

Sonderdruck aus:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von

Florian C. Reiter

unter Mitwirkung von

Christian Bauer, Desmond Durkin-Meisterernst, Lutz Edzard,

Patrick Franke, Jürgen Hanneder, Herrmann Jungraithmayr,

Karénina Kollmar-Paulenz, Jens Peter Laut,

Joachim Friedrich Quack und Michael Streck

Band 170 – Heft 2

2020



Harrassowitz Verlag

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. (DMG)

1. Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek: Prof. Dr. Walter Slaje, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: walter.slaje@indologie.uni-halle.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Stefan Weninger, Centrum für Nah- und Mittelost-Studien, Philipps-Universität Marburg, Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: weninger@staff.uni-marburg.de; 1. Geschäftsführer: apl. Prof. Dr. Peter Stein, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07737 Jena, E-Mail: Peter.Stein@uni-jena.de; 2. Geschäftsführer und Schriftleiter der ZDMG: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Sinologie, Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Andreas Pohlus, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: pohlus@indologie.uni-halle.de; Beisitzer: Prof. Philip Clart, Ph.D., Sinologie, Universität Leipzig, Schillerstr. 6, 04109 Leipzig, E-Mail: clart@uni-leipzig.de; Prof. Dr. Patrick Franke, Islamwissenschaft, Universität Bamberg, An der Universität 11, 96047 Bamberg, E-Mail: patrick.franke@uni-bamberg.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz, Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern, Lerchenweg 36, Postfach, CH-3000 Bern 9, E-Mail: karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack, Ägyptologisches Institut, Universität Heidelberg, Marstallhof 4, 69117 Heidelberg, E-Mail: Joachim_Friedrich.Quack@urz.uni-heidelberg.de

Homepage der DMG: <https://www.dmg-web.de> (hier auch Informationen zu Preisen und Stipendien)

Redaktion der ZDMG

Verantwortlich: Prof. Dr. Florian C. Reiter (s. o.)

Fachherausgeber: Prof. Dr. Christian Bauer (Südostasiatische Philologien), Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: christian.bauer@staff.hu-berlin.de; Prof. Dr. Desmond Durkin-Meisterernst (Iranistik), Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22–23, 10117 Berlin, E-Mail: durkinmeisterernst@bbaw.de; Prof. Dr. Lutz Edzard (Arabistik, Semitistik, Linguistik), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 91054 Erlangen, E-Mail: lutz.edzard@fau.de; Prof. Dr. Patrick Franke (Islamwissenschaft), s. o.; Prof. Dr. Jürgen Hanneder (Indologie), Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: hanneder@staff.uni-marburg.de; Prof. Dr. Hermann Jungraithmayr (Afrikanistik), Unter dem Gedankenspiel 56, 35041 Marburg, E-Mail: jungraithmayr@em.uni-frankfurt.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz (Tibetologie, Mongolistik, Religionswissenschaft), s. o.; Prof. Dr. Jens Peter Laut (Turkologie), Heinrich-Düker-Weg 14, 37073 Göttingen, E-Mail: jlaut@phil.uni-goettingen.de; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack (Ägyptologie), s. o.; Prof. Dr. Florian C. Reiter (Ostasien), s. o.; Prof. Dr. Michael Streck (Altorientalistik), Goethestr. 2, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de.

Erscheinungsweise: Jährlich 2 Hefte

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement € 128,-, Einzelheft € 64,-, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen müssen bis zum Ablauf eines Jahres erfolgen. Mitglieder der DMG erhalten die Zeitschrift für den Mitgliedsbeitrag (€ 70,- p. a.). **Bestellungen** an den Harrassowitz Verlag (s. u.) oder über jede Buchhandlung. Die ZDMG kann auch in elektronischer Form als *E-Journal* kostenpflichtig über JSTOR (www.jstor.org) bezogen werden.

Anträge auf Eintritt in die DMG (Formular auf der Homepage der DMG unter „Kontakt/Mitgliedschaft“) und **Anschriftenänderungen** an die Geschäftsführung (s. o.).

Fachartikel und Rezensionen: Autorenrichtlinien (style sheet) liegen dem Jahresinhaltsverzeichnis in Heft 2 bei und können von der Homepage der DMG (s. o.) heruntergeladen werden. Beiträge sind in elektronischer Form (möglichst per E-Mail) beim Schriftleiter einzureichen.

Rezensionsangebote sind an die Fachherausgeber zu richten (s. o.), von denen auch die Rezensionsexemplare angefordert werden. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Wenn erwünscht, wird eine Replik veröffentlicht, jedoch keine Gegenreplik.

Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Das gilt auch für Online-Veröffentlichungen. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die ZDMG ist ein *refereed journal*. Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Aussagen und Meinungen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

Herstellung und Vertrieb der ZDMG

Satz und Layout: Claudius Naumann, Ernst-Thälmann-Str. 79, 14532 Kleinmachnow,

E-Mail: claudius.naumann@snafu.de

Verlag: Harrassowitz Verlag, 65174 Wiesbaden, Fax: 06 11-53 09 99, E-Mail: verlag@harrassowitz.de,

www.harrassowitz-verlag.de

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 2020

Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der DMG unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISSN 0341-0137

Zur Abtreibung in frühen islamischen Texten*

Von THOMAS EICH, Hamburg

Summary: This article analyzes approaches toward abortion in ḥadīth collections covering a time span 2nd–4th centuries AH / 8th–10th centuries CE. It shows that three approaches can be distinguished which I label “gradualist”, “binary”, and “expiation” approach. In later sunni *fiqh* discourse the first did not have a lasting impact and the second and third were merged into one standard approach. Shī‘i collections from the 10th century show a strong emphasis on the gradualist approach and a much smaller interest in the binary approach while the expiation approach is entirely lacking. Further, this article argues that traces can be detected which help to situate the abortion material in Sunni and Shī‘i collections in the larger framework of Late Antiquity discussions about ensoulment. These discussions knew three possible points in time, when the soul could be imagined to reach the new (emerging) human being: conception, pregnancy, and birth. The Sunni material clearly excludes conception from the discussion, but apparently had no fixed stand concerning the pregnancy-vs.-birth-debate for some time. The Shī‘i material includes early pregnancies much more consistently into its reflections. It can be shown that the concept of ensoulment at the 120th day of pregnancy, which eventually became the overarching concept structuring the abortion debates of Muslim religious scholars, was not an intrinsic part of the debates 8th–10th centuries CE.

Der zeitgenössische Alltagsgebrauch des Wortes „Abtreibung“ bezeichnet in der Regel eine induzierte Abtreibung, nicht einen Spontanabort bzw. eine Fehlgeburt. Einer der wesentlichen, die beiden Handlungsabläufe unterscheidenden Aspekte ist der der Intention. Die Analyse arabischer, historischer Texte islamisch-normativen Charakters hat gezeigt, dass dort diese für die zeitgenössische Debatte so wichtige Unterscheidung nicht gemacht wird.¹ Ich werde daher im Folgenden den Begriff „Abtreibung“ in diesem breiten Sinne verwenden. Der Schwerpunkt der bisherigen Forschung lag auf *fiqh*-Texten und bezog sich überwiegend auf die Zeit etwa ab dem 10. Jahrhundert (4. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung). Eine systematische Sichtung des Materials in den *ḥadīth*-Sammlungen für den Zeitraum davor ist bislang noch nicht geleistet worden. Der vorliegende Artikel schließt diese Lücke, wobei auch schiitisches Material mit einbezogen wird.

* Die Forschungsarbeit für diesen Artikel wurde im Rahmen des Projektes „Contemporary Bioethics and the History of the Unborn in Islam“ (COBHUNI) an der Universität Hamburg durchgeführt, gefördert vom European Research Council (ERC) im Rahmen des European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 647490).

¹ EICH 2009, S. 302–336; HOLMES KATZ 2003, S. 25–50.

