

**Julia Bummel**

**Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen  
nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter  
über die "Medizin des Propheten"**



**Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften  
mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die  
"Medizin des Propheten"**

Dissertation  
zur Erlangung der Würde des  
Doktors der Philosophie  
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Julia Bummel

aus München

Hamburg 1999

1. Gutachter: Prof. Dr. Albrecht Noth (†), Prof. Dr. Gernot Rotter

2. Gutachterin: Prof. Dr. Ursula Weisser

Tag des Vollzugs der Dissertation: 11. November 1999

Die Umschrift der arabischen Wörter und Namen folgt dem von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorgeschlagenen und von 19. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom 1935 empfohlenen Transliterationssystem; bekannte Namen und Begriffe werden in der im Deutschen üblichen Form wiedergegeben.

Titelbild:

Uta Heinecke, Embryo (Radierung 1996)

<http://www.galerie-heinecke.de>

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit stellt die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die im Wintersemester 1999/2000 von dem Fachbereich für Orientalistik der Universität Hamburg abgenommen wurde.

Meinen herzlichen Dank möchte ich Frau Prof. Dr. U. Weisser aussprechen, die meine Studien mit Interesse und Geduld begleitet und durch konstruktive Kritik gefördert hat. Herrn Prof. Dr. A. Noth (†) gebührt aufrichtiger Dank für seine wertvollen Anregungen und Herrn Prof. Dr. G. Rotter für seine spontane Bereitschaft, nach dem Verscheiden von Herrn Prof. Dr. Noth das Amt des Gutachters zu übernehmen.

Meine Studien hätte ich nicht betreiben können ohne die finanzielle Unterstützung, die ich von dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Freien und Hansestadt Hamburg geförderten Graduiertenkolleg "Griechische und byzantinische Textüberlieferung - Wissenschaftsgeschichte - Humanismusforschung und Neulatein" an der Universität Hamburg erhielt. Dies gilt auch für die Hamburger "Mildtätigkeitsstiftung Ferdinand und Emma Beit", die mir - auf Empfehlung von Frau Prof. Dr. P. Kappert - ein Stipendium für die Abschlußphase der Dissertation gewährte.

Für die aufmerksame und kritische Durchsicht des Manuskripts sowie für die technische Hilfe danke ich herzlichst Frau S. Schäfer, Frau Dr. C. Stodte, Herrn C. Gay, Herrn L. Hartmann und Herrn Dr. B. Reis.

Hamburg, im September 2000

Julia Bummel

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	I
Inhaltsverzeichnis	II
A. EINLEITUNG	1
1. Einführung in die Thematik	2
2. Forschungsvorhaben	3
3. Vorgehensweise, Quellen und Eingrenzung des Forschungsgegenstandes	4
4. Forschungsstand	10
B. ALLGEMEINER TEIL	18
1. Zur Herausbildung eines literarischen Genres: die "Medizin des Propheten"	19
1.1. Frühe Hadithsammlungen zu medizinischen Fragen	19
1.2. Religiös-medizinische Mischtexte	25
2. Die ausgewerteten Schriften zur "Medizin des Propheten" und ihre Autoren	30
2.1. Ibn al-Ġawzī: <i>Luqat al-manāff</i>	30
2.2. ad-Dahabī: <i>at-Tibb an-nabawī</i>	37
2.3. Ibn Qayyim al-Ġawziyya	45
2.3.1. <i>at-Tibb an-nabawī</i>	46
2.3.2. <i>Tuhfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd</i>	48
2.4. as-Surramarrī: <i>K. Šifā' al-ālām fi tibb ahl al-Islām</i>	50
2.5. al-Azraq: <i>Tashil al-manāff fi t-tibb wal-hikma</i>	57

C. SYSTEMATISCHER TEIL	62
1. Zur Herkunft der Zeugungsstoffe und den Zeugungsbeiträgen von Mann und Frau	63
1.1. Die antiken Samenlehren	64
1.1.1. Die pangenetisch-ambispermatische Lehre der Hippokratiker	64
1.1.2. Die hämato-arrhenospermatische Lehre des Aristoteles	66
1.1.3. Die hämato-ambispermatische Lehre Galens	70
1.2. Die Rezeption antiker Lehren in den Schriften über die "Medizin des Propheten"	76
1.2.1. Die ambispermatische Deutung des koranischen Begriffspaars <i>ṣulb</i> und <i>tarā'ib</i>	76
1.2.2. Die Einbettung profaner Kenntnisse	81
2. Zu den Voraussetzungen einer Schwangerschaft	93
2.1. Der Geschlechts- bzw. Zeugungsakt: Begriffliches zu <i>ġimāf</i> und <i>nikāh</i>	94
2.2. Die religiös tabuisierte und medizinisch begründete Ausschlußzeit für das Kohabitieren	98
2.3. Die gesundheitlichen Voraussetzungen für den Geschlechts- und Zeugungsakt	110
2.3.1. Die galenistische Humoralphysiologie und deren Adaption in der "Medizin des Propheten"	110
2.3.2. Der Koitus und die Zeugungsfähigkeit in der Humorallehre	116
2.4. Die Verhaltensregeln beim Zeugungsakt	121
2.5. Die Empfängnis	129
2.6. Die befruchtungsfähigen Zeiten der Frau	139
3. Zu den Fristen der pränatalen Entwicklung	144
3.1. Die Schwangerschaftsdauer unter besonderer Berücksichtigung des Achtmonatskinds	145
3.2. Die Unter- und Obergrenze des Schwangerschaftszeitraums aus religiös-rechtlicher Sicht	152
3.3. Die Hauptphasen der Embryonalentwicklung	158
3.4. Die geschlechtsspezifische Entwicklungsgeschwindigkeit	160
3.5. Die ersten Entwicklungsstadien bis zur Gestaltung des Embryos	170
3.5.1. Die Zahl 7 in der Entwicklung des Menschen	170
a) Die hebdomadischen Entwicklungsfristen im <i>Corpus Hippocraticum</i>	170
b) Das hebdomadische Entwicklungsschema des Diokles von Karystos	172
3.5.2. Die Zahl 9 und das enneadische Entwicklungsschema des Athenaios von Attaleia	173
3.5.3. Die pythagoreische Tradition und die Gestaltung des Embryos nach harmonikalen Gesetzmäßigkeiten	174
3.5.4. Die Hypothese Galens zur Gliederung des Embryos	178

3.5.5. Die Zahl 40 in embryologischen Prozessen nach medizinischen und religiösen Quellen	179
3.5.6. Die Gestaltung des Embryos aus religiös-medizinischer Sicht	183
a) Ibn Qayyim	183
b) as-Surramarri	191
c) ad-Dahabi	196
d) al-Azraq	200
e) Ibn al-Ğawzi	204
4. Ergebnisse	211
Bibliographie	218
I. Quellen	218
II. Sekundärliteratur	225



## A. EINLEITUNG

## 1. Einführung in die Thematik

Schon in frühester Zeit der Menschheitsgeschichte muß die grundlegende Erfahrung, daß im Mutterleib neues menschliches Leben entsteht und heranwächst, Fragen nach den Ursachen und den Abläufen des Phänomens aufgeworfen haben. In der Antike wurde mehrfach der Versuch unternommen, die Fortpflanzungsprozesse 'rational' zu erklären. Verschiedene, teils aufeinander aufbauende Hypothesen wurden entworfen, von denen insbesondere die Lehren der Hippokratiker und Galens, aber auch die des Aristoteles, die Reproduktionsvorstellungen der Ärzte im arabisch-islamischen Mittelalter entscheidend prägten. Auch muslimische Religionsgelehrte setzten sich mit Fragen der Entstehung und Entwicklung des Menschen auseinander. Dabei konnten sie auf ihre Offenbarungsschrift zurückgreifen, den Koran, in welchem einige Verse nicht nur von der Schöpfung des ersten Menschen Adam und seiner Gefährtin Eva handeln, sondern auch konkret von der natürlichen Fortpflanzung, der pränatalen Entwicklung, der Dauer der Schwangerschaft und des Stillens, dem Geburtsvorgang sowie von den postnatalen Lebensphasen des Menschen bis zu seinem Tod. Ergänzende Aussagen zu den Koranversen konnten die Religionsgelehrten in ihrer zweitwichtigsten Quelle finden: dem Hadith, d. h. den Überlieferungen des Propheten Muhammad (st. 10/632), des Vorbilds der islamischen Gemeinde, und seiner Gefährten.

Medizinische und religiöse Erklärungsansätze haben im islamischen Mittelalter stets nebeneinander bestanden. Insbesondere von seiten der muslimischen Religionsgelehrten gab es auch Versuche, die Entstehung und Entwicklung des Menschen nicht nur aus ihren religiösen Quellen heraus zu erklären. Vielmehr bezogen sie säkulares Wissen mit ein, sei es weil ihre eigenen Quellen zu speziellen Themen der Fortpflanzung keine oder nur ungenügend Auskunft gaben, sei es weil sie gewisse Übereinstimmungen zwischen den beiden Wissensquellen ausmachen konnten oder weil in der wissenschaftlichen Medizin einige Vorstellungen vertreten wurden, die aus religiöser Sicht zurückzuweisen waren. In jedem Fall waren sie bestrebt, das adaptierte säkulare Wissen in einen genuin islamischen Kontext zu stellen. Dies ist signifikant in der sogenannten "Medizin des Propheten" (*tibb an-nabī* oder *at-tibb an-nabawī*). Es handelt sich hierbei um eine spezielle Literaturgattung, die ursprünglich aus medizinischen

Hadithkompendien bestand, in denen Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten zu medizinischen Themen im weitesten Sinn zusammengestellt sind. Im Lauf der Zeit entwickelte sie sich aber zu einem heterogenen Genre, in welchem religiöse und medizinische Quellen zusammenflossen. Die "Medizin des Propheten" stellt eine religiöse Form der Medizin dar, die für fromme Gläubige als Alternative zur säkularen wissenschaftlichen Medizin gedacht war. Sie war eine Medizin für Laien, die ohne professionellen Arzt auskam. Nach der zunehmenden Zahl an Drucken entsprechender Texte zu urteilen, erfreut sich die "Medizin des Propheten" wachsender Beliebtheit - ein Trend der im Zusammenhang zu sehen ist mit der verstärkten Rückbesinnung auf islamische Werte, die seit Ende der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in der islamischen Welt zu beobachten ist.

## **2. Forschungsvorhaben**

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, anhand von Einzelfragen zur Zeugung und zur pränatalen Entwicklung des Menschen zu zeigen, daß es jeweils maßgeblich von der Intention der Vertreter der "Medizin des Propheten" abhing, in welchem Maße und auf welche Weise sie einerseits profanmedizinische und andererseits religiöse Materialien zur Erklärung der Reproduktionsprozesse einsetzten. Daher sollen die griechisch-arabischen Lehrmeinungen zur Reproduktion, die in die "Medizin des Propheten" Eingang fanden, ebenso erläutert werden wie die religiösen Vorstellungen und deren islamrechtlichen Implikationen. Zu fragen ist, wie weit es den Vertretern der "Medizin des Propheten" gelang, säkulares und religiöses Wissen miteinander in Einklang zu bringen, welche Grenzen ihnen bei der Übernahme säkularen Wissens gesetzt waren, die sie aus religiösen Gründen auf keinen Fall überschreiten durften, und ob ihnen unter bestimmten Umständen eine Adaption möglich war, obwohl keine vollkommene Übereinstimmung mit den Angaben in ihren religiösen Quellen bestand. Zur Beantwortung dieser Fragen wurde aus der Vielfalt an Themen, die in der "Medizin des Propheten" behandelt werden, der Bereich "Embryologie" herausgegriffen, weil sich hier zwischen der auf Koran und Hadith basierenden

religiösen Tradition und der auf säkularen Quellen beruhenden medizinischen Tradition Parallelen herstellen lassen.

