt und unkritisch durch die heute in der modernen Embryologie verwendeten Begriffe ersetzt werden können. Die Fachsprache der griechischen Naturphilosophen und Mediziner weist in diesem Bereich außerdem einen geringen Normierungsgrad auf, was in der Folge auch für ihre arabischen Nachfolger gilt.<sup>11</sup> Dies wird beispielsweise deutlich, wenn man betrachtet, wie die antiken und mittelalterlichen Autoren über Samen und über den Beitrag der beiden Geschlechter zur Zeugung sprechen; was für zeitgenössische Leser zum Teil amüsant ist. Aber auch in den Fällen, wo sich in der antik-mittelalterlichen Literatur Beschreibungen finden, die sich mit den modernen Erkenntnissen zu decken scheinen, müssen der historische Rahmen und die entsprechenden theoretischen Grundlagen berücksichtigt werden.<sup>12</sup>

### 1.3 *Zusammenhang zwischen Frage und Problem*

Fragen nach dem Status pränatalen Lebens, wie sie aktuell und im Folgenden diskutiert werden, wurden in dieser Form und diesem Ausmaß weder von antiken und mittelalterlichen Denkern noch von muslimischen Gelehrten erörtert. Es muss deshalb geklärt werden, welche Texte in der islamisch-arabischen Literatur einschlägig sind und in Zusammenhang welcher Themen sie Aufschluss über ethische und rechtliche Annahmen zum pränatalen Leben im klassischen Islam geben. Dabei zeigt sich, dass im Koran und der Prophetentradition der Bereich der Vorherbestimmung (*qadar*) und im islamischen Recht vor allem die Körperverletzung bei Schwangeren, die Kinds-

<sup>11</sup> Vgl. Weisser 1983: 167.

<sup>12</sup> Zum historischen Verständnis des vorgeburtlichen Lebens vgl. z.B. Duden 2002.

tötung und der Schwangerschaftsabbruch betrachtet werden müssen. Bei den zeitgenössischen islamischen Texten stellt sich dieses Problem nicht, zum einen weil die Erkenntnisse der modernen Embryologie von den muslimischen Rechtsgelehrten rezipiert wurden, zum anderen weil diese in der Auseinandersetzung mit den aktuellen bioethischen Fragestellungen, die mit dem pränatalen Leben zusammenhängen, wie Schwangerschaftsabbruch und Klonen, eigene Positionen formuliert haben. Allerdings ist hier die Tendenz zu beobachten, dass sich neben den islamischen Rechtsgelehrten auch muslimische Ärzte und islamische Organisationen zu diesen Themen äußern und islamische Standpunkte formulieren, die jedoch von denen der Rechtsgelehrten unterschieden werden müssen.

#### 1.4 Die Schutzwürdigkeit geborenen menschlichen Lebens im Islam

Das Leben und die körperliche Unversehrtheit des Menschen sind im Islam heilig. Dem menschlichen Leben kommt höchste Schutzwürdigkeit zu, die sich aus dem Verhältnis von Gott als dem Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf Gottes ergibt. Der Mensch ist seinem Wesen nach auf Gott ausgerichtet. Zudem hat Gott dem Menschen einen besonderen Platz in der Schöpfung und unter den Geschöpfen zugewiesen, dem Verständnis des Korans folgend ist er Stellvertreter (*ḥalīfa*) Gottes auf Erden.<sup>13</sup> Der Mensch besteht aus Leib und Seele, wobei die Seele zu den Dingen Gottes gehört.<sup>14</sup> Dies bedingt Pflichten des Menschen gegenüber Gott, wie z.B. Dankbarkeit, und mündet in der Aussage, dass der Mensch heilig ist.<sup>15</sup>

Bevor darauf eingegangen wird, wie ungeborenes menschliches Leben im islamischen Recht bewertet wird, sollen die Formen des Lebensschutzes, die im Islam vertreten werden, vorgestellt werden, da die Tötung geborenen menschlichen Lebens den Hintergrund in der Debatte über den moralischen und rechtlichen Status des Embryos bildet.

##### 1.4.1 Lebensschutz in Bezug auf den erwachsenen Menschen

Da Gott der Spender des Lebens ist,<sup>16</sup> kommt nur ihm das Recht zu, es zu beenden,<sup>17</sup> d.h. nach islamischer Auffassung beginnt menschliches Leben

<sup>13</sup> Koran 15:28–30.

<sup>14</sup> At-Ṭayyib 2004: 72.

<sup>15</sup> At-Ṭayyib 2004: 72.

<sup>16</sup> Koran 2:260.

<sup>17</sup> Koran 3:56.