Terminologie

Das *ḥadīṭ*-Material weist keine durchgehend konsistente Fachterminologie für den Akt der Abtreibung auf. Es gibt lediglich einen Terminus dafür, *imlās*, wobei nur geringe Spuren von einer Verwendung als Verb erhalten sind.² Spätestens im 3./9. Jahrhundert war das Wort außer Gebrauch geraten und wurde mit *siqt* erklärt,³ was jedoch „den Abort“ im Sinne der ausgestoßenen Leibesfrucht bezeichnete. Die heutzutage üblichen Begriffe *isqāt* und *iğhād* sind nicht im *ḥadīṭ* nachgewiesen, was auch für Verbformen der Wurzel *ğ-h-d* gilt. Die Verbform *asqata(t)* ist demgegenüber im hier relevanten Sinne belegt.⁴

Weitere Begriffe, die im *ḥadīṭ* das Ungeborene bei Abtreibungsszenarien beschreiben, sind neben dem genannten *siqt*: *ğanīn* (Embryo) sowie „was in ihrem Bauch war“ (*mā kāna fī baṭniḥā*) bzw. ähnliche Ausdrücke.⁵ *Ğanīn* wird meistens in Material benutzt, das das Szenario eines vorzeitigen Schwangerschaftsendes thematisiert, sei es durch einen induzierten Abort oder dadurch, dass eine schwangere Frau getötet wird. In dieser Materialgruppe wird die Frage des *intendierten* induzierten Aborts berührt, ohne jedoch vertiefte Aufmerksamkeit zu erhalten. *Siqt* wird demgegenüber öfter in Kapiteln zu den *ğanā'iz*, den Begräbnisriten, verwendet. Dort werden erbrechtliche Themen diskutiert sowie die Frage, ob bestimmte Riten auch für verstorbene Kleinkinder oder tödliche Frühgeburten angewendet werden sollen.

Positionen im sunnitischen *ḥadīṭ* ab dem 2./8. Jahrhundert

Für meine Charakterisierung des Materials fokussiere ich mich auf den *Muwatta'* des MĀLIK B. ANAS (gest. 795) und besonders den *Muṣannaḥ* des 'ABD AR-RAZZĀQ AṢ-ŠAN'ĀNĪ (gest. 827), die sowohl prophetischen *ḥadīṭ* als auch Aussagen anderer früherer Autoritäten beinhalten. Die Analyse dieser beiden Werke wird den Hintergrund für die Betrachtung von Sammlungen aus den folgenden Jahrhunderten liefern. Die Analyse erfolgt hauptsächlich anhand der Kapitel zum Blutgeld (*diyya*), die ein Unterkapitel über das vorzeitige Beenden einer Schwangerschaft enthalten. An geeigneter Stelle werde ich zusätzlich Analysen des *ğanā'iz*-Kapitels hinzuziehen. Drei

² BUḤĀRĪ 2015, S. 1227; 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 55f (Verb).

³ IBN MĀĞĀH, Bd. II, S. 882; ABŪ DAWŪD 2009, Bd. VI, S. 627.

⁴ Siehe z. B. MUSLIM 2013, S. 646 (*Kitāb al-qasāma wa l-muḥāribīn wa l-qiṣāṣ wa d-diyāt*).

⁵ Siehe z. B. BUḤĀRĪ 2015, S. 1049 (*Kitāb at-Ṭibb*).

Ansätze können dabei unterschieden werden, die zu diesem Zeitpunkt als voneinander unabhängig zu betrachten sind. Ich bezeichne sie hier als „gradueller“, „binärer“ und „Sühne-Ansatz“.

Gradueller Ansatz

Der graduelle Ansatz berechnet die Strafe für eine Abtreibung (die meist so genannte *ḡurra*) in mehreren Stufen, angelehnt an Entwicklungsstadien vorgeburtlichen menschlichen Lebens, wie sie sich im Koran finden. In Koran 23:12–14 heißt es:

Wir haben doch den Menschen aus einer Portion Lehm geschaffen. Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen (*nuṭfa*) in einem festen Behälter. Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Blutklumpen (*‘alaqa*), diesen zu einem Fleischklumpen (*mudḡa*) und diesen zu Knochen (*‘izām*). Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch (*fa-kasawnā al-‘izām laḥman*). Hierauf ließen wir ihn als anderes Geschöpf entstehen (*ḥalq āḥar*). So ist Gott voller Segen. Er ist der beste Schöpfer.⁶

‘ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaf* führt drei Meinungsäußerungen zur Abtreibung auf, die diese Terminologie benutzen. In der ersten postuliert QATĀDA (gest. 736?), dass zwei Drittel der *ḡurra* fällig sind, wenn das Ungeborene das *mudḡa*-Stadium erreicht habe, und ein Drittel im *‘alaqa*-Stadium.⁷ Dieser Ansatz, die Strafe angelehnt an Entwicklungsstadien zu berechnen, wird auch für den Umayyaden-Kalifen ‘Abd al-Malik (gest. 705) sowie ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 661) vermerkt:

Er urteilte für den Embryo, wenn er als *‘alaqa* herausrutschte (*immalaṣa*), mit 20 Dinar. Wenn es *mudḡa* war, 40 Dinar. Wenn es Knochen war, 60. Wenn der Knochen mit Fleisch bekleidet wurde, 80. Und wenn seine Formung (*ḥalqubhu*) komplett war und sein Haar Wurzeln (*nabata ša’rubu*) gefasst hatte, ist es 100.⁸

Diese Beschreibung verwendet keinen *terminus technicus* für die Strafe wie z. B. *ḡurra* und postuliert absolute Zahlen, keine Relationen.

In einer dritten Aussage formuliert ‘Aṭā’ (gest. 732), dass Blutgeld (*naḍar*) schon vor dem *mudḡa*-Stadium fällig sei, bevor die Formung vervollständigt wurde.⁹ Diese Aussage erlaubt verschiedene Interpretationen. Isoliert betrachtet, kann sie dahingehend verstanden werden, dass das *volle* Blutgeld bereits für eine Abtreibung im Frühstadium fällig sei. Andererseits ist die Aussage in dem Kapitel bei ‘ABD AR-RAZZĀQ mit anderem Material

⁶ Überarbeitete Fassung der PARET-Übersetzung.

⁷ ‘ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 56.

⁸ ‘ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 55f.

⁹ ‘ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 56.

zusammengruppiert, das die Sichtweise vertritt, dass das Blutgeld entsprechend der Entwicklungsstadien des Ungeborenen heruntergebrochen werden muss. (Nur dieses Material verwendet bei 'ABD AR-RAZZĀQ den *mudġa*-Terminus.) Im spezifischen Kontext des Kapitels kann die Aussage 'Aṭā's demnach darauf abzielen, dass „wenigstens etwas“ vom Blutgeld bereits vor dem *mudġa*-Stadium zu zahlen sei.

Dieses Material findet sich in späteren großen sunnitischen *hadīṭ*-Sammlungen nicht mehr. Auch im Bereich des sunnitischen *fiqh* übte es keinen Einfluss in dem Sinne aus, als dass ein Schema einer konkreten, gestaffelten Strafe übernommen worden wäre. Gleichwohl blieb das Material einzelnen späteren *fiqh*-Autoren bekannt.¹⁰

Binärer Ansatz

Der binäre Ansatz unterscheidet nicht entlang mehrerer Entwicklungsstadien sondern fokussiert die Frage, ob eine Strafe fällig ist oder nicht. Am deutlichsten wird dieser Ansatz in einer Geschichte vertreten, in der zwei Frauen miteinander streiten. Eine schlug die andere, die schwanger war und nach dem Schlag starb. Muḥammad wurde um ein Urteil gebeten, wie zu verfahren sei. Er ordnete an, dass das volle Blutgeld (je nach Version *diyya* oder 'aql) für die Mutter zu zahlen sei und die *ġurra* für den Embryo (*ġanīn*). Im Text wird die *ġurra* dabei als „ein männlicher oder weiblicher Sklave“ spezifiziert.¹¹ In vielen der Varianten legt jemand Widerspruch gegen die Verhängung der *ġurra* ein: „Wie kann jemand unter die Rechtskategorie des Blutgeldes gefasst werden, der noch nicht gegessen, getrunken, gesprochen oder geschrien hat?“¹² Muḥammad weist diese Kritik zurück.¹³ In einigen Varianten dieser Geschichte wird die *ġurra* explizit ausgeweitet auf andere Lebewesen, die sich im Besitz der Täterseite befinden, wie etwa ein Pferd oder eine bestimmte Anzahl Schafe oder Kamele.¹⁴ Die Varianten jedoch, die die *ġurra* als einen Sklaven definierten, hatten den stärksten Einfluss auf spätere Abtreibungsdebatten.¹⁵ Neben dieser Gruppe gibt es Äußerungen, die die *ġurra* auf 50 Dinar festsetzen. Hierbei handelt es sich vermutlich um einen ursprünglich unabhängigen Beitrag zur Debatte, der die *ġurra*

¹⁰ IBN QUDĀMA 1999, Bd. XII, S. 64.