### 3. Vorgehensweise, Quellen und Eingrenzung des Forschungsgegenstandes

Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Kapitel des allgemeinen Teils (B) wird die "Medizin des Propheten" und ihre Entstehungsgeschichte beleuchtet. Dabei sind die Faktoren darzustellen, die zur Herausbildung dieses Genres beigetragen haben, und die Merkmale aufzuzeigen, die teils auf die Schriften im allgemeinen zutreffen, teils für die spätere, weiterentwickelte Mischform spezifisch sind, in der religiöse und medizinische Quellen gleichermaßen verwendet werden.

Im zweiten Kapitel wird die Mischform der "Medizin des Propheten" exemplarisch näher dargestellt anhand von sechs Texten, die zu den bekanntesten Schriften des Genres zählen und die Grundlage der vorliegenden Analyse bilden:

- Das religiös-medizinische Kompendium *Luqat al-manāfi' fi t-tibb* (Die nützlichen Fundsachen in der Medizin) von Ibn al-Ġawzī (st. 597/1200)<sup>1</sup>

wurde gewählt, weil mit ihm die Hauptströmung der Mischform der "Medizin des Propheten" einsetzt. Die weiteren fünf Texte, die aus dem 14. und 15. Jahrhundert, der Blütezeit dieser Literatur stammen, sind

- das religiös-medizinische Kompendium *at-Tibb an-nabawī* (Die Medizin des Propheten) von ad-Dahabī (st. 748/1348)<sup>2</sup>

- die Schrift *at-Tibb an-nabawī* von Ibn Qayyim al-Ġawziyya (st. 751/1350) sowie

- dessen Schrift über die Aufzucht von Kindern, die *Tuhfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd* (Die Gabe des Geliebten über die Bestimmungen bezüglich des

---

<sup>1</sup> Ibn al-Ġawzī, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad Abū l-Faraġ: *Luqat al-manāfi' fi t-tibb*: Berlin, Ahlwardt 6285 (= We. 1180), fol. 1<sup>a</sup>-147<sup>b</sup>, und Berlin, Ahlwardt 6286 (= Lbg. 268), fol. 1<sup>a</sup>-261<sup>b</sup> (Abk. Ibn al-Ġawzī). Zu Person und Werk siehe B.2.1.

<sup>2</sup> Ad-Dahabī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʿUtmān: *at-Tibb an-nabawī*, am Rand von: al-Azraq, Ibrāhīm ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *Tashīl al-manāfi' fi t-tibb wal-ḥikma al-muštamil ʿalā Šifā' al-aġsām wa-K. ar-Raḥma*, Miṣr: Muštafā al-Bābī al-Ḥalabī 1367/1948 (Abk. ad-Dahabī). Zu Person und Werk siehe B.2.2.

Neugeborenen)<sup>3</sup>

- das religiös-medizinische Kompendium *K. Šifā' al-ālām fī ṭibb ahl al-Islām*  
(Die Heilung der Schmerzen in der Medizin für die Anhänger des Islam) von  
as-Surramarrī (st. 776/1374)<sup>4</sup>

und schließlich

- das religiös-medizinische Handbuch *Tashīl al-manāfi' fī ṭ-ṭibb wal-ḥikma*  
(Die Erleichterung der Nutzung in Bezug auf die Medizin und die Weisheit)  
von al-Azraq, der im 9./15. Jahrhundert lebte.<sup>5</sup>

Im systematischen Teil (C) werden die Positionen dieser Verfasser zu Einzelfragen der Entstehung und pränatalen Entwicklung des Menschen dargestellt und untersucht, wie sie die Aussagen der religiösen und der medizinischen Tradition miteinander verbinden.

Im ersten Kapitel wird die Art der Zeugungsbeiträge von Mann und Frau sowie die Herkunft und Bildung des Samens behandelt. Zunächst sind die Samenlehren der Hippokratiker, Aristoteles' und Galens vorzustellen, die in der wissenschaftlichen Medizin der Araber verschiedentlich ihren Niederschlag fanden. Anschließend ist zu zeigen, welche der Hypothesen von einer Übernahme in die "Medizin des Propheten" aus religiösen Gründen von vornherein ausgeschlossen war, während andere wegen ihrer prinzipiellen Übereinstimmung mit islamischen Glaubensgrundsätzen adaptiert werden konnten. Der Themenkomplex 'Vererbung', d. h. die Übertragung allgemeiner sowie individueller Merkmale von den Eltern auf das Kind, der mit den Vorstellungen von der Zeugungsleistung der beiden Geschlechter und der

---

<sup>3</sup> Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Muḥammad Ibn Abī Bakr: *aṭ-Ṭibb an-nabawī*. Hrsg. v. Muḥammad Fathī Abū Bakr u. Muṣṭafā Maḥmūd, al-Qāhira: ad-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya 1409/1989 (Abk. Ibn Qayyim: *Ṭibb*). Ders.: *Tuḥfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd*. Hrsg. v. 'Abd al-Laṭīf Al Muḥammad Šāliḥ al-Fawā'ir, 'Ammān: Dār al-fikr 1408/1988, und o. Hrsg., Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, o. J. (Abk. Ibn Qayyim: *Tuḥfa*). Zu Person und Werk siehe B.2.3.

<sup>4</sup> As-Surramarrī, Ġamāl ad-Dīn Abū l-Muzaffar Yūsuf Ibn Muḥammad: *K. Šifā' al-ālām fī ṭibb ahl al-Islām*: Dublin, Chester Beatty 3150, fol. 1<sup>b</sup>-211<sup>b</sup> (Abk. as-Surramarrī). Zu Person und Werk siehe B.2.4.

<sup>5</sup> Al-Azraq, Ibrāhīm 'Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *Tashīl al-manāfi' fī ṭ-ṭibb wal-ḥikma al-muštamil 'alā Šifā' al-aġsām wa-K. ar-Raḥma*, am Rand: ad-Dahabī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Uṭmān: *aṭ-Ṭibb an-nabawī*, Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1367/1948 (Abk. al-Azraq). Zu Person und Werk siehe B.2.5.

Herkunft des Samens in enger Beziehung steht, wird hierbei nur in dem Maße berücksichtigt, wie dies zur Klärung unserer Fragen erforderlich ist.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Voraussetzungen für das Zustandekommen einer Schwangerschaft: dem Geschlechtsakt, der Empfängnis und dem Befruchtungsoptimum der Frau. Für die Ausübung des Geschlechts- und des Zeugungsaktes gelten bestimmte religiös-sittliche und rechtliche Bedingungen, die die Verfasser verschiedentlich zur Sprache bringen und die sie bisweilen mit medizinischen Auffassungen und Ratschlägen ergänzen. Die gesundheitlichen Voraussetzungen für den Geschlechts- bzw. Zeugungsakt erklären sie unter Rückgriff auf die in der arabischen Medizin bestimmende galenistische Humoralphysiologie; daher ist auf dieses System und dessen Adaption in der "Medizin des Propheten" näher einzugehen. Für eine erfolgreiche Einleitung einer Schwangerschaft ist über den Gesundheitszustand der Sexualpartner hinaus entscheidend, wie diese sich beim Akt verhalten; hierzu geben die Verfasser einige Empfehlungen. Zum Vorgang der Empfängnis referieren sie verschiedentlich medizinische Auffassungen der Hippokratiker und Galens bezüglich bestimmter 'Mechanismen' der Gebärmutter, von denen das Schwangerwerden der Frau entscheidend abhängen soll. In engem Zusammenhang mit dem Konzeptionsvorgang steht die Frage, wann die Frau befruchtungsfähig ist.

Das dritte Kapitel handelt vom zeitlichen Ablauf der Embryonalentwicklung. Begonnen wird mit den hippokratisch geprägten Vorstellungen zur Schwangerschaftsdauer, die in die "Medizin des Propheten" integriert worden sind. Anschließend wird auf die religiös-rechtlichen Festlegungen zur Mindest- und zur Höchstdauer einer Schwangerschaft eingegangen. Danach werden die drei vom jeweiligen Schwangerschaftszeitraum abhängigen Hauptphasen der Embryonalentwicklung sowie die geschlechtsspezifischen Unterschiede in der Entwicklungsgeschwindigkeit behandelt - zwei Themen, in denen die "Medizin des Propheten" ebenfalls den Hippokratikern folgt. Daran schließt sich ein Abschnitt über die Frage an, welche Stadien der Embryo in der ersten Zeit seiner Entwicklung durchläuft, bis er menschliches Aussehen annimmt. Hier wird ein Überblick über verschiedene, vornehmlich vom Glauben an den Einfluß bestimmter Zahlen geprägte Erklärungsansätze gegeben, die ihre Wurzeln in der Antike haben und von denen sich Reflexe in der "Medizin des Propheten" finden.

Den medizinischen Hypothesen stehen Aussagen zu dieser Thematik gegenüber, die aus den religiösen Quellen geschöpft sind. Hier ist zu zeigen, daß eine Harmonisierung säkularer und religiöser Vorstellungen zwar in aller Regel angestrebt wurde, aber nicht in allen Aspekten möglich war.

Die Darstellung der genannten Themen variiert von Text zu Text. Daher werden die individuellen Sichtweisen und Schwerpunkte der Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" zu den verschiedenen medizinischen und theologisch-rechtlichen Vorstellungen zu vergleichen sein. Da die Medizin im Islam wesentlich auf der der Antike beruht, ist es erforderlich, jeweils auf die entsprechenden Vorstellungen der antiken Medizin einzugehen, um aufzuzeigen, aus welchem Kontext die in der "Medizin des Propheten" übernommenen Lehren stammen. Dies ist vor allem deshalb notwendig, weil die Angaben in den Schriften oft sehr knapp sind und nur selten auf den theoretischen Hintergrund der angeführten Vorstellungen eingehen.

Die griechischen Schriften aus dem *Corpus Hippocraticum* werden nach der Standardausgabe von E. Littré<sup>6</sup>, die Schriften von Galen nach der von C. G. Kühn<sup>7</sup> zitiert. Falls vorhanden, werden zusätzlich neuere Ausgaben herangezogen, wobei vornehmlich auf die in der Reihe "Corpus Medicorum Graecorum" erschienenen Editionen zurückgegriffen wird. Soweit von diesen Schriften arabische Übersetzungen oder Bearbeitungen bekannt waren oder erhalten sind, werden diese angegeben, und, soweit die Texte zugänglich waren, auf die entsprechenden Stellen verwiesen. Stellen aus aristotelischen Schriften werden nach (griechischen) Ausgaben aus der Reihe "Loeb Classical Library" zitiert, die der Zählung der älteren Standardausgabe von I. Becker<sup>8</sup> folgen. Da aristotelische Aussagen in der "Medizin des Propheten" nur eine untergeordnete Rolle spielen, werden sie nicht mit arabischen Versionen verglichen.

Als Hauptquellen unserer Verfasser für die embryologischen Kapitel konnten folgende Werke der arabischen Medizin identifiziert werden:

---

<sup>6</sup> *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction avec le texte grec en regard ... par E. Littré, 10 Bde., Paris 1839-1861 [Repr. Amsterdam 1973-1982] (Abk. Littré).

<sup>7</sup> Galen: *Opera omnia*. Editionem curavit C. G. Kühn, Bd. 1-20 (= *Medicorum Graecorum Opera quae extant*, Bd. 1-20), Leipzig 1821-1833 [Repr. Hildesheim 1964-1965] (Abk. Kühn).