¹¹ 'abd aw ama ('ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 56–59, 61f. [fünf Varianten] bzw. 'abd aw walida ('ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 60; MĀLIK B. ANAS 2003, Bd. IV, S. 195) oder ġulām... ġāriya ('ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 61).

¹² 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 56f. Verschiedene Varianten haben kleinere Abweichungen im Wortlaut.

¹³ HOLMES KATZ 2003, S. 27.

¹⁴ 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 59, 62f; s. a. ABŪ DAWŪD 2009, Bd. VI, S. 635.

¹⁵ HOLMES KATZ 2003, S. 27–29; IBN QUDĀMA 1999, Bd. XII, S. 64.

direkter auf die *diya* für einen bereits geborenen Menschen bezog, da diese in einer Geldsumme ausgedrückt wird.¹⁶

Im Material der „Binär-Gruppe“ spiegelt sich auch, dass Koran 2:178 für das Szenario eines Mordes, also einer intentionalen Tötung, zwar die Todesstrafe kennt, jedoch die Möglichkeit eröffnet, diese durch Zahlung des Blutgeldes zu ersetzen.¹⁷ Bei MĀLIK etwa findet sich im Abtreibungskapitel die Aussage, dass im Falle der intentionalen Tötung (*qatl ‘amdan*) einer schwangeren Frau, der Täter hingerichtet werden muss.¹⁸ Spätere *ḥadīth*-Sammlungen integrieren diesen Aspekt in Varianten der Geschichte der zwei streitenden Frauen, indem postuliert wird, dass die Täterin die *ḡurra* „für den Embryo“ (*fī l-ḡanīn*) zahlen musste und „für die Tötung [der Frau]“ hingerichtet wurde (*tuqtal bi-hā*).¹⁹ Möglicherweise liefert dieses Material einen Hintergrund für weitere Varianten der Geschichte, in der die Täterin nach der Tat stirbt und nun festgelegt werden muss, wer ihr Erbe erhält und nach ihrem Tod dafür verantwortlich ist, dass das Blutgeld (*‘aql*) gezahlt wird.²⁰

All dieses Material wird von dem Konzept geeint, dass eine Abtreibung mit einer Zahlung einer Geldsumme oder der Aushändigung eines Wertgegenstands bestraft wurde, ohne Abstufung je nach Entwicklungsstand des Ungeborenen, weswegen ich ihn als „Binären Ansatz“ bezeichne. Dieser Ansatz hatte großen Einfluss in sunnitischen *fiqh*-Texten.²¹

Der Sühne-Ansatz

Keine der bislang betrachteten Material-Gruppen stellt irgendwelche Bezüge zum Thema der Sühne (*kaffāra*) her. In ‘ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaḥ* findet sich hierzu jedoch am Ende des untersuchten *diya*-Kapitels eine Gruppe von vier autoritativen Aussagen.²² In der ersten postuliert ‘Aṭā’, dass die Person, die ein Ungeborenes getötet habe, das nicht schrie, dafür einen Sklaven freilassen oder fasten solle. Muḡāhid (gest. 722) wird mit einer ähnlichen Meinung bzgl. einer Frau zitiert, die den Bauch einer Schwangeren massierte, was zum Abort führte. Beide Aussagen erwähnen nicht die *ḡurra*. Die benutzte Terminologie für die Freilassung eines Sklaven (*‘itq raqaba*) ist vermutlich eine Referenz auf Q 4:92, wo *kaffāra* – definiert als die Freilassung

¹⁶ ‘ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 63; MĀLIK B. ANAS 2003, Bd. IV, S. 196.

¹⁷ LANGE 2017.

¹⁸ MĀLIK 2003, Bd. IV, S. 197.

¹⁹ ABŪ DAWŪD 2009, Bd. VI, S. 629; IBN MĀĠAH O. J., Bd. II, S. 882; DĀRIMĪ 2013, S. 568.

²⁰ BUḤĀRĪ 2015, S. 1200 (*Kitāb al-farā’id*).

²¹ HOLMES KATZ 2003, S. 27–29.

²² ‘ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 63f.

eines Sklaven oder ein zweimonatiges Fasten – für eine fahrlässige Tötung verhängt wird. Diese Terminologie weist keine Überschneidung mit dem Material aus der graduellen und binären Gruppe auf, in dem von der Freilassung von Sklaven die Rede ist. Dort ist der verwendete Ausdruck *‘abd/amma* und es wird auch kein eigenes Verb für den Akt der Freilassung verwendet.²³ Eine dritte, az-Zuhrī (gest. 742) zugeschriebene Aussage thematisiert das Szenario, dass ein Ehemann seine schwangere Ehefrau schlägt, was zum Abort führt. az-Zuhrī kombiniert die *gurra* mit der *kaffāra* und legt fest, dass er nicht zu der Empfängergruppe der *kaffāra* gehören kann. Diese Aussage ist strukturell elaborierter als die beiden vorangegangenen, weswegen sie wahrscheinlich später zu veranschlagen ist als diese. Die vierte und letzte Aussage wird Ibrāhīm [an-Naḥā’ī] (gest. 715) zugeschrieben. Er wird darin zu einer Frau befragt, die entweder eine Medizin trank oder etwas in ihren Körper einführte „so dass ihr Kind fällt“ (*fa-yasquṭ waladuhā*). Ibrāhīms Antwort scheint in der Druckfassung die *kaffāra* mit der *gurra* gleichzusetzen. Dies könnte entweder korrekt sein und somit eine gewisse Verwirrung bzgl. der beiden Termini dokumentieren. Es könnte sich aber auch um einen Schreib- (oder Editions-)fehler handeln.²⁴ In jedem Fall weist das Material bei ‘ABD AR-RAZZĀQ darauf hin, dass etwa um 800 n. Chr. die beiden Herangehensweisen der *gurra*, die auf sozialen Ausgleich zielt, und der *kaffāra*, die die Beziehung zwischen Täter(in) und Gott berührt, nicht zwingend miteinander verknüpft waren. Dies stellt einen deutlichen Unterschied zu späteren sunnitischen *fiqh*-Texten dar, in denen die beiden fast immer zusammen diskutiert werden.²⁵

Zwischenzusammenfassung

Die sunnitischen Quellen aus dem 8. Jahrhundert dokumentieren drei Zugänge in der Abtreibungsdiskussion: erstens, gradueller Zugang, der die Strafe in Relation zum Entwicklungsstadium des Ungeborenen berechnet; zweitens, binärer Zugang, der nur die Frage kennt, ob eine fixierte (!) Strafe zu verhängen ist oder nicht. Der erste Zugang weist klare sprachliche Bezüge zu Koranstellen auf, der zweite nicht. Beide zielen auf Aspekte der gesellschaftlichen Kompensation gegenüber der Gruppe der Verwandten des Kindes. Die dritte Position, der Sühne-Zugang, zielt primär auf die Gott-Täter(in)-Beziehung und ist klar koranisch hergeleitet.

²³ Siehe z. B. MUSLIM 2013, S. 646 (*kitāb al-qasāma wa l-muḥāribīn wa l-qaṣāṣ wa d-diyāt*).

²⁴ Vgl. die ggf. vereindeutigte Version bei IBN ḤAZM 1984, Bd. XI, S. 240.

²⁵ HOLMES KATZ 2003, S. 28.

Beseelungslehren der Spätantike und islamische Rechtsdiskussionen

Die spätere islamische Rechtsdiskussion stützte sich auf das oben analysierte Material. Dabei kam dem Beseelungskriterium zentrale Bedeutung zu, was sich seit den 1980er Jahren noch einmal verstärkt hat.²⁶ In den frühen Quellen aus dem 7. und 8. Jahrhundert ist dies nicht der Fall. Für diesen Zeitraum sind wir relativ schlecht darüber informiert, wie muslimische Autoren sich die Beseelung vorstellten und ob dies überhaupt thematisiert wurde. Der Koran erwähnt die Beseelung ausschließlich für Adam.²⁷ Die Hauptreferenz für das Konzept der *individuellen* Beseelung in islamischen Texten ist ein von Ibn Mas'ūd überlieferter Prophetenausspruch. Jedoch erachteten bereits früh-islamische *ḥadīṭ*-Experten den Beseelungsteil darin als eine spätere Hinzufügung (siehe dazu gleich). Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass die Abtreibungsdiskussionen im frühen *fiqh* nur selten die Beseelung erwähnen.²⁸ Es wäre jedoch sicher voreilig, daraus zu schließen, dass einzelne Autoren keinerlei implizite Vorstellungen in dieser Frage hatten, die in ihren Diskussionen gelegentlich an die Oberfläche traten. Bei der folgenden Betrachtung gehe ich davon aus, dass die Diskussionen früh-islamischer Denker in einem intellektuellen Milieu stattfanden, das noch durch die Spätantike geprägt war. Die Spätantike diskutierte drei Beseelungsmodelle, die alle von einem vorgeburtlichen Entwicklungskontinuum ausgingen und sich darin unterschieden, welchen Zeitpunkt darin sie als den ausschlaggebenden erachteten. Für Tertullian z. B. war dies die Empfängnis, für bspw. Galen ein späteres Schwangerschaftsstadium, wenn das Ungeborene körperliche Formung erreichte, und Porphyrius betrachtete die Geburt und den ersten Atemzug als das entscheidende Ereignis. Alle diese Denker bezogen sich auf Plato und Aristoteles als Hauptreferenzen, v. a. mit der Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Arten von Seele, der vegetativen, animalischen und rationalen. Die Grundidee war dabei, dass alle drei Formen eine Form von Lebensenergie darstellten, sich jedoch hinsichtlich der Fähigkeiten unterschieden, die jeweils daran geknüpft waren (etwa die Fähigkeit zu willentlicher Bewegung als Unterscheidung zwischen Tieren und Pflanzen, wohingegen Menschen von Tieren durch ihre rationalen Fähigkeiten geschieden wurden). In diesem Modell sind Menschen die einzigen Wesen, die alle drei Seelen in sich vereinen, die sich in ihnen eine nach der anderen während der Schwangerschaft und Geburt manifestiert haben.²⁹

Vor diesem Hintergrund betrachte ich nun die Abtreibungskapitel in MĀLIKS *Muwatta'* und 'ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaḥ*. Sie zeigen völlige

²⁶ EICH 2005, S. 22–78; GHALY 2015, S. 286–311.

²⁷ Koran 15:29, 32:9, 38:72; RAHMAN 1980, S. 112.

²⁸ EICH 2009.

²⁹ WILBDERING 2011, v. a. S. 10–15.

Einigkeit für das Szenario, dass eine Frühgeburt herbeigeführt wurde, nach der das Neugeborene bald starb. Hier ist in beiden Sammlungen das volle Blutgeld fällig. Es werden dabei Wege diskutiert, wie man feststellen kann, ob das Neugeborene tatsächlich gelebt hatte. In diesem Zusammenhang ist der Schrei des Neugeborenen (*istihlāl*) ein häufig diskutiertes Kriterium.³⁰ Dabei wird auch az-Zuhrī mit der Aussage zitiert, in diesem Zusammenhang habe für ihn "das Niesen ('ats) die gleiche Position wie das Schreien (*istihlāl*)".³¹ Es ist möglich, dass az-Zuhrī hier in einer Frage juristisch valider Beweisführung schlicht eine Beobachtung aus der Lebenserfahrung anführte („Neugeborene schreien, oft niesen sie auch“). Es ist jedoch auch möglich, dass diese Aussage von Vorstellungen über die Beseelung beeinflusst war. So gibt es beispielsweise auf 'Abd Allāh b. Salām (gest. 663) sowie Ibn 'Abbās (gest. 687) zurückgeführte Beschreibungen für die Erschaffung Adams, in denen Adam nieste, als Gott in ihn die Seele einhauchte.³²

Im *ḡanā'iz*-Kapitel von 'ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaf* finden sich weitere Hinweise, dass die Diskussion über Lebenszeichen und *istihlāl* tatsächlich eine unterschwellige Vorstellung von Beseelung ausgedrückt haben könnte. Der Inhalt ist dort anhand von Termini und Szenarien angeordnet: zunächst das Neugeborene (*maulūd*), dann der Abort (*siqt*), dann erneut das geborene Kind (*maulūd*, *abnā'*), und schließlich das „Beseelte“ (*manfūs*). Ein Hauptthema in dem Kapitel ist das Schreien (*istihlāl*) des jeweiligen Wesens. Hinter dem Fokus auf diesem Kriterium können Überlegungen stehen, die über eine reine *ad hoc*-Ebene hinausgehen. In den spätantiken Debatten über Beseelung war der Schrei des Neugeborenen ein Kriterium, um die Art zu unterscheiden, wie ein Ungeborenes und ein Neugeborenes auf Schmerz reagieren. Davon wurden Rückschlüsse bzgl. der Beseelung gezogen und für eine Beseelung bei der Geburt argumentiert.³³ Im *ḡanā'iz*-Kapitel 'ABD AR-RAZZĀQS heißt es z. B. „Das Beseelte (*al-manfūs*) erbt, wenn seine Stimme gehört wurde“.³⁴ Es scheint mir plausibel, dass hier das Konzept des Schreis des Neugeborenen als ein Zeichen für eine stattgefundene Beseelung im Hintergrund stand.

Darüber hinaus erwähnt das *ḡanā'iz*-Kapitel in 'ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaf* die Seele (*rūḥ*) an zwei Stellen – ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber dem Abtreibungskapitel, das die Seele überhaupt nicht thematisiert. Die Stellen beziehen sich einmal auf das Geborene (*maulūd*) und einmal auf den Abort (*siqt*). Zwar beziehen sich die beiden Stellen klar auf unterschiedliche Szenarien, sie erlauben aber dennoch wertvolle Einblicke in die jeweiligen Beseelungstheorien.

³⁰ MĀLIK 2003, Bd. IV, S. 197, 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 56, 57f, 60, 63.

³¹ 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 58, 63.

³² FIRYĀBĪ 2000, S. 19, 24.

³³ WILBDERING 2011, S. 47.

³⁴ 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. III, S. 533.

Die erste Aussage wird QATĀDA (gest. 736?) zugeschrieben: „Wenn die Seele in ihm [dem *maulūd*] ‚als drei‘ (*talātān*) bleibt, erbt es nicht, bevor es schreit.“³⁵ Dies kann als ein Verweis auf das Konzept der drei konsekutiven Seelen gelesen werden, wobei der Schrei wahrscheinlich als Beweis für die Beseelung aufgefasst wird. Allerdings ist hier nicht klar, ob die Beseelung als ein Vorgang vor oder bei der Geburt gedacht wurde. In der anderen Aussage berichtet QATĀDA, dass er von seinen beiden Lehrern Folgendes hörte: „Wenn seine [des *siqt*] Formung abgeschlossen ist und seine Seele in ihn eingeblasen wurde, so wird über ihm ein Gebet gesprochen, selbst wenn er nicht schrie.“³⁶ Diese Aussage scheint die Beseelung mit dem Abschluss des Formungsvorgangs gleichzusetzen. Sie kann in diesem Sinne eine Gegenposition zu dem vorangegangenen Zitat ausdrücken.