<sup>8</sup> *Aristoteles*, Graece ex recognitione I. Bekkeri, Bd. 1-2 (= *Aristotelis Opera*, edidit Academia regia Borussica, Bd. 1-2), Berlin 1831.

- *Firdaws al-hikma fī t-tibb* (Das Paradies der Weisheit über die Medizin)  
von ʿAlī Ibn Rabban aṭ-Ṭabarī (st. etwa zwischen 240/855 und 250/864)<sup>9</sup>
  - *al-Kitāb al-Mansūrī fī t-tibb* (Das al-Mansūr gewidmete Buch über die Medizin)  
von Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyāʾ ar-Rāzī (st. 319/925)
- sowie dessen
- *K. al-Hāwī fī t-tibb* (Das alles über die Medizin umfassende Buch)<sup>10</sup>
  - *Kāmil aš-šīnāʿa at-tibbiyya* (Die vollständige Darstellung der Heilkunst)  
von ʿAlī Ibn al-ʿAbbās al-Mağūsī, dem Leibarzt des Buyidenfürsten ʿAḍud  
ad-Dawla Fanā Ḥusraw, der in den Jahren 338/949 bis 372/983) regierte,<sup>11</sup>
  - *al-Qānūn fī t-tibb* (Der Kanon zur Medizin) von Abū ʿAlī al-Ḥusayn  
Ibn Sīnā (st. 428/1037)<sup>12</sup>
- und schließlich
- *K. Tadbīr al-ḥabālā wal-atfāl waš-šibyān* (Die Pflege der Schwangeren, Säuglinge  
und Kinder) von Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyā al-Baladī, der  
in der 2. Hälfte des 4./10. Jahrhunderts wirkte.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Aṭ-Ṭabarī, Abū l-Ḥasan ʿAlī Sahl Rabban: *Firdausu'l-Hikmat or Paradise of Wisdom*. Hrsg. v. M. Z. aš-Šiddiqī, Berlin 1928. Zu Leben und Werk siehe Ullmann, M.: *Die Medizin im Islam* (= Handbuch der Orientalistik, I. Abt. Erg.-Bd. VI 1), Leiden, Köln 1970, S. 119-122; Weisser, U.: *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters*, Erlangen 1983, S. 16-17; Gillispie, C. C. (Hrsg.): *Dictionary of Scientific Biography*, 16 Bde. in 15, New York 1970-1980 (Abk. *DSB*), s. v. "al-Ṭabarī, Abu'l-Ḥasan ʿAlī Ibn Sahl Rabbān", Bd. 13, c. 230a-231b (Sami Hamarneh).

<sup>10</sup> Ar-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyāʾ: *al-Kitāb al-Mansūrī fī t-tibb*. Hrsg. v. Ḥāzīm al-Bakrī aš-Šiddiqī, 2 Bde., Kūwayt: Maḥad al-maḥṭūṭāt al-ʿarabiyya 1408/1987. Ders.: *K. al-Hāwī fī t-tibb*, 23 Bde., Ḥaydarābād: Mağlis dāʿira al-maʿarif al-ʿuṭmāniyya 1374-1390/1955-1970. Zu Leben und Werk siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 128-136; *DSB*, s. v. "al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyāʾ", Bd. 11, c. 323a-326b (Shlomo Pines).

<sup>11</sup> Al-Mağūsī, ʿAlī Ibn al-ʿAbbās: *Kāmil aš-šīnāʿa at-tibbiyya*, 2 Bde., Būlāq 1294/1877 [Repr. = Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. *Islamic Medicine* 41, Frankfurt am Main 1996]. Zu Leben und Werk siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 140-146; *DSB*, s. v. "al-Majūsī, Abu'l-Ḥasan ʿAlī Ibn ʿAbbās", Bd. 9, c. 40a-42a (Sami Hamarneh).

<sup>12</sup> Ibn Sīnā, Abū ʿAlī al-Ḥusayn: *al-Qānūn fī t-tibb*, 3 Bde., Būlāq 1294/1877 [Repr. Bayrūt: Dār aš-Šādir o. J.]. Zu Leben und Werk siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 152-156; *DSB*, s. v. "Ibn Sīnā, Abū ʿAlī al-Ḥusayn Ibn ʿAbdallāh", Bd. 15 (= Suppl. I), c. 494a-501b (G. C. Anawati, Albert Z. Iskandar).

<sup>13</sup> Al-Baladī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyā: *K. Tadbīr al-ḥabālā wal-atfāl waš-šibyān wa-ḥifz ṣiḥḥatihim wa-mudawāt al-amrād al-ʿarīḍa lahum*. Hrsg. v. Maḥmūd al-Ḥāğğ Qāsim Muḥammad (= al-Ġumhūriyya al-ʿirāqiyya. Wizārat aṭ-ṭaqāfa wal-aʿlām: Silsilat kutub at-turāt, Bd. 96), Bağdād 1401/1980. Genaueres zu dieser Ausgabe siehe B.2.3.2. Zum Versuch, das Leben al-Baladīs zu rekonstruieren, siehe Dagorn, R.: *Al-Baladi: Un Médecin obstétricien et pédiatre à l'époque des premiers Fatimides du Caire*. In: *Mélanges de l'Institut*



Da in der Mischform der "Medizin des Propheten" Hadithe vornehmlich in Ergänzung zu medizinischen Auffassungen oder als Argumentationsmittel für oder gegen eine medizinische Lehrmeinung eingesetzt werden, ist zu untersuchen, welche Funktion diese frommen Überlieferungen im jeweiligen Kontext erfüllen. Auf eine Hadithkritik wird hier verzichtet. Es wird lediglich vermerkt, wie weit die Überlieferungen in den sechs kanonischen Hadithsammlungen, dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī (st. 256/870)<sup>14</sup>, Muslim (st. 261/875)<sup>15</sup> und at-Tirmidī (st. zwischen 270/883-4 und 279/892-3)<sup>16</sup>, den *Sunan* von Abū Dāwūd (st. 275/889)<sup>17</sup>, Ibn Māḡa (st. 275/889)<sup>18</sup> und an-Nasā'ī (st. 303/915)<sup>19</sup> sowie dem ebenfalls hochanerkannten *Musnad* von Ibn Ḥanbal (st. 241/855)<sup>20</sup> enthalten sind.

Koranverse, die einige unserer Autoren zitieren, werden in aller Regel in der Übersetzung von R. Paret wiedergegeben.<sup>21</sup> In Einzelfällen ist es aber

---

*Dominicain d'Études Orientales du Caire* 9 (1967), S. 73-118; siehe ferner Weisser: *Zeugung*, S. 23, sowie Pormann, P. E.: *Die orientalische Überlieferung des Paulos von Aigina*, Magisterarbeit Leiden 1997, S. 20.

<sup>14</sup> Al-Buḥārī, Muhammad Ibn Ismā'īl: *Ṣaḥīḥ*. Hrsg. v. L. Krehl [Th. W. Juynboll], 4 Bde., Leiden 1862-1908, Bd. 4, S. 50,1-72,2. Zur Person siehe *The Encyclopaedia Islamica*. New Edition, Bd. 1-, Leiden, London 1954- (Abk. *El*<sup>2</sup>), s. v. "al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl", Bd. 1, c. 1296b-1297a (J. Robson).

<sup>15</sup> Muslim, Ibn al-Ḥaḡḡāḡ: *Ṣaḥīḥ*. Hrsg. v. Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 5 Bde., Bayrūt: Dār ihyā' at-turāṭ al-'arabī o. J. Zur Person siehe *El*<sup>2</sup>, s. v. "Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ", Bd. 7, c. 691a-692b (G. H. A. Juynboll).

<sup>16</sup> At-Tirmidī, Abū 'Īsā Muḥammad Ibn 'Īsā: *al-Ġāmi' as-ṣaḥīḥ*, 5 Bde., Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī 1382-1398/1962-1978. Zur Person siehe Wensinck, A. J. u. Kramers, J. H. (Hrsgg.): *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. v. "al-Tirmidī", c. 753a-754a.

<sup>17</sup> Abū Dāwūd, Sulaymān Ibn Aṣ'at as-Siḡistānī al-Azdī: *Sunan*. Hrsg. v. Muḥammad Muḥī ad-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 4 Bde., Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya o. J. Zur Person siehe *El*<sup>2</sup>, s. v. "Abū Dā'ūd al-Sidjīstānī", Bd. 1, c. 114a-b (J. Robson).

<sup>18</sup> Ibn Māḡa, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī: *Sunan*. Hrsg. v. Muḥammad Fū'ād 'Abd al-Bāqī, 2 Bde., Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya 1373/1954. Zur Person siehe *El*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn Māḡa", Bd. 3, c. c. 856a (J. W. Fück).

<sup>19</sup> An-Nasā'ī, Abū 'Abd ar-Raḥmān: *Sunan bi-ṣarḥ Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī*, 8 Teile in 4 Bden, Bayrūt: Dār ihyā' at-turāṭ al-'arabī o. J. Zur Person siehe *El*<sup>2</sup>, s. v. "al-Nasā'ī", Bd. 7, c. 969b-970a (A. J. Wensinck).

<sup>20</sup> Ibn Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh Aḥmad Ibn Muḥammad: *Musnad*, 6 Bde., al-Qāhira 1313/1895-1896. Zur Person siehe *El*<sup>2</sup>, s. v. "Aḥmad b. Ḥanbal", c. 272b-277b (H. Laoust).

<sup>21</sup> *Der Koran*. Übersetzung von R. Paret, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz <sup>4</sup>1985.

erforderlich, von deren Wortlaut abzuweichen und eine eigene Übersetzung zu liefern, um die für die Darstellung bzw. Argumentation der Verfasser wesentlichen Gesichtspunkte deutlicher herauszustellen.

Rechtliche Fragen werden nur in dem Maße behandelt, wie es für den Kontext notwendig ist. Daher wird darauf verzichtet, auf die unterschiedlichen Rechtspositionen der vier "orthodoxen" Rechtsschulen des Islam, der Šāfi'īyya, Mālikīyya, Ḥanafīyya und Ḥanbalīyya<sup>22</sup>, einzugehen.

#### 4. Forschungsstand

Eine Analyse zu Fragen der Zeugung und der pränatalen Entwicklung des Menschen aus der Sicht verschiedener Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" liegt bisher nicht vor. Nähere Aufmerksamkeit in der Forschung haben lediglich die Ansichten des berühmten Ḥanbaliten Ibn Qayyim al-Ġawziyya gefunden, die dieser in der *Tuhfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd* sowie in *at-Tibyān fī aqsām al-Qur'ān* (Die Erläuterung bezüglich der Schwurformeln des Koran) dargelegt hat.<sup>23</sup>

G. Adamek zieht in seiner Dissertation *Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter* die *Tuhfa* als Hauptquelle heran. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen medizinische und rituelle Fragen, die das Kind bis zum Alter von etwa zwei bzw. sieben Jahren betreffen, während Gesichtspunkte der Zeugung und der Embryonalentwicklung nur am Rande behandelt werden.<sup>24</sup>

U. Weisser konzentriert sich in ihrem Aufsatz *Ibn Qayyim al-Ġawziyya über die Methoden der Embryologie* auf die religiösen und medizinischen Auffassungen zu den Stadien der pränatalen Entwicklung, die Ibn Qayyim in der *Tuhfa* präsentiert, und arbeitet dessen kritische Haltung gegenüber der auf griechischen Traditionen

---

<sup>22</sup> Zu diesen vier Rechtsschulen siehe die Artikel in *Et*<sup>2</sup>, s. v. "al-Šāfi'īyya", Bd. 9, c. 185a-189b (E. Chaumont); s. v. "Mālikīyya", Bd. 6, c. 278a-283a (N. Cottart); s. v. "Ḥanafīyya", Bd. 3, c. 162b-164b (W. Heffening-[J. Schacht]); s. v. "Ḥanābila", Bd. 3, c. 158a-162b (H. Laoust).