In seiner Gänze interpretiere ich dieses Material wie folgt: Die Debatte bzgl. der Begräbnisriten fokussierte stark das Szenario des Kinds- oder Neonataltod. Dies wurde wahrscheinlich auf Frühgeburten ausgedehnt. In diesem spezifischen Zusammenhang bezeichnet *siqt* eindeutig die Frühgeburt oder spontane Spätaborte. Hierbei wurde *istihlāl* ein Hauptthema als ein mögliches Kriterium für eine juristische Entscheidung, wobei allerdings nicht klar war, ob jemand die Auffassung vertrat, Beseelung finde vor oder bei der Geburt statt. Im Kapitel über die *ḡanāʾiz* war diese Unterscheidung ohnehin obsolet. Das Kapitel über das Blutgeld stellte hier einen anderen Fall dar, denn dort wurden auch frühere Aborte thematisiert. Meist wurde der Begriff „Embryo“ (*ḡanīn*) verwendet und oft die Information gegeben, ob der Embryo den Körper der Mutter tot verließ oder ob er mit ihr starb. Der Terminus *siqt* wird seltener gebraucht. Das Kapitel in Mālik's *Muwattaʾ* benutzt ihn nicht und das in ʿABD AR-RAZZĀQ'S *Musannaf* lediglich zwei Mal, wobei er in einem der beiden Fälle wahrscheinlich *ḡanīn* ersetzte.³⁷ Beide *diyya*-Kapitel diskutieren *istihlāl*, allerdings nicht systematisch und die Formulierungen zeigen klar, dass das Kriterium hier umstritten war. Dies legt nahe, dass die Bezugnahme auf *istihlāl* ihren primären Ort in der Diskussion über den Tod des Neugeborenen und der Frühgeburt hatte, wo es eng an den *siqt*-Terminus gekoppelt war. Vermutlich hielt das Kriterium des Schreis erst in einem zweiten Schritt Einzug in die Abtreibungsdebatte. Dies erklärt auch die etwas überraschende Positionierung des Kriteriums in den Abtreibungskapiteln, wo oft Szenarien diskutiert werden, in denen das Ungeborene mit der Mutter stirbt oder aus dem Körper der Mutter tot austritt.

Vor diesem Hintergrund können jedenfalls einige der Positionen früher muslimischer Autoritäten bzgl. Abtreibung, Fetalverlust und Neonataltod

³⁵ ʿABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. III, S. 530.

³⁶ ʿABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. III, S. 531. Die Lehrer sind Ibn al-Musayyib und Ayyūb, der sich wiederum auf Ibn Sīrīn berufen habe.

³⁷ ʿABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. X, S. 56, 59.

in der Landschaft von spätantiken Beseelungstheorien verortet werden. Beispielsweise kann die Idee der Beseelung bei Geburt hinter az-Zuhri's Aussage vermutet werden, für ihn stellten *istihlāl* und Niesen des Embryos die gleiche Kategorie dar. Die Vorstellung, Beseelung an die Komplettierung der Formung des Ungeborenen in der Schwangerschaft zu koppeln, kann in 'Abd al-Maliks Aussage gesehen werden: „Und wenn seine Formung (*ḥalqubū*) vervollständig ist und sein Haar Wurzeln gefasst hat (*nabata ša'rubū*), so ist es 100 [Dinar]“. Diese Aussage paraphrasiert Hippokrates' Position bzgl. der Beseelung beinahe wörtlich.³⁸ In eine ähnliche Richtung gehen die zitierten Aussagen QATĀDAS. Vor dem größeren Panorama spätantiker Beseelungstheorien ist es sodann bemerkenswert, dass keine der Aussagen die frühe Schwangerschaft thematisiert, also die *nutfā*-Phase im koranischen Dreier-Schema von *nutfā-ʿalaqa-mudḡa*. Ich lese dies als ein starkes Indiz, dass die tertullianische Position in der Debatte zunächst keine Beachtung fand.

Fokussierung auf den 120. Tag

Im Lauf der Zeit verschwand diese Pluralität möglicher Vorstellungen von Beseelung und die Ansicht, dass sie am 120. Tag stattfindet, wurde das weiterhin vorausgesetzte Paradigma in der sunnitisch-islamischen Abtreibungsdebatte. Diese Entwicklung steht in Zusammenhang mit mindestens zwei, zunächst vermutlich voneinander unabhängigen Prozessen.

Der erste Prozess ist eine stärkere Verknüpfung mit Koranmaterial vermutlich in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Im *Muṣannaf* des 'ABD AR-RAZZĀQ (gest. 827) lautete die oben bereits zitierte Passage QATĀDAS so:

Wenn seine [des *siqt*] Formung abgeschlossen ist und seine Seele in ihn eingeblasen wurde, so wird über ihm ein Gebet gesprochen, selbst wenn er nicht schrie.³⁹

Im *Muṣannaf* des IBN ABĪ ŠAYBA (gest. 849) wurde QATĀDAS Position demgegenüber so erinnert:

Wenn die Seele in ihn eingeblasen wurde, so wird über ihm ein Gebet gesprochen und dies ist der Fall nach vier Monaten.⁴⁰

Es wurde also „selbst wenn er nicht schrie“ ersetzt durch „dies ist der Fall nach vier Monaten“. Nimmt man das Todesjahr von IBN ABĪ ŠAYBA als *terminus ante quem*, so lässt sich dieser Ersetzungsvorgang auf die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts eingrenzen. Dieser Zeitraum der vier Monate wurde

³⁸ WILBDERING 2011, S. 33.

³⁹ 'ABD AR-RAZZĀQ 1983, Bd. III, S. 531.

⁴⁰ IBN ABĪ ŠAYBA 2008, Bd. IV, S. 365. Hier geht Autorisierungskette von QATĀDA auf Ibn al-Musayyib.

vermutlich von Koran 2:234 hergeleitet. Dort wird die Warteperiode der Witwe nach dem Tod des Ehemannes auf vier Monate und zehn Tage festgelegt. In der Exegesegeschichte zu dieser Stelle zirkulierte für die zehn Tage die Erklärung, dass dies der Zeitraum der Beseelung sei. Diese Sichtweise wurde ebenfalls QATĀDA zugeschrieben.⁴¹

Der zweite Prozess ist die wachsende Bedeutung eines prophetischen *ḥadīṭ*, übermittelt von Ibn Maṣʿūd. In seiner ersten Hälfte lautet dieser wie folgt (Version aus dem *qadar*-Kapitel bei MUSLIM [gest. 875]):

Die Schaffung eines [jeden] von euch wird im Bauch seiner Mutter für 40 Tage zusammengebracht. Dann ist es ebenso darin ein Blutklumpen (*ʿalaqa*), dann ist es ebenso darin ein Fleischklumpen (*mudḡa*), dann wird der Engel zu ihm geschickt und er bläst in ihn die Seele (*rūḥ*) ein, und es wird ihm befohlen vier Worte niederzuschreiben: sein Unterhalt, sein Todeszeitpunkt, seine Taten und ob er verdammt oder selig sein wird.⁴²

Dieser spezifische Wortlaut findet sich ausschließlich bei MUSLIM, andere Sammlungen präsentieren jeweils leicht unterschiedliche Formulierungen (so etwa die vier Versionen bei BUḤĀRĪ [gest. 870]).⁴³ Einige Varianten enthalten die Beseelungspassage, andere nicht, und je nach Variante kann sich diese an unterschiedlichen Stellen befinden. Dies bedeutet, dass sie sehr wahrscheinlich im Lauf eines Wachstumsprozesses zu dem *ḥadīṭ* hinzugefügt wurde, möglicherweise im 8. Jahrhundert⁴⁴ – eine Meinung, die auch von frühen muslimischen *ḥadīṭ*-Wissenschaftlern vertreten wurde.⁴⁵

Zusammen mit Koran 22:5 und 23:12–14, den einzigen Koranstellen, die vorgeburtliche menschliche Entwicklung mit der Terminologie von „Blutklumpen“ und „Fleischklumpen“ im Rahmen des Dreierschemas *nutfa-ʿalaqa-mudḡa* beschrieben, wurde dieser *ḥadīṭ* dahingehend verstanden, dass das Ungeborene durch drei aufeinander folgende Entwicklungsphasen geht, die jeweils 40 Tage dauern, bevor es am 120. Tag beseelt wird. In späteren *fiqh* Texten wurde dies die Standardsichtweise, die die Diskussion über Abtreibung strukturierte, unabhängig von den wesentlichen Unterschieden in allen anderen Bereichen der Debatte.⁴⁶

Ich gehe aus folgenden Gründen davon aus, dass die Koranstelle 2:234 plus deren Exegese einerseits und der Ibn Maṣʿūd-*ḥadīṭ* andererseits zunächst

⁴¹ TABARĪ 1992, Bd. II, S. 540.

⁴² MUSLIM 2013, S. 991.

⁴³ BUḤĀRĪ 2015, S. 566 (Badʿ al-ḥalq), S. 583f (*al-Anbiyāʾ*), S. 1174 (*Qadar*), S. 1324 (*Tawhīd*).

⁴⁴ VAN ESS 1975, S. 13f.

⁴⁵ ṬAḤĀWĪ 1994, Bd. IX, S. 484; IBN AL-ʿASĀKIR 2000, Bd. I, S. 235.

⁴⁶ EICH 2009.

zwei voneinander unabhängige Entwicklungen darstellten. Erstens passt das Zahlenwerk nicht zusammen. Unabhängig davon, ob man einen Sonnen- oder Mondkalender (von denen es wiederum Unterformen gibt) zu Grunde legt, ergibt die Rechnung 4 Monate plus 10 Tage nie exakt 120 Tage. Zweitens finden sich die zwei Materialgruppen in den frühen Quellen unabhängig voneinander. Eine erste Zusammenführung des Materials findet sich bei ṬAḤĀWĪ (gest. 933).⁴⁷ Erst in einem längeren Prozess, der sich bis ins 12. Jahrhundert erstreckte, wurde der Ibn Mas‘ūd-*ḥadīṭ* zur erklärenden Hauptreferenz in der Abtreibungsdebatte, unter der anderes Material wie die Exegese zu 2:234 subsumiert wurde.⁴⁸ In den hier untersuchten sunnitischen *ḥadīṭ*-Sammlungen etwa bis zum Ende des 9. Jahrhunderts jedoch findet er sich eben gerade nicht in Kapiteln, die Fetalverlust thematisieren. Dies stellt einen deutlichen Unterschied zu den schiitischen Sammlungen dar, die etwas später entstanden sind.

Schiitischer *ḥadīṭ*

Im Folgenden fokussiere ich *ḥadīṭ*-Sammlungen der Zwölfer-Schiiten. Diese entwickelten ein anderes System der Autoritätsstiftung zur Normensetzung als die Sunniten. Während letztere die Ansicht vertraten, lediglich Muḥammad und einer Gruppe von Gefährten und frühen Anhängern komme rechtmäßig diese Position zu, entwickelten die Zwölfer-Schiiten ein Konzept vererbter charismatischer Autorität beginnend mit Muḥammad, die sich dann durch seine Tochter Fāṭima und deren Ehemann ‘Alī b. Abī Ṭālib fortsetzte. In dieser Linie der Imame existierte jeweils immer nur ein Repräsentant dieser charismatischen Autorität zu einem jeweiligen Zeitpunkt. Diese Linie kam gemäß zwölfer-schiitischer Auffassung in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts zu einem Ende. Aus diesem Grund entstanden erst ab dieser Zeit die großen Sammlungen von Aussprüchen der zwölfer-schiitischen Imame, also bis zu zwei Jahrhunderte später als die zentralen *ḥadīṭ*-Sammlungen der Sunniten. Hier werden die Sammlungen von KULAYNĪ (gest. 941), QUMMĪ (gest. 991), and ṬŪSĪ (gest. 1067) betrachtet.⁴⁹

Die Kapitel über das Blutgeld für den Embryo (*diyāt al-ḡanīn*) in diesen Sammlungen kennen ebenfalls die zwei Ansätze der sozialen Wiedergutmachung – also den graduellen und den binären Ansatz. Sie beinhalten jedoch kein Material, das die *kaffāra* erwähnt. Der binäre Ansatz wird durch Material ausgedrückt, das sich in ähnlicher Form in den früheren

⁴⁷ ṬAḤĀWĪ 1994, Bd. IX, S. 484–486.

⁴⁸ EICH 2009, S. 329–331.

⁴⁹ Ich gebe neben den Seitenzahlen immer die Nummern der Aussprüche in den zu Grunde gelegten Ausgaben, um eine eindeutige Identifikation zu erleichtern. Unterschiedliche Ausgaben können insbesondere auch in dieser Nummerierung variieren.

sunnitischen Sammlungen findet (*ġurra* definiert als ein Sklave⁵⁰ oder als 50 Dinar⁵¹).

Das Material mit dem graduellen Ansatz zeigt eine klare Ausrichtung auf Koran 22:5 und 23:12–14. Es kann in zwei Untergruppen eingeteilt werden. In der einen Gruppe ähnelt das Material stark dem oben zitierten Ausspruch, der in ‘ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaḡ* dem Umayyaden Kalifen ‘Abd al-Malik wie auch ‘Alī b. Abī Ṭālib zugeschrieben wurde. Jedoch weisen verschiedene Varianten in den schiitischen Sammlungen deutliche Unterschiede in dem Teil nach der Passage auf, in der das graduelle Schema von fünf Entwicklungsstadien korrespondierend mit den Strafen 20, 40, 60, 80 und 100 Dinar dargelegt wird. Einige Varianten fahren fort, dass die volle *diya* zu entrichten sei, wenn die Beseelung stattgefunden habe (also 1000 Dinar).⁵² Andere Varianten erwähnen demgegenüber die Beseelung nicht, sondern *istihlāl*.⁵³ Für diese Materialgruppe ist es schwer zu sagen, ob die Beseelungsvarianten die *istihlāl*-Version „korrigieren“ oder ob die Varianten einander erklärten. Im ersten Fall würden die Beseelungsvarianten dann wahrscheinlich die Auffassung ausdrücken, Beseelung fände während der Schwangerschaft statt, im zweiten Fall würde der Schrei des Neugeborenen Ausdruck der Beseelung sein, die somit bei der Geburt stattfinden würde.

Die andere Untergruppe des graduellen Schemas in den schiitischen Sammlungen entwickelt die drei koranischen Phasen *nutfā-‘alaqa-mudġa* korrespondierend mit einer Strafe von 20, 40 und 60 Dinar. Dabei wird postuliert, dass die volle *diya* im Stadium der Knochen fällig sei, das wiederum dadurch definiert wird, dass hier die Gliedmaßen sichtbar würden und die Seh- und Hörfähigkeit beginne.⁵⁴ In einer vermutlichen Weiterentwicklung dieses Materials werden die drei Phasen mit jeweils 40 Tagen veranschlagt – eine klare Spiegelung der Ideen, die auch im Ibn Mas‘ūd-*ḡadīṭ* ausgedrückt sind. Nach dem 120. Tag wird die ausgestoßene Leibesfrucht bei KULAYNĪ wie folgt beschrieben:

Wenn sie ihn ausstößt, wobei er eine geformte Person (*nasama muḡallaqa*) ist, Knochen und Fleisch hat, die Gliedmaßen und der Geist der Vernunft (*rūḡ al-‘aql*) ausgebildet sind, muss [der Täter] die komplette *diya* zahlen.⁵⁵

⁵⁰ KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 219 (3, 4, 7); QUMMĪ 1986, Bd. IV, S. 112 (5319); ṬŪSĪ 1390 [1970?], Bd. IV, S. 300 (1125–1127).

⁵¹ KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 220 (13), anderes Material hat 40 Dinar (KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 219, 221 [6, 16], QUMMĪ 1986, Bd. IV, S. 113 [5321], ṬŪSĪ 1390 [1970?], Bd. IV, S. 301 [1130]).