<sup>23</sup> Zu diesen beiden Schriften siehe B.2.3.

<sup>24</sup> Adamek, G.: *Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter*, Diss. Bonn 1968, siehe insbesondere S. 58-75.

beruhenden wissenschaftlichen Embryologie heraus.<sup>25</sup>

B. F. Musallam setzt sich sowohl im dritten Kapitel seines Buches *Sex and Society in Islam*<sup>26</sup> als auch in seinem Aufsatz *The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought*<sup>27</sup> mit den embryologischen Abschnitten in Ibn Qayyim's *Tibyān* näher auseinander, nimmt aber bisweilen auch auf dessen Stellungnahmen in der *Tuhfa* Bezug. In beiden Untersuchungen gibt Musallam zunächst einen knappen Überblick über die Samenlehren der Hippokratiker, Aristoteles, Galens und Ibn Sīnās und analysiert anschließend Ibn Qayyim's Haltung zu Fragen der Zeugungsbeiträge von Mann und Frau und der Entwicklung des Embryos. In *Sex and Society* stellt Musallam heraus, daß die Auseinandersetzung mit der Embryologie nach medizinischen und religiösen Quellen seitens muslimischer Religionsgelehrter wie Ibn Qayyim für die Herausbildung bestimmter Rechtspositionen zu Maßnahmen der Geburtenkontrolle, der Empfängnisverhütung und Abtreibung von Bedeutung war. Dieses Thema schneidet er auch in seinem Aufsatz an; sein Hauptanliegen ist jedoch zu zeigen, daß Ibn Qayyim das Studium der Religion wie das der Natur gleichermaßen für nützlich hielt, weil der Mensch mit Hilfe beider Bereiche sein Verständnis der Schöpferkraft Gottes vertiefen könne.

F. Rahman widmet im letzten Kapitel seines Buches *Health and Medicine in the Islamic Tradition* einen kurzen Abschnitt einzelnen Fragen der Zeugungsstoffe und der Embryonalentwicklung. Er gibt hier im wesentlichen die Ausführungen Musallams in *Sex and Society* verkürzt wieder. Beispielsweise zitiert er nach Musallam aus dem *Tibyān* verschiedene Hadithe zur Frage der Zeugungsbeiträge von Mann und Frau, ohne auf die von Ibn Qayyim anschließend geführte und von Musallam analysierte Diskussion antiker Lehren einzugehen.<sup>28</sup>

R. Nabielek beleuchtet in seiner Habilitation *Sexualität und Sexualhygiene im Islam*

---

<sup>25</sup> Weisser, U.: *Ibn Qayyim al-Ġawzīya über die Methoden der Embryologie*. In: *Medizinhistorisches Journal* 16 (1981), S. 227-239.

<sup>26</sup> Musallam, B. F.: *Sex and Society in Islam. Birth Control before the Nineteenth Century* (= Cambridge Studies in Islamic Civilisation), Cambridge, London etc. 1983, S. 39-59.

<sup>27</sup> Ders.: *The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought*. In: Dunston, G. R. (Hrsg.): *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, S. 32-46.

<sup>28</sup> Rahman, F.: *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, New York <sup>2</sup>1989, S. 111-113.

die Rolle der Sexualität in der Gesellschaft des arabisch-islamischen Mittelalters. Fragen zum Geschlechts- bzw. Zeugungsakt sowie zu den Samentheorien erörtert er ausführlich, während er die Embryonalentwicklung nur am Rande behandelt. In seiner Analyse trägt er nicht nur den Vorstellungen der griechischen und der arabischen Medizin Rechnung, auch theologisch-rechtliche Standpunkte bezieht er mit ein. Bisweilen läßt er den einen oder anderen Vertreter der "Medizin des Propheten" zu Wort kommen, untersucht aber dessen Aussage in der Regel nicht näher und vergleicht sie auch nicht mit der anderer Verfasser dieses Genres.<sup>29</sup>

Zu nennen ist noch W. Rasslan, der in *Mohammed und die Medizin nach den Überlieferungen* einige der bekanntesten Überlieferungen, teils entnommen aus Ibn al-Ġawzīs *Luqaṭ* und anderen Schriften zur "Medizin des Propheten", sowie Koranzitate zur Zeugung und zur pränatalen Entwicklung des Menschen zusammenstellt, sie aber nicht mit den medizinischen Vorstellungen des arabisch-islamischen Mittelalters, die die Vertreter der "Medizin des Propheten" referieren, in Beziehung setzt.<sup>30</sup>

Erwähnung verdient ferner S. Belguedj, der sich in zwei Kongreßbeiträgen mit der koranischen Embryologie und deren Auslegung durch den berühmten Koranexegeten Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1209)<sup>31</sup> in den *Mafātīḥ al-ġayb* (Die Schlüssel zum Verborgenen) beschäftigt: In *La Collection Hippocratique et l'embryologie coranique*<sup>32</sup> weist er nach, daß ar-Rāzī bei seiner Interpretation einschlägiger Koranverse auf die Hippokratiker zurückgreift. In *L'embryologie chez le médecin Alī Rabban al-Ṭabarī et dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*<sup>33</sup> zeigt er auf, inwieweit ar-Rāzī in seinen Korankommentar hippokratische, aber auch aristotelische Vorstellungen zur Embryologie aus dem medizinischen

---

<sup>29</sup> Nabilek, R.: *Sexualität und Sexualhygiene im Islam*, Diss. B Berlin 1990, S. 42-250.

<sup>30</sup> Rasslan, W.: *Mohammed und die Medizin nach den Überlieferungen* (= Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Heft 1), Berlin 1934, S. 12-14.

<sup>31</sup> Zur Person siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī", Bd. 2, c. 751b-755b (G. C. Anawati).

<sup>32</sup> Belguedj, S.: *La Collection Hippocratique et l'embryologie coranique*. In: *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*. Colloque de Strasbourg 1972 (= Université des sciences humaines de Strasbourg. Travaux du Centre du recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 2), Leiden 1975, S. 321-333.

<sup>33</sup> Ders.: *L'embryologie chez le médecin Alī Rabban al-Ṭabarī et dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī* (= *Actas des V congreso Internacional de Filosofia Medieval*, 1), Madrid 1979, S. 551-560.

Handbuch *Firdaws al-ḥikma* von ʿAlī Ibn Rabban aṭ-Ṭabarī übernehmen konnte. Darüber hinaus ist zu erwähnen, daß etliche Darstellungen zur Embryologie in Koran (und Hadith) von zeitgenössischen muslimischen Religionsgelehrten existieren. Hierzu zählt beispielsweise der *Ḥalq al-insān bayn aṭ-ṭibb wal-Qurʿān* (Die Entstehung des Menschen zwischen Medizin und Koran) von Muḥammad ʿAlī al-Bār sowie die ebenfalls ausschließlich von der koranischen Embryologie handelnde Schrift *Min ʿilm aṭ-ṭibb al-qurʿānī* (Zur wissenschaftlichen Medizin im Koran) von ʿAdnān aš-Šarīf. Einen längeren Abschnitt widmen auch Muḥammad Arnāʿūt in *al-ʿIḡāz al-ʿilmī fī l-Qurʿān al-karīm* (Die Unnachahmlichkeit des Wissens im edlen Koran) sowie Muḥammad Dāwūd al-Ġazāʿirī in *al-ʿIḡāz aṭ-ṭibbī fī l-Qurʿān was-sunna* (Die Unnachahmlichkeit der Medizin in Koran und Sunna) der religiösen Embryologie. Für unsere Zwecke sind diese Arbeiten jedoch wenig brauchbar, da die Verfasser keine Bezüge zur Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters herstellen, sondern ihre religiösen Quellen aus moderner medizinischer Sicht interpretieren.<sup>34</sup>

Nicht nur die hier zu analysierende Thematik, auch die "Medizin des Propheten" als solche fand bisher in der westlichen Forschung kaum Beachtung. In Darstellungen über die griechisch-arabische Medizin wird auf deren Existenz, wenn überhaupt, nur am Rande Bezug genommen, so von L. Leclerc in *Histoire de la médecine arabe*<sup>35</sup>, E. G. Browne in *Arabian Medicine*<sup>36</sup>, D. Brandenburg in *Die Ärzte des Propheten*<sup>37</sup> oder L. I. Conrad in *Arabic-Islamic Medicine*<sup>38</sup>, um nur

---

<sup>34</sup> Al-Bār, Muḥammad ʿAlī: *Ḥalq al-insān bayn aṭ-ṭibb wal-Qurʿān*, Ġidda: Dār as-saʿūdiyya 1984; aš-Šarīf, ʿAdnān: *Min ʿilm aṭ-ṭibb al-qurʿānī: aṭ-ṭawābit al-ʿilmiyya fīl-Qurʿān al-karīm*, Bayrūt: Dār al-ʿilm lil-malāyīn 1990; Arnāʿūt, Muḥammad: *al-ʿIḡāz al-ʿilmī fī l-Qurʿān al-karīm "wa-nazzalnā ʿalayka al-Kitāb tibyanan li-kull šayʿ"*, al-Qāhira: Madbūlī o. J., S. 277-353; al-Ġazāʿirī, Muḥammad Dāwūd: *al-ʿIḡāz aṭ-ṭibbī fī l-Qurʿān was-sunna*, Bayrūt: Dār al-halāl, 1993, S. 89-108.

<sup>35</sup> Leclerc, L.: *Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient. Leur transmission en Occident par les traductions latines*. 2 Bde., Paris 1876, [Repr. New York 1960], Bd. 1, S. 19-20 und 29-34.

<sup>36</sup> Browne, E. G.: *Arabian Medicine*, Cambridge 1921 [Repr. Cambridge 1962], S. 11-13.

<sup>37</sup> Brandenburg, D.: *Die Ärzte des Propheten. Islam und Medizin*. Berlin 1992, S. 29-31.

<sup>38</sup> Conrad, L. I.: *Arabic-Islamic Medicine*. In: Bynum, W. F. u. Porter, R. (Hrsgg.): *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, 2 Bde., London, New York 1993, Bd. 1, S. 676-727, S. 707-708.

einige wenige zu nennen. M. Ullmann hingegen widmet dieser Literaturgattung in *Die Medizin im Islam* immerhin ein eigenes Kapitel, in welchem er einige der bekanntesten Schriften kurz vorstellt.<sup>39</sup>

Einen festen Platz hat die "Medizin des Propheten" indessen in arabischen Darstellungen zur Geschichte der Medizin im arabisch-islamischen Kulturkreis, so etwa in *Fī t-Ṭibb al-islāmī* (Über die islamische Medizin) von Muḥammad Nāzīm an-Nasīmī, in *aṭ-Ṭibb al-islāmī ʿabr al-qurūn* (Die islamische Medizin durch die Jahrhunderte) von Fāḍil al-ʿUbayd ʿAmr, oder in *al-Mūğaz fī taʾrīḥ aṭ-ṭibb ʿinda l-ʿArab* (Der Abriß zur Geschichte der Medizin bei den Arabern) von Raḥāb Ḥidr al-ʿAkāwī. Alle diese Autoren gehen auf die "Medizin des Propheten" in einem gesonderten Kapitel ein, ʿAmr und an-Nasīmī kommen auch an anderen Stellen auf sie zu sprechen<sup>40</sup>, eine kritische Analyse der "Medizin des Propheten" liefert aber keiner von ihnen.

In den bisher vorliegenden Untersuchungen zur "Medizin des Propheten" steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen griechisch-arabischen Medizin und der religiösen Medizin sowie nach der Motivation der Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" im Vordergrund. M. Ullmann vertritt in *Die Medizin im Islam* die Meinung, die "Medizin des Propheten" sei von Anfang an eine Reaktion gegen die galenische Medizin gewesen.<sup>41</sup> Diese Auffassung teilt auch J. C. Bürgel, der sich in drei Aufsätzen mit dem spannungshaften Verhältnis zwischen der griechisch-arabischen Medizin und der "Medizin des Propheten" auseinandersetzt: *Die wissenschaftliche Medizin im Kräftefeld der islamischen Kultur*<sup>42</sup>, ferner *Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters*<sup>43</sup> und schließlich *Secular and*

---

<sup>39</sup> Ullmann: *Die Medizin*, S. 185-189.

<sup>40</sup> An-Nasīmī, Muḥammad Nāzīm: *Fī t-Ṭibb al-islāmī*, Ṭarābulus: Ğurūs 1988, S. 51-61, siehe auch passim; ʿAmr, Fāḍil al-ʿUbayd: *Aṭ-Ṭibb al-islāmī ʿabr al-qurūn*, Riyād: Dār al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya 1410/1989, insbes. S. 37-41, siehe auch passim; al-ʿAkāwī, Raḥāb Ḥidr: *al-Mūğaz fī taʾrīḥ aṭ-ṭibb ʿinda l-ʿArab*, Bayrūt: Dār al-manāhil 1415/1995, S. 93-122.

<sup>41</sup> Ullmann: *Die Medizin im Islam*, S. 185.

<sup>42</sup> Bürgel, C. J.: *Die wissenschaftliche Medizin im Kräftefeld der islamischen Kultur*. In: *Bustan* 8/1 (1967), c. 9a-19b.

<sup>43</sup> Ders.: *Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters*. In: *Saeculum* 23 (1972), S. 30-46.

*Religious Features of Medieval Arabic Medicine*<sup>44</sup>. Er geht aber noch einen Schritt weiter; denn seine immer wiederkehrende These lautet, die "Medizin des Propheten" habe den Niedergang der wissenschaftlichen Medizin gefördert. Ein Grund dafür sei der Überlegenheitsanspruch sowie die Vorgehensweise einiger Verfasser von Schriften zur "Medizin des Propheten" gewesen, wie Bürgel in *Secular and Religious Features* ausführt. Als Beispiel zieht Bürgel as-Surramarrī heran, der im einführenden Teil seines religiös-medizinischen Kompendiums<sup>45</sup> die göttlich-prophetische Medizin über die des Galen stellt und ankündigt, die Angaben der wissenschaftlichen Medizin mit Aussagen des Propheten belegen zu wollen. Bürgel zieht daraus die Schlußfolgerung: "This was the Islamic dethronement of Galen, which took place long before his supersession by the progress of European science. It was a dethronement in favour of Beduin quackery and superstition sanctified by religion."<sup>46</sup> Das Bestreben der späteren Verfasser, in ihren Schriften über die "Medizin des Propheten" medizinisches Wissen mit religiösen Vorstellungen zu verknüpfen, soll demnach der Quacksalberei und dem Aberglauben in der Medizin Tür und Tor geöffnet und damit maßgeblich zum Verfall der wissenschaftlichen Medizin beigetragen haben. Denn nach Bürgel, der das Ende ihrer Blüte um das Jahr 1300 datiert, führte die Verschmelzung von Wissenschaft und Religion in der "Medizin des Propheten" zur Entmündigung der ratio - ein Prozeß, von dem auch das wissenschaftliche Schrifttum nicht unberührt geblieben sei. Einen Hinweis hierfür sieht Bürgel darin, daß für medizinische Werke der späteren Zeit Auffassungen und Heilmethoden charakteristisch wurden, die dem Bereich des Aberglaubens zuzurechnen sind.<sup>47</sup>

F. Rahman kommt in seinem Aufsatz *Islam and Medicine: A General Overview*<sup>48</sup> indessen zum Ergebnis, der Niedergang der Medizin im Islam sei nicht auf den

---

<sup>44</sup> Ders.: *Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine*. In: Leslie, C. (Hrsg.): *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, Berkeley, Los Angeles, London 1976, S. 44-62.

<sup>45</sup> Siehe B.2.4.

<sup>46</sup> Ders.: *Secular and Religious Features*, S. 59-60; vgl. auch *Dogmatismus*, S. 37.

<sup>47</sup> Siehe ders. in: *Die wissenschaftliche Medizin*, c. 15a-16a.

<sup>48</sup> Rahman, F.: *Islam and Medicine: A General Overview*. In: *Perspectives in Biology and Medicine* 27/4 (Summer 1984), S. 585-597.

Einfluß der Religion bzw. der religiös fundierten "Medizin des Propheten" zurückzuführen, sondern sei Teil eines allgemeinen Verfalls der Natur- und Geisteswissenschaften gewesen. Die "Medizin des Propheten" habe vielmehr maßgeblich zur Einbettung der wissenschaftlichen Medizin in ihr islamisches Umfeld beigetragen. Eine etwas tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Genre liefert derselbe Autor insbesondere in dem "*The Prophetic Medicine*" überschriebenen Kapitel seines Buches *Health and Medicine in the Islamic Tradition*.<sup>49</sup> Auf der Grundlage einiger bekannter Schriften über die "Medizin des Propheten" untersucht er mögliche Motive der Verfasser - ein Thema, das er bereits in seinem Aufsatz *Islam and Medicine* angeschnitten hat. Seiner Ansicht nach war es das oberste Anliegen dieser Religionsgelehrten, "to spiritualize medicine, to set high religious value on it, and to bring it to the center of Islamic concerns."<sup>50</sup> Rahman versteht unter "Spiritualisierung der Medizin" offenbar, daß die Verfasser die Heilkunst unter religiöse Vorzeichen bzw. in den Dienst der islamischen Religion stellten. Diese sahen es nicht nur als hohen religiösen Wert an, sich Wissen von den Angelegenheiten des Glaubens, sondern auch von denen des Körpers, d. h. der Medizin, anzueignen. Den Rückgriff auf Maßnahmen zur Gesunderhaltung und Behandlung von Krankheiten betrachteten sie nicht als Verstoß gegen die Forderung nach *tawakkul* (Gottvertrauen), sondern als religiöse Pflicht aller Gläubigen, da diese nur im gesunden Zustand ihre rituellen Pflichten vollkommen erfüllen können. Ein weiterer Antrieb der Verfasser war laut Rahman, eine "medicine made easy" für den "average educated Muslim" zu schaffen, eine einfach anzuwendende Laienmedizin, von der möglichst viele Gläubige Gebrauch machen sollten. Die Schriften enthielten daher hauptsächlich praktische Anweisungen, aber kaum oder gar keine Medizintheorie, abgesehen von Gemeinplätzen und allseits bekannten Prinzipien. Laut Rahman war es kein zentrales Motiv der Verfasser der "Medizin des Propheten", die Autorität Galens, des Hauptvertreters der antiken Medizin, in Frage zu stellen. Abgesehen davon, daß dieses Motiv ohnehin erst in einer späten Phase der Entwicklung dieses Genres, d. h. im 14. Jahrhundert, auftauche, spreche gegen dieses Argument, daß die Verfasser zu dieser Zeit die Lehren der Ärzte - sowohl der Antike als auch

---

<sup>49</sup> Ders. in: *Health*, S. 41-58.

<sup>50</sup> Ebd. S. 42.



des arabisch-islamischen Mittelalters - ohne weiteres in ihre Schriften einbezogen.<sup>51</sup> Die Priorität, die sie jedoch den Aussprüchen des Propheten einräumten, erkläre sich daraus, daß dieser von Gott inspiriert worden und somit auch die "Medizin des Propheten" als von Gott geoffenbart anzusehen sei. Rahman geht in diesem Kapitel auch auf Themen aus dem Bereich der Medizin ein, die aus theologisch-rechtlicher Sicht umstritten sind und daher in Schriften über die "Medizin des Propheten" erörtert werden. Er arbeitet jeweils die religiösen Aspekte heraus, während er den medizinisch-theoretischen Hintergrund außer acht läßt. Standpunkte des einen oder anderen Verfassers über die "Medizin des Propheten" berücksichtigt er, vergleicht sie aber nicht mit Positionen anderer Autoren.

*The Prophet's Medicine: A Creation of Muslim Traditionalist Scholars*<sup>52</sup> von I. Perho ist bislang die einzige Studie, die einen inhaltsbezogenen Vergleich verschiedener Schriften vornimmt. Auf der Grundlage von drei Texten aus dem 14. Jahrhundert - *at-Tibb an-nabawī* von ad-Dahabī, der gleichnamigen Schrift von Ibn Qayyim al-Ġawziyya und *al-Ādāb aš-šarʿiyya* (Die gesetzlichen Verhaltensregeln) von Ibn Muflīh (st. 763/1362) - untersucht Perho die individuellen Standpunkte der Verfasser zu verschiedenen religiösen und medizinischen Themen und vergleicht die dort dargestellten medizinischen Inhalte mit den Sichtweisen von Ibn Sīnā und ar-Rāzī, zweier medizinischer Autoritäten, auf die sich alle drei Verfasser häufig berufen. Perho kommt in ihrer Studie ähnlich wie Rahman zu dem Ergebnis, daß die Texte für das gewöhnliche Volk verfaßt wurden, das über islamische Normen in Fragen der Gesundheit und Krankheit unterrichtet werden sollte. Ihr zufolge wiesen die von ihr ausgewählten Autoren die griechisch-arabische Medizin weder zurück noch übernahmen sie sie unreflektiert. Vielmehr schufen sie eine religiöse Form der Medizin, die die wissenschaftliche Medizin mit bekannten Vorstellungen des Islam verknüpfte.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Ebd. S. 42-43.

<sup>52</sup> Perho, I.: *The Prophet's Medicine: A Creation of Muslim Traditionalist Scholars* (= *Studia Orientalis*, edited by the Finnish Oriental Society 74), Helsinki 1995.

<sup>53</sup> Ebd. S. 145-146.

## B. ALLGEMEINER TEIL

## 1. Zur Herausbildung eines literarischen Genres: die "Medizin des Propheten"

Über 25 Titel zur "Medizin des Propheten" aus dem 9. bis 18. Jahrhundert sind derzeit bekannt; sie stammen fast ausnahmslos von muslimischen Religionsgelehrten, Traditionariern und Juristen. Einige dieser Schriften liegen in Dutzenden von Manuskripten vor. Manche davon wurden seit Ende des 19. Jahrhunderts mehrfach gedruckt, was anzeigt, daß diese Literatur auch heute noch populär ist. Die im Druck erschienenen Bücher sind allerdings in der Regel keine wissenschaftlichen Ausgaben, sondern lediglich Abdrucke einzelner Handschriften und für fromme Muslime zum praktischen Gebrauch bestimmt. Aufgrund des bislang geringen Interesses der Forschung an dieser Literatur ist die Autorschaft etlicher Schriften noch nicht zweifelsfrei geklärt. Dies gilt in noch stärkerem Maße für die "Medizin der Imāme" (*tibb al-a'imma*), dem Pendant zur sunnitischen "Medizin des Propheten" im Bereich der Šī'ā, der zweiten großen Glaubensrichtung im Islam. Diese ši'itische Variante der religiösen Medizin beruft sich vornehmlich auf Aussagen der als unfehlbar geltenden Imāme, der religiösen Oberhäupter aus der Familie des Propheten, angefangen mit 'Alī, dem Schwiegersohn des Propheten und dem nach ši'itischer Auffassung einzig rechtmäßigen Nachfolger Muḥammads. Da zur "Medizin der Imame" bisher kaum Vorarbeiten vorliegen, kann auf sie hier nicht weiter eingegangen werden.<sup>54</sup>

### 1.1. Frühe Hadithsammlungen zu medizinischen Fragen

Ausgangspunkt aller Schriften über die "Medizin des Propheten" bilden Hadithe (*ḥadīṭ* / Pl. *aḥādīṭ*), d. h. Überlieferungen von Worten und Taten des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten, zu hygienischen und medizinischen Fragen im weitesten Sinn. Diese Überlieferungen sind in den großen Hadithkompendien enthalten, die im späten 8. und im 9. Jahrhundert entstanden sind. Von den dort

---

<sup>54</sup> Siehe hierzu Newman, A. J. (Hrsg.): *Islamic Medical Wisdom: The Tibb al-a'imma*. Translated by B. Ispahany, London 1991, insbes. vii-xl; Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 62-63.

gesammelten Berichten, die alle Bereiche des Lebens der Gläubigen erfassen und regeln sollen, stellen die Traditionen zu medizinischen Fragen jedoch nur einen Bruchteil dar. Sie werden in den ältesten Kompendien noch nicht in einem eigenen Kapitel zusammengefaßt. Als erster ordnet Ibn Abī Šayba (st. 235/849)<sup>55</sup> und dann sein Schüler, der berühmte Buḥārī, diese Berichte gesondert in ein *K. at-Tibb* (Buch über die Medizin) ein.<sup>56</sup>

Etwa zur gleichen Zeit, ca. 750-900 n. Chr., wird ein Großteil der Werke der griechischen Medizin und Biologie, darunter die Schriften der Hippokratiker, Aristoteles' und Galens, zumeist von Nichtmuslimen ins Syrische und ins Arabische übersetzt. Einer der bedeutendsten Übersetzer war der Nestorianer Ḥunayn Ibn Ishāq (st. 260/873), der in Bagdad wirkte<sup>57</sup> und wesentlich dazu beitrug, daß die antike Medizin zur Grundlage der wissenschaftlichen Medizin im arabisch-islamischen Mittelalter wurde.

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts, als das erste bedeutende medizinische Handbuch, der *Manšūrī* von Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī, bereits vorliegt, beginnen muslimische Religionsgelehrte aus den großen Hadith-Kompendien die Überlieferungen medizinischen Inhalts zu extrahieren und sie in separaten Schriften unter dem Titel *Tibb an-nabī* (Die Medizin des Propheten) zusammenzustellen. Die älteste bekannte Schrift dieser Art stammt von Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn as-Sunnī ad-Dīnawarī (st. 364/974)<sup>58</sup>; sie wurde dann von Abū Nu'aym al-Isfahānī aš-Šāfi'ī (st. 430/1038)<sup>59</sup> erheblich erweitert<sup>60</sup>: Während

---

<sup>55</sup> Zur Person siehe *EI*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn Abī Šayba", Bd. 3, c. 692a-b (Ch. Pellat).

<sup>56</sup> Ibn Abī Šayba: *al-Muṣannaf fī l-aḥādīth wal-aṭār*. Hrsg. v. °Abd al-Ḥāliq al-Afgānī, 15 Bde., Bombay 1399-1403/1979-1983, Bd. 7, S. 359,1-457,6; al-Buḥārī: *Šaḥīḥ*, Bd. 4, S. 50,1-72,2.

<sup>57</sup> Zu Leben und Werk siehe *EI*<sup>2</sup>, s. v. "Ḥunayn b. Ishāq al-'Ibādī", Bd. 3, c. 578b-581a (G. Strohmeier); *DSB*, s. v. "Ḥunayn Ibn Ishāq al-'Ibādī, Abū Zayd", Bd. 15 (= Suppl. I), c. 230a-249a (G. C. Anawati, Albert Z. Iskandar).

<sup>58</sup> Zu Person und Schrift siehe Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, 2 Bde., Leiden 1943-1949 (Abk. *GAL*<sup>2</sup>), 3 Suppl.-Bde., Leiden 1937-1942 (Abk. *GAL S*), *GAL*<sup>2</sup> I, S. 173, nr. 10, und *GAL S I*, S. 274, nr. 11; ferner Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 54, Anm. 179.

<sup>59</sup> Zu diesem siehe *EI*<sup>2</sup>, s. v. "Abū Nu'aym al-Isfahānī", Bd. 1, c. 142b-143a (J. Pedersen).

Ibn as-Sunnī zu jedem Thema nicht mehr als drei Hadithe anführt, nennt Abū Nuʿaym jeweils rund vierzig Traditionen.<sup>61</sup> Wegen der Fülle an Hadith-Material wurde Abū Nuʿayms *Tibb an-nabī* eine wertvolle Quelle für nachfolgende Verfasser dieses Genres. Ferner ist Abū Nuʿayms Zeitgenosse Abū al-ʿAbbās Ğaʿfar Ibn Muḥammad al-Mustagfirī an-Nasafī (st. 432/1041)<sup>62</sup> zu nennen, der ebenfalls ein *Tibb an-nabī* verfaßte.<sup>63</sup> Charakteristisch für diese frühen Texte ist, daß sie reine Hadithsammlungen sind, in denen die Überlieferungen thematisch geordnet, aber unkommentiert aneinandergereiht sind. Inhalte der wissenschaftlichen Medizin berücksichtigen diese Autoren noch nicht. Im Aufbau ihrer Schriften orientieren sie sich jedoch bereits an zeitgenössischen Handbüchern der Medizin. Im Vordergrund stehen Fragen der Gesunderhaltung; die Ratschläge zur Behandlung von Krankheiten beschränken sich auf einfache Heilmittel sowie auf das Kauterisieren und Schröpfen. Empfohlen werden ferner spirituelle Heilmethoden wie Gebet und Koranrezitation.

Die ersten Texte zur "Medizin des Propheten" waren offenbar eine Reaktion auf die seit den Anfängen des Islam unter Muslimen geführte Diskussion über die Rechtmäßigkeit der Medizin. Da nach islamischer Auffassung Gott alles zweckmäßig erschafft, einschließlich der Krankheit, und da er Krankheit und andere Schicksalsschläge als Strafe oder Prüfung der Gläubigen oder zur Sühnung ihrer schlechten Taten einsetzt, erhob sich die Frage, ob die Anwendung von Medizin einen Verstoß gegen den Willen Gottes darstelle.<sup>64</sup> Insbesondere von asketischen Mystikern wurde verneint, daß sich ein gläubiger Muslim im Krankheitsfall medizinisch behandeln lassen dürfe. Als Zeichen ihres absoluten

---

<sup>60</sup> Eine Teilübersetzung der Schrift von Abū Nuʿaym ist enthalten in Recep, Ö.: *Tibb an-nabī: Die Prophetenmedizin bei Ibn as-Sunnī und Abū Nuʿaim unter besonderer Berücksichtigung der Kapitel über den Kopfschmerz, die Augen-, Nasen-, Zahnkrankheiten und die Hämorrhoiden*, Diss. Marburg, Lahn 1969.

<sup>61</sup> Siehe ebd. S. 20; ferner Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 20.

<sup>62</sup> Siehe zu diesem GAL S I, S. 617, nr. 1a.

<sup>63</sup> Nach Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 55, Anm. 187, ist der Text abgedruckt in: al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir: *Bihār al-anwār*, Bd. 62, hrsg. v. Muḥammad al-Aḥwandī u. Ğawād al-ʿAlawī, Teheran 1365 A.H., S. 209-304.

<sup>64</sup> Siehe Hawting, G. R.: *The Development of the Biography of al-Ḥārīt ibn Kalada and the Relationship Between Medicine and Islam*. In: Bosworth, C. E. et al. (Hrsgg.): *The Muslim World from Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, N. J. 1989, S. 127-140, S. 132-133.

Vertrauens in Gott (*tawakkul*) lehnten sie jede medizinische Behandlung ab (*tark at-tadāwī*).<sup>65</sup> Einen ähnlichen Standpunkt nahmen unter anderem auch einzelne Vertreter der spekulativen Theologie (*Muʿtazila*) ein. Da das Schicksal des Menschen, d. h. auch dessen gesundheitlicher Zustand, von Gott vorherbestimmt sei, sei eine medizinische Behandlung nicht nur sinnlos, sondern stelle zudem einen sündhaften Versuch dar, in den göttlichen Plan einzugreifen.<sup>66</sup>

Diese extremen Haltungen bildeten sicherlich die Ausnahme. Muslimische Religionsgelehrte, die eine prinzipiell aufgeschlossene Haltung zur Medizin einnahmen, wie etwa die Verfasser der "Medizin des Propheten", erwiderten den Medizingegnern, der Rückgriff auf Heilmethoden und -mittel impliziere keinesfalls eine Auflehnung gegen *qadar* und *qadāʾ*, d. h. gegen das von Gott vorherbestimmte Schicksal und Verhängnis, da der Heilerfolg ohnehin von seinem Willen abhängt.<sup>67</sup> Darüber hinaus habe der Prophet selbst die Medizin gutgeheißen und die Gläubigen aufgefordert, sich medizinisch behandeln zu lassen, was sie mit bekannten Hadithen belegen konnten. Mit den Worten "Gegen jede Krankheit gibt es ein Heilmittel"<sup>68</sup> habe er die Erlaubnis erteilt, Krankheiten zu behandeln und die Heilkunst zu erlernen. Viel zitiert wird auch ein Ausspruch, der häufig dem Propheten zugeschrieben wird, wahrscheinlich aber - wie der berühmte Religionsgelehrte Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 911/1505)<sup>69</sup> angibt - auf Muḥammad Ibn Idrīs aš-Šāfiʿī (st. 204/820)<sup>70</sup>, den Namensgeber der šāfiʿitischen Rechtsschule, zurückgeht<sup>71</sup>: "Das Wissen ist von zweierlei Art: das Wissen von den Angelegenheiten des Körpers und das von den Angelegenheiten des Glaubens." Dieser Ausspruch wurde nicht nur zur Legitimierung der Medizin

---

<sup>65</sup> Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 65-67.

<sup>66</sup> Zu dieser und weiteren Auffassungen siehe Rosenthal, F.: *The Defense of Medicine in the Medieval Muslim World*. In: *Bulletin of the History of Medicine* 43 (1969), S. 519-532.

<sup>67</sup> Siehe Hawting: *The Development*, S. 133.

<sup>68</sup> Zu den Belegstellen in den Hadithkompendien, siehe Wensinck, A. J.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Alphabetically arranged, Leiden 1927 [Repr. Leiden 1971], s. v. "Medicine", c. 148b-151a, c. 148b.

<sup>69</sup> Zu diesem siehe *EP*<sup>2</sup>, s. v. "al-Suyūṭī", Bd. 9, c. 913a-916a (E. Geoffroy).

<sup>70</sup> Zu diesem siehe ebd. s. v. al-Šāfiʿī, Bd. 9, c. 181a-185a (E. Chaumont).

<sup>71</sup> Bürgel: *Secular and Religious Features*, S. 56.

als Wissenschaft verwendet. Er wurde auch als Beleg für die Auffassung angeführt, die Muslime seien sogar verpflichtet, sich medizinische Grundkenntnisse anzueignen, um für die Erhaltung ihrer Gesundheit zu sorgen. Denn nur im gesunden Zustand könnten sie uneingeschränkt ihren religiösen Pflichten nachkommen.

Die Tatsache, daß schon die frühen Schriften über die "Medizin des Propheten" nach dem Vorbild der zeitgenössischen Handbücher der Medizin aufgebaut sind, stützt die Vermutung, daß sie eine Reaktion auf - nicht aber, wie M. Ullmann und J. C. Bürgel meinen, eine Reaktion gegen<sup>72</sup> - die Verbreitung der säkularen Medizin griechischer Herkunft waren.<sup>73</sup> Unter frommen Muslimen, die dem Vorbild des Propheten und seiner Gefährten in allen Bereichen des Lebens, so auch in Fragen der Gesundheit und Krankheit, folgen wollten, existierten gewisse Vorbehalte gegenüber der wissenschaftlichen Medizin. Schließlich basierte sie nicht auf religiösen, sondern auf säkularen Quellen und wurde in den ersten Jahrhunderten des Islam vornehmlich von Nichtmuslimen praktiziert. Aš-Šāfi'ī klagte über diesen 'Mißstand', die Muslime hätten die Medizin, die immerhin ein Drittel des menschlichen Wissens ausmache, vernachlässigt und sie den Juden und Christen überlassen.<sup>74</sup> Bei frommen Muslimen bestand auch deshalb ein Unbehagen gegenüber der profanen Medizin, weil sie Vorstellungen und Anweisungen enthielt, die mit islamischen Glaubensgrundsätzen schwer vereinbar erschienen oder die zumindest einer religiös-rechtlichen Klärung bedurften. Dies betrifft beispielsweise bestimmte Nahrungs- und Heilmittel aus Substanzen, die islamrechtlich unter die sogenannten *muḥarramāt*, d. h. die rituell unreinen bzw. verbotenen Dinge, fallen, wie etwa rauscherzeugende Getränke, Schlangenfleisch, Urin.<sup>75</sup> Daraus ergab sich zum einen die Frage, ob die Einnahme bzw. Anwendung von fertig zubereiteten, zusammengesetzten

---

<sup>72</sup> Siehe oben S. 14.

<sup>73</sup> Vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 78-79; siehe auch M. W. Dols in seiner Rezension *Islam and Medicine*. In: *History of Science* 26 (1988), S. 417-425, S. 420, zu Rahmans *Health*.

<sup>74</sup> Siehe Rahman: *Health*, S. 46.

<sup>75</sup> Speziell zu Nahrungsmitteln aus dem Tierreich und ihrer rechtlichen Bewertung siehe Cook, M.: *Early Islamic Dietary Law*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), S. 217-277.

Heilmitteln (*murakkabāt*) überhaupt gestattet sei, da deren einzelne Bestandteile kaum mehr zu identifizieren waren, und der Gläubige also nicht sicher sein konnte, ob er ein von *muharramāt* freies Mittel verwendet; zum anderen war zu klären, ob im Notfall auf *muharramāt* zurückgegriffen werden dürfe, etwa wenn der Kranke nur damit geheilt werden könnte.

Bei den Gläubigen bestand demnach ein Bedarf an einer Medizin, die islamische Wurzeln hat und im Einklang mit ihrer Religion steht. Nur von dieser konnten sie guten Gewissens Gebrauch machen, da sie sicher sein konnten, daß sie nichts enthielt, was gegen islamische Glaubensgrundsätze verstößt. Diesem Bedarf trugen die Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" Rechnung. Die frühen Texte, d. h. die Sammlungen von Hadithen medizinischen Inhalts, waren allerdings zunächst in erster Linie an Religionsgelehrte gerichtet, die diese Texte möglicherweise zu Unterrichtszwecken und als Quellen für die Erstellung von Rechtsgutachten verwendeten, und nicht an den Gläubigen, der religiös unbedenklichen medizinischen Rat suchte.

Die in den frühen Texten zusammengestellten Traditionen spiegeln im wesentlichen die arabische Beduinenmedizin wieder, wie sie zur Zeit des Propheten in Gebrauch war. In diesem Sinne charakterisierte auch der berühmte Historiker Ibn Ḥaldūn (st. 808/1406)<sup>76</sup> in der *Muqaddima*, den Prolegomena zu seinem Geschichtswerk, die "Medizin des Propheten", die er als "die im islamischen Gesetz überlieferte Medizin" (*at-tibb al-manqūl fī š-šar'īyāt*) bezeichnete. Nach Ibn Ḥaldūn faßten die muslimischen Religionsgelehrten die "Medizin des Propheten" als Bestandteil der göttlich inspirierten Offenbarung auf und sprachen ihr daher gesetzlich bindenden Charakter für die Gläubigen zu. Ibn Ḥaldūn seinerseits lehnte diese Position ab, da der Prophet gesandt worden sei, die Menschen von den Dingen des Glaubens, nicht aber über die Medizin oder ähnlich Profanes zu unterrichten. Er räumte zwar ein, daß die Gläubigen spirituellen Nutzen aus der "Medizin des Propheten" ziehen könnten, betrachtete sie aber lediglich als besondere Form der beduinischen Volksmedizin (*at-tibb lil-bādiya*), von der er die wissenschaftliche Medizin (*ilm at-tibb*) unterschied.<sup>77</sup> Diese Definition wurde bis vor kurzem in der westlichen Forschung häufig auch

---

<sup>76</sup> Zur Person siehe *EF*, s. v. "Ibn Khaldūn", Bd. 3, c. 825a-831b (M. Talbi).

<sup>77</sup> Ibn Ḥaldūn, 'Abd ar-Rahmān Ibn Muḥammad: *Muqaddima*, Bayrūt: Dār al-ğayl, o. J., S. 545,9-546,16.



auf die gleichnamige Literaturgattung übertragen.<sup>78</sup> Die "Medizin des Propheten" blieb jedoch nicht auf dem Niveau der vom Propheten und seinen Gefährten überlieferten altarabischen Beduinenmedizin stehen. Vielmehr entwickelte sie sich zu einem heterogenen Genre, in welchem die beiden von Ibn Ḥaldūn unterschiedenen Hauptformen der Medizin zusammenflossen.

## 1.2. Religiös-medizinische Mischtexte

Vom 12. Jahrhundert an, als die griechische Medizin vollständig assimiliert und zum festen Bestandteil der islamischen Kultur geworden war, werden zwar weiterhin noch vereinzelt solche Hadithsammlungen ohne medizinische Erläuterungen erstellt: Von Aḥmad Ibn Yūsuf at-Tifāšī (st. 651/1253)<sup>79</sup> liegt eine gekürzte Fassung von Abū Nuʿayms Schrift unter dem Titel *aš-Šifāʾ fī t-tibb al-musnad ʿan as-sayyid al-muṣṭafā* (Die Heilung in der Medizin, überliefert nach dem Propheten) vor<sup>80</sup>, und von Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn Abī l-Faṭḥ al-Baʿlī (st. 709/1309)<sup>81</sup> ist die Schrift *at-Tibb an-nabawī* (Die Medizin des Propheten) erhalten, in welcher 40 Überlieferungen zusammengetragen und unter religiösen Gesichtspunkten kommentiert sind.<sup>82</sup> Die meisten Verfasser nähern sich aber in ihren Schriften über die "Medizin des Propheten" der wissenschaftlichen Medizin an. Da sich die Hadithe in Bezug auf die medizinischen Fragen der Zeit als unzureichend erweisen, nehmen sie zeitgenössisches medizinisches Wissen in ihre Texte auf. Einen ersten Ansatz hierzu hatte es bereits im 9. Jahrhundert in Spanien gegeben. Der medizinische Kenntnisse und religiöse Überlieferung

---

<sup>78</sup> Siehe z. B. Browne: *Arabian Medicine*, S. 11-14; Rosenthal, F.: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Stuttgart 1965, S. 249; Brandenburg: *Die Ärzte*, S. 29-31.

<sup>79</sup> Zu diesem siehe Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 56.

<sup>80</sup> At-Tifāšī, Aḥmad Ibn Yūsuf: *aš-Šifāʾ fī t-tibb al-musnad ʿan as-sayyid al-muṣṭafā*. Hrsg. v. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿaǧī, Bayrūt: Dār al-maʿrifa 1408/1988.

<sup>81</sup> Zu diesem siehe Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 55.

<sup>82</sup> İhsanoǧlu, E.: *Catalogue of Islamic Medical Manuscripts in Arabic, Turkish & Persian in the Libraries of Turkey* (= Research Centre for Islamic History, Art and Culture), Istanbul 1984, S. 148; Istanbul, Ğāmiʿa 11/8. Zu weiteren Mss. siehe Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 55, Anm. 192.

verbindende *Muḥtaṣar fī t-tibb* (Kompendium der Medizin) von Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī (st. 238/853) ist nach unserer Kenntnis die einzige Schrift, die je in dieser Region über die "Medizin des Propheten" verfaßt wurde. Zudem blieb sie nicht nur im muslimischen Westen, sondern auch im Osten ohne Nachwirkung und stellt daher einen Sonderfall dar.<sup>83</sup>

Die Hauptströmung dieser Mischform, die sowohl religiöse als auch säkulare Quellen verwertet, setzt erst mehr als drei Jahrhunderte später mit der Schrift *Luqat al-manāfi' fī t-tibb* (Die nützlichen Fundsachen in der Medizin) von Ibn al-Ġawzī (st. 597/1200) ein. Religiös-medizinische Kompendien wie dieses werden vermehrt im 14. und 15. Jahrhundert, der Blüte dieses Genres, zusammengestellt. Sie handeln im wesentlichen von Fragen der Gesunderhaltung sowie der Pathologie und der Therapie häufiger Krankheiten. In den meisten Fällen werden zusätzlich zu den einfachen Heilmitteln auch *Composita* empfohlen, deren Zusammensetzung genau angegeben ist. Ferner werden die spirituellen Heilmethoden in einem gesonderten Abschnitt zusammengefaßt; die einzelnen Kapitel sind beispielsweise überschrieben mit "Die Zauberkraft des Koran" (*ruqiyat al-Qur'ān*), "Die Heilmittel des Propheten" (*al-adwiya an-nabawiyya*). Empfohlen werden hier neben der Koranrezitation und dem Gebet auch die Herstellung und Anwendung von Amuletten sowie Zaubersprüche und andere abergläubische Praktiken gegen die krankmachenden Wirkungen des "Bösen Blicks" (*'ayn*) und der Magie (*sihr*). Im Gegensatz zu den frühen Schriften zur "Medizin des Propheten" werden hier auch Fragen der Entstehung und Entwicklung des Menschen eigens erörtert.

Darüber hinaus werden Schriften verfaßt, in denen einzelne Teilgebiete aus dem Themenbereich der religiös-medizinischen Handbücher behandelt werden und die daher ebenfalls zum Genre der "Medizin des Propheten" zu zählen sind.<sup>84</sup>

Die Mischform der "Medizin des Propheten" ist, bedingt durch die enge Anlehnung der Verfasser an die Werke arabischer Ärzte, in mehrerer Hinsicht

---

<sup>83</sup> *Ibn Ḥabīb (m. 238/853): Muḥtaṣar fī l-tibb* (Compendio de Medicina). Introducción, edición crítica y traducción por Camilo 'Alvarez de Morales y Fernando Girón Irueste (= Fuentes Árabe-Hispanas, 2), Madrid 1992; siehe hierzu die Rezension von Kuhne, R.: *Medicina y Dietética*. In: *Al-Qanṭara* 14,1 (1993), S. 479-484; ferner Alvarez de Morales, C. u. Girón Irueste, F.: *Medicina creencial y medicina racional en la España árabe del siglo IX: el Muḥtaṣar fī l-tibb (Compendio de medicina) de 'Abd al-Malik Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī (c. 790-854)* [sic]. In: *Asclepio* 34 (1982), S. 283-294.

<sup>84</sup> Beispiele siehe B.2.1 und B.2.3.

von diesen beeinflusst. Wie schon die unkommentierten medizinischen Traditionssammlungen sind die religiös-medizinischen Kompendien nach dem Vorbild der Handbücher der säkularen Medizin aufgebaut. Neu ist, daß aus diesen auch die galenistische medizinische Theorie nach der Isagoge von Hunayn<sup>85</sup> übernommen und - wenn auch nicht immer systematisch - in die Texte eingliedert wird. Sowohl die Verfasser solcher umfassender Werke wie auch die, die Teilgebiete der "Medizin des Propheten" gesondert darstellen, erweitern das begrenzte Themenspektrum der älteren Sammlungen und verwenden medizinische Fachbegriffe wie Element (*rukṅ* / Pl. *arkān*), Saft (*ḥalat* / Pl. *ahlāt*) und Temperament (*mizāġ* / Pl. *amzāġ*). Darüber hinaus referieren sie aus ihren arabischen Mittelquellen Lehrmeinungen antiker Autoritäten - besonders Hippokrates und Galen - und lassen berühmte arabische Ärzte wie ʿAlī Ibn ʿAbbās al-Maġūsī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyāʿ ar-Rāzī und Ibn Sīnā zu Wort kommen.

Die relative Gewichtung der religiösen und der medizinischen Materialien variiert allerdings von Text zu Text. In den *Luqaṭ* von Ibn al-Ġawzī, die am Anfang der sich herausbildenden Mischform stehen, werden Hadithe vorwiegend als Belege für die spirituellen Heilmethoden zitiert; in den medizinischen Abschnitten, die den Großteil des Buches ausmachen, werden sie hingegen verhältnismäßig selten angeführt; sie werden - wie bei den frühen Texten - nicht medizinisch interpretiert. I. Perho zufolge ändert sich dies im 13. Jahrhundert, als einzelne Ärzte begannen, sich ebenfalls mit der "Medizin des Propheten" zu beschäftigen, und dabei ihr medizinisches Wissen einbrachten. Einer der ersten war offenbar der berühmte Arzt ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī (st. 629/1231)<sup>86</sup>, der auch in der Hadithwissenschaft bewandert war. Ihm wird die Schrift *K. al-Arbaʿīn aṭ-ṭibbiyya* (Die vierzig medizinischen Hadithe)<sup>87</sup> zugeschrieben, in der Überlieferungen aus Ibn Māġas Traditionssammlung, den *Sunan*, zusammengestellt und unter medizinischen Gesichtspunkten, bisweilen unter Rückgriff auf Hippokrates und

---

<sup>85</sup> Siehe C.2.3.1.

<sup>86</sup> Zur Person siehe *ET*<sup>2</sup>, Bd. 2, s. v. "ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī", c. 74a-b (S. M. Stern); Ullmann: *Die Medizin*, S. 170-172.

<sup>87</sup> Al-Baġdādī, ʿAbd al-Laṭīf: *K. al-Arbaʿīn aṭ-ṭibbiyya al-mustaḥraġa min Sunan Ibn Māġa wa-ṣarḥuhā. Tāʿlif ʿAbd al-Laṭīf al-Baġdādī, ʿamal tilmīdihī al-ḥāfiẓ Muḥammad Ibn Yūsuf al-Birzālī*. Hrsg. v. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Bayrūt: Muʿassasat al-kutub aṭ-ṭaqāfiyya 1405/1985.

Galen, kommentiert sind. Offen ist jedoch, ob al-Bagdādī als Verfasser dieser Schrift gelten kann, wie dies seine Biographen suggerieren.<sup>88</sup> Aus der Einleitung zu den *Arbaʿīn at-tibbiyya* geht nämlich hervor, daß sie einer seiner Schüler, der Hadithgelehrte Zakīy ad-Dīn al-Birzālī (st. 636/1239)<sup>89</sup>, niederschrieb, der sich bei der medizinischen Interpretation der Überlieferungen aber von al-Bagdādī beraten ließ, weil ihm, der kein Arzt war, das nötige Wissen hierzu fehlte.<sup>90</sup> Welches Maß an Eigenleistung al-Birzālī bei der Abfassung der *Arbaʿīn at-tibbiyya* zukam, ist schwer zu ermitteln. Die Aussagen von al-Birzālī deuten jedoch darauf hin, daß die Schrift wohl als Ergebnis eines 'Gemeinschaftsprojekts' aufzufassen ist, bei dem al-Bagdādī auf jeden Fall eine besondere Rolle als medizinischer Berater zugekommen sein muß. Möglicherweise hat al-Birzālī selbst den Namen seines berühmten Lehrers über die *Arbaʿīn at-Tibbiyya* gesetzt, um der Schrift dadurch höheres Ansehen zu verleihen. Jedenfalls verwendeten spätere Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" die *Arbaʿīn at-tibbiyya* häufig als Quelle und ließen sich offenbar auch sonst von der dort angewandten Methode, religiöse Überlieferungen aus medizinischer Sicht zu erläutern, beeinflussen.<sup>91</sup> Spätere Verfasser setzen auch häufiger als Ibn al-Ǧawzī Hadithe als Argumentationsmittel ein, um zum einen eine bereits bestehende und allgemein akzeptierte medizinische Vorstellung oder Praxis religiös zu untermauern, und

---

<sup>88</sup> Unter dem Titel *Šarḥ arbaʿīna ḥadīṭan tibbiyyan* wird sie als eine der Schriften von al-Bagdādī angeführt von al-Kutubī, Muḥammad Ibn Šākīr: *Fawāt al-wafāyāt waḍ-ḍayl ʿalayhā*. Hrsg. v. Iḥṣān ʿAbbās, 5 Bde., Bayrūt: Dār at-ṭaqāfa 1973, Bd. 2, S. 385,1-388,2, nr. 300, S. 386,9. Unter dem Titel *Šarḥ ahādīt Ibn Māǧa al-mutaqallab biṭ-tibb* wird die Schrift genannt von Ibn al-ʿImād, Abū l-Falāḥ ʿAbd al-Ḥayy in den *Šadarāt ad-dahab fi aḥbār min dahab*, 8 Bde., al-Qāhira: al-Qudsī 1350-1351/1931-1932, Bd. 5, S. 132,2-18, S. 132,10-11, sowie von az-Ziriklī, Ḥayr ad-Dīn: *al-Aʿlām. Qāmūs tarāǧīm al-ašhar ar-riǧāl wan-nisāʾ min al-ʿArab wal-mustaʿribīn wal-mustašriqīn*, 10 Bde., al-Qāhira 1373-1378/1954-1959, s. v. "ʿAbd al-Laṭīf al-Bagdādī", Bd. 4, c. 183a18-184a5, c. 183b20-21.

<sup>89</sup> Zu diesem siehe ad-Dahabī, Abū ʿAbd Allāh Šams ad-Dīn: *K. Tadkirat al-ḥuffāz*, 4 Bde., Ḥaydarābād: Maǧlis dāʿira al-maʿārif al-ʿuṭmāniyya, Bd. 1-3 1375-1376/1955-1957, Bd. 4 1390/1970, s. v. "al-Birzālī", Bd. 4, S. 1423,11-1425,11; Ibn al-ʿImād: *Šadarāt*, Bd. 5, S. 182,10-16; al-Bagdādī, Ismaʿīl Bāša: *Hadiyyat al-ʿārifīn. Asmāʾ al-muʿallifīn wa-aṭār al-muṣannafīn*, 2 Bde., Bagdād: al-Muṭannā 1951-1955, s. v. "al-Birzālī", Bd. 2, S. 113,21-24; al-Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Muǧam al-muʿallifīn. Tarāǧīm muṣannafī l-kutub al-ʿarabiyya*, 15 Bde. in 8, Dimašq: al-ʿArabiyya 1376-1381/1957-1961, s. v. "Muḥammad al-Birzālī", Bd. 12, c. 135a14-b6.

<sup>90</sup> Siehe das Vorwort von al-Birzālī zum *K. al-Arbaʿīn at-tibbiyya*, S. 25-26; vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 56.

<sup>91</sup> Siehe hierzu ferner ebd. S. 57.

zum anderen medizinische Aussagen und Empfehlungen zurückzuweisen, die sie für unvereinbar mit islamischen Grundsätzen halten. In gleicher Weise verwenden die meisten von ihnen zusätzlich Zitate aus dem Koran. Dort werden zwar, abgesehen von dem Hinweis auf die heilende Kraft des Honigs und dem Zugeständnis von gewissen Erleichterungen im Ritus für den Kranken, keine direkten medizinischen Ratschläge erteilt. Religiöse Verpflichtungen wie Fasten, rituelle Reinheit, Einhaltung von Speisevorschriften lassen sich jedoch auch medizinisch interpretieren. Dies gilt ebenso für koranische Aussagen über die pränatale Entwicklung des Menschen, bei denen sich Bezüge zur profanen Medizin herstellen lassen. Positionen aus dem islamischen Recht, das auf Koran und Hadith basiert, werden mitunter ebenfalls in die Texte zur "Medizin des Propheten" einbezogen, etwa wenn Fragen der Empfängnisverhütung oder die umstrittene Anwendung von berauschenden Getränken als Heilmittel erörtert werden.

## 2. Die ausgewerteten Schriften zur "Medizin des Propheten" und ihre Autoren

### 2.1. Ibn al-Ġawzī: *Luqat al-manāfiʿ*

Der berühmte ḥanbalitische Gelehrte ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad Abū l-Faraġ Ibn al-Ġawzī wurde um 508/1114<sup>92</sup>, nach anderen um 510/1116<sup>93</sup> in Bagdad geboren. Er war Traditionarier, Koranexeget, Jurist und Historiker. Seine Ausbildung zum Religionsgelehrten begann Ibn al-Ġawzī bereits im Jahr 516/1122<sup>94</sup>, also im Kindesalter. Von Abū l-Faḍl Ibn an-Nāṣir (st. 550/1155)<sup>95</sup> erhielt er seinen ersten Unterricht in der Hadith-Wissenschaft.<sup>96</sup> Weitere Lehrer von Rang waren u. a. Ibn Zāġūnī (st. 527/1133)<sup>97</sup>, der ihn in der Abfassung von Predigten<sup>98</sup> und im *fiqh* unterrichtete<sup>99</sup>, sowie Abū Bakr ad-Dīnāwarī (st. 532/1137-38) und Abū Ḥākīm an-Nahrawānī (st. 556/1161)<sup>100</sup>, die ihn ebenfalls

---

<sup>92</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> I, S. 659-666, S. 659; az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", Bd. 4, c. 89a15-90a10, c. 89a15.

<sup>93</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> I, S. 659; *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn al-Djawzī", Bd. 3, c. 751a-752a (H. Laoust), c. 751a (Die Umrechnung des Jahres 510 islamischer Zeitrechnung in das Jahr 1126 n. Chr. ist hier allerdings nicht korrekt).

<sup>94</sup> Siehe ad-Dahabī: *Tadkira*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", S. 1342,1-1348,11, S. 1342,8; ʿĪsā, Aḥmad: *Muġam al-atibbāʾ min sana 650 h. ilā yawminā hadā (dayl ʿUyūn al-anbāʾ fī tabaqāt al-atibbāʾ li-Ibn Abī Uṣaybyʿa)*, Miṣr: Faṭḥ Allāh al-Yāʾs Nūrī 1361/1942, S. 250