⁵² KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 218f (1, 2) und ṬŪSĪ 1390 [1970?]: Bd. IV, S. 299f. (1123, 1124).

⁵³ KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 219 (9), QUMMĪ 1986, Bd. IV, S. 111 (5316), ṬŪSĪ 1390 [1970?], Bd. IV, S. 299 (1122).

⁵⁴ KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 219f. (8, 10).

⁵⁵ KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 221 (15).

Der Begriff *rūḥ al-ʿaql* sowie die Ausführungen im weiteren Verlauf bei KULAYNĪ weisen klare Bezugspunkte zum aristotelischen Konzept von drei konsekutiven Seelen (vegetativ, animalisch, rational) während der Schwangerschaft und Geburt auf. Sie könnten damit auch ausdrücken, dass eine Form von Seele (die vegetative) bereits vom Beginn der Schwangerschaft an vorhanden ist.

Beide Materialgruppen schließen systematisch das *nutfa*-Stadium in ihre Überlegungen mit ein, was einen deutlichen Unterschied zu den früheren sunnitischen *ḥadīṭ*-Sammlungen darstellt. Dies kann ein Reflex der schiitischen Position sein, *coitus interruptus* zu verbieten.⁵⁶ Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass auch unter sunnitischen Gelehrten in den weiteren Entwicklungen der Überlieferungsvarianten des Ibn Masʿūd-*ḥadīṭ* etwa ab 900 das *nutfa*-Stadium zunehmend berücksichtigt wurde.⁵⁷

Zum schiitischen *ḥadīṭ*-Material kann also Folgendes festgehalten werden. Das Material diskutiert Abtreibung allein hinsichtlich sozialer Wiedergutmachung. Der binäre und graduelle Ansatz sind beide vorhanden, letzterer jedoch in einem deutlich größeren Maß, wobei er auch das Stadium der frühen Schwangerschaft berücksichtigt. Darüber hinaus zeigt das Material klar, dass das Element der Beseelung breiter in die Abtreibungsdebatte integriert worden war. Dabei ist allerdings nicht immer klar, welches Beseelungskonzept hinter den jeweiligen Aussagen stand. Der eine eindeutige, zuletzt zitierte Fall ist wahrscheinlich später zu verorten als das andere Material.

Gesamtzusammenfassung

Die Untersuchung von frühen sunnitischen und schiitischen *ḥadīṭ*-Sammlungen bis zum 10. Jahrhundert bzgl. des Materials zur *diya* bei Abtreibung und *ḡanāʿiz* für Fälle von Spätaborten und Neonataltoden hat folgende Befunde erbracht. Es gab drei ursprünglich voneinander unabhängige Ansätze bzgl. Abtreibungen, den graduellen, den binären und den Sühne-Ansatz. Unter sunnitischen Gelehrten blieb der graduelle Ansatz nicht virulent, während der binäre und der Sühne-Ansatz zusammengefasst wurden und die weitere Entwicklung sunnitischer Rechtsprechung für diesen Bereich prägten. In schiitischer *ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit wurde demgegenüber vor allem der graduelle Ansatz weiter diskutiert und ausdifferenziert, während der binäre Ansatz deutlich schwächer belegt ist und der Sühne-Ansatz ganz fehlt.

Bis ins 9. Jahrhundert wurden frühe Entwicklungsstadien des Ungeborenen gar nicht diskutiert. Dies änderte sich im Lauf des 9. Jahrhunderts und fand seinen systematischsten Niederschlag im schiitischen *ḥadīṭ*, wo das *nutfa*-Stadium

⁵⁶ KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 218f. (1,2); QUMMĪ 1986, Bd. IV, S. 130 (5394).

⁵⁷ EICH 2018, S. 141f.

immer berücksichtigt wird. Weiterhin wurde in den frühen Abtreibungsdebatten bis ins 9. Jahrhundert die Frage nach der Beseelung gar nicht explizit thematisiert, während dies in diesem Zeitraum in den *ġanā'iz*-Kapiteln bereits sicher der Fall war. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wurde das Lebenszeichen-Kriterium des Schreis des Neugeborenen (*istiblāl*) dort auch mit einem spezifischen Beseelungskonzept verbunden gesehen, nämlich dem der Beseelung bei Geburt. Es kann mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden, dass das *istiblāl*-Kriterium seinen Ausgangspunkt in den Abtreibungskapiteln hatte, sondern eher aus einem anderen Kontext, wie den *ġanā'iz*, heraus dorthin Eingang fand. Weder fügt sich dieses Kriterium in den Abtreibungskapiteln so nahtlos ein wie bei den *ġanā'iz*, noch kommt ihm bei ersteren eine so strukturierende Funktion zu wie bei letzteren.

Das Kriterium der Beseelung gewann in einem länger gestreckten Prozess, der sich insbesondere ab dem frühen 10. Jahrhundert intensivierte, in den Überlegungen der Gelehrten an Bedeutung. Für diesen Prozess wurden hier zwei Elemente benannt: systematisierende Verknüpfung von Rechtsprechung mit Koranexege und wachsende Bedeutung der im Ibn Mas'ūd-*ḥadīth* ausgedrückten Ideen bzgl. vorgeburtlichen Lebens, insbesondere des Beseelungstermins am 120. Tag der Schwangerschaft. Das meiste *ḥadīth*-Material (in sunnitischen wie auch schiitischen Sammlungen bzgl. der Abtreibung) definiert entweder nicht die Kriterien, ab *welchem Zeitpunkt* der Schwangerschaft eine Bestrafung fällig ist, oder es verwendet Kriterien der äußeren Form oder post-nataler Reaktionen des Abortes, um diese Frage zu entscheiden. Bereits im Lauf des 9. Jahrhunderts wurde dieser Kriterienkatalog um das des Abtreibungszeitpunktes erweitert.⁵⁸ Eine ähnliche konsekutive Entwicklung zeigt sich im schiitischen *ḥadīth*-Material des 10. Jahrhunderts.⁵⁹

Bibliographie

- ‘ABD AR-RAZZĀQ, ABŪ BAKR B. HAMMĀM AŞ-ŞAN‘ĀNĪ 1983: *Muṣannaf*. Hrsg. von ḤABĪB AR-RAḤMĀN AL-A‘ZAMĪ. 12 Bde. Beirut.
- ABŪ DAWŪD SULAYMĀN AL-AŞ‘ĀTĪ AS-SIĠISTĀNĪ 2009: *Sunan*. Hrsg. von ŠU‘AYB AL-ARNĀ‘ŪṬ ET AL. 7 Bde. Damaskus.
- BUḤĀRĪ, ‘ABD ALLĀH B. ISMĀ‘ĪL B. IBRĀHĪM 2015: *Šaḥīḥ al-Buḥārī*. Sidon/Beirut.

⁵⁸ Siehe oben die Veränderungen des Wortlauts QATĀDAS zwischen ‘ABD AR-RAZZĀQS *Muṣannaf* und dem des IBN ABĪ ŠAYBA (gest. 849), wo dann bereits von einem Viermonatszeitraum die Rede ist.

⁵⁹ Siehe das obige Zitat aus der Sammlung KULAYNĪS sowie die Position „wenn die fünf Monate vergangen sind, hat das Leben [im Ungeborenen] begonnen und die [volle] *diya* ist verpflichtend.“ (KULAYNĪ 2008, Bd. VII, S. 220 [11], QUMMĪ 1986: Bd. IV, S.112 [5318]) Zu dem Prozess der zunehmenden Bedeutung des Beseelungskriteriums siehe EICH 2009.

- DĀRIMĪ, 'ABD ALLĀH B. 'ABD AR-RAḤMĀN AL- 2013: *Al-Musnad al-Ġāmi'*. Hrsg. von NABĪL B. HĀŠIM B. 'ABD ALLĀH AL-ĠAMRĪ ĀL BĀ 'ALAWĪ. Mecca.
- EICH, T. 2005: *Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*. Wiesbaden.
- 2009: „Induced miscarriage in early Maliki and Hanafi fiqh.“ In: *Islamic Law and Society* 16, S. 302–336.
- 2018: „Patterns in the history of the commentation on the so-called ḥadīṭ Ibn Maṣ'ūd.“ In: *Journal of Arabic and Islamic Studies* 18, S. 137–162.
- FIRYĀBĪ, ĠA'FAR B. MUḤAMMAD B. AL-HASAN B. AL-MUSTFĀD AL- 2000: *Kitāb al-Qadar*. Hrsg. von 'AMR B. 'ABD AL-MUN'IM SALĪM. Beirut.
- GHALY, M. 2015: „Biomedical Scientists as Co-Muftis: Their Contribution to Contemporary Islamic Bioethics.“ In: *WI* 55, S. 286–311.
- HOLMES KATZ, M. 2003: „The Problem of Abortion in Classical *Sunni fiqh*.“ In: J. E. BROCKOPP: *Islamic Ethics of Life. Abortion, War, and Euthanasia*. Columbia, SC, S. 25–50.
- IBN ABĪ ŠAYBA, ABU BAKR 'ABD ALLĀH B. MUḤAMMAD B. IBĀHĪM 2008: *Al-Muṣannaf*. Hrsg. von ABŪ MUḤAMMAD USĀMA B. IBRĀHĪM B. MUḤAMMAD. 15 Bde. Kairo.
- IBN AL-'ASĀKIR, ABŪ AL-QĀSIM 'ALĪ B. AL-ḤASAN 2000: *Mu'ḡam aš-šuyūḡ*. Hrsg. von WAFĀ' TAQĪ AD-DĪN. 3 Bde. Damaskus.
- IBN ḤAZM, ABŪ MUḤAMMAD 'ALĪ B. AḤMAD B. SA'ĪD 1984: *Al-Muḥallā bi-l-āṭār*. Hrsg. von 'ABD AL-ĠAFFĀR SULAYMĀN AL-BANDĀRĪ. 14 Bde. Beirut.
- IBN MĀĠĀH, ABŪ 'ABD ALLĀH MUḤAMMAD B. YAZĪD AL-QAZWĪNĪ o. J.: *Sunan*. Hrsg. von MUḤAMMAD FU'ĀD 'ABD AL-BĀQĪ. 2 Bde. Kairo.
- IBN QUDĀMA, 'ABD ALLĀH B. AḤMAD 1999: *Al-Muḡnī*. Hrsg. von 'ABD ALLĀH B. 'ABD AL-MUḤSIN AT-TURKĪ / 'ABD AL-FATTĀH MUḤAMMAD AL-ḤULW. 15 Bde. Riyad.
- KULAYNĪ, ABŪ ĠA'FAR MUḤAMMAD B. YA'QŪB B. IŠĤĀQ AL- 2008: *Furū' al-kāfi*. 8 Bde. Beirut.
- LANGE, C.: „Capital punishment.“ In: EI³.
- MĀLIK B. ANAS 2003: *al-Muwatta' bi-riwāyātibi*. Hrsg. von SALĪM B. 'ĪD AL-HILĀLĪ AS-SALAFĪ. 5 Bde. o. O.
- MUSLIM B. AL-ḤAĠĠĀĠ 2013: *Šaḡīḡ Muslim al-musammā al-ḡāmi' aš-šaḡīḡ*. Hrsg. von HAYTAM AṬ-ṬĀ'IMĪ. Beirut.
- QUMMĪ, ABŪ ĠA'FAR MUḤAMMAD B. 'ALĪ B. AL-HUSAYN BĀBAYWAYH AL- 1986: *Kitāb man lā yaḡduruhu al-faqīḡ*. 4 Bde. Beirut.
- RAḤMAN, F. 1980: *Major themes of the Qur'ān*. Minneapolis/Chicago.
- ṬABARĪ, ABŪ ĠA'FAR MUḤAMMAD B. ĠARĪR AṬ- 1992: *Tafsīr: ḡāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*. 19 Bde. Beirut.
- ṬAḤĀWĪ, ABŪ ĠA'FAR AḤMAD B. MUḤAMMAD AṬ- 1994: *Šarḡ muškīl al-āṭār*. Hrsg. von ŠU'AYB AL-ARNA'ŪṬ. 16 Bde. Damaskus.
- ṬŪSĪ, ABŪ ĠA'FAR MUḤAMMAD B. AL-HASAN AṬ- 1390 [1970?]: *Al-Istibṣār fīmā uḡtulifa min al-ahbār*. Hrsg. von ḤASAN AL-MŪSAWĪ. 4 Bde. Tehran.
- VAN ESS, J. 1975: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*. Berlin.
- WILBDERING, J. (transl.) 2011: *Porphry: To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. London u. a.

HARTMUT WALRAVENS: <i>Johann Redowskys Reise von Irkutsk nach Kamtschatka (1806–1807) im Auftrag der Akademie der Wissenschaften. Das wissenschaftliche Tagebuch des Forschers – Botanik – Geologie – Ethnographie der Jakuten und Tungusen.</i> Von KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ	521
MARTIN BEMMANN 馬本漢 / SUN HUA 孫華 (eds.): <i>Buddhist Stone Sutras in China, Sichuan Province.</i> Vol. 4. Von FLORIAN C. REITER	523

Zur Erinnerung

Die ZDMG von 1866	527
-----------------------------	-----

INHALT

Aufsätze

JACOB JAN DE RIDDER: Assyrian Vowel Dissimilation	265
NA'AMA PAT-EL: On the Alleged Unipartite Relatives in Semitic.	279
SHABO TALAY/STEFANIE RUDOLF/YOUSSEF KOURIYHE: Ein neues syrisch- aramäisches Amulett	289
BELLO S. Y. AL-HASSAN: Genetic and Behavioural Patterns in Al-Xaliilian Metrics .	309
ALMOG KASHER: Semantic and Formal Underlying Levels in Arabic Grammatical Tradition: The Case of Exceptive Sentences	329
THOMAS EICH: Zur Abtreibung in frühen islamischen Texten	345
BERNHARD FORSSMAN: Wiederholung von Präverbien im Avesta	361
WILLEM FLOOR: The Earliest Account of the Battle of Chaldiran?	371
SANHITA L. JOSHI/MALHAR A. KULKARNI: Some Remarks on the Interface Between the <i>AṣṭādhyāyīKrama</i> and the <i>PrakriyāKrama</i> and the Way Forward	395
LATA MAHESH DEOKAR: The Transmission of Subhūticandra's Kavikāmadhenu Commentary in Tibet.	425
STEPHEN G. HAW: Marco Polo in "Mangi": Kuizhou, Fuling, Houguan, and the Pontoon Bridge at Fuzhou	445
ANNA SOKOLOVA: Mid-Tang Scholar-Officials as Local Patrons of Buddhist Monasteries	467

Miszelle

MARTIN GANSTEN: On the Nativities of Two Indian Rulers	491
--	-----

Bücherbesprechungen

ALEXANDRA DAUES/ELISABETH RIEKEN unter Mitwirkung von JÜRGEN LORENZ: <i>Das persönliche Gebet bei den Hethitern. Eine textlinguistische Untersuchung.</i> VON MONIKA POHL	497
FRANCIS BREYER: <i>Punt. Die Suche nach dem „Gottesland“.</i> VON JOACHIM FRIEDRICH QUACK	500
GEOFFREY KHAN: <i>The Neo-Aramaic Dialect of the Assyrian Christians of Urmi.</i> VON AMAL ZU'BI	504
RICHARD VAN LEEUWEN: <i>The Thousand and One Nights and Twentieth-Century Fiction.</i> VON ULRICH MARZOLPH	508
ABDULRAHMAN AL SALIMI/ERICH STAPLES (Hrsg.): <i>The Ports of Oman.</i> VON MICHAELA HOFFMANN-RUF	510
REINHARD EISENER (ed.): <i>Today's Perspectives on Ibadi History.</i> VON AUGUSTIN JOMIER	513
FRANK GRIFFEL: <i>Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen.</i> VON ANGELIKA BRODERSEN	516
MARK McCLISH: <i>The History of the Arthaśāstra.</i> VON HARALD WIESE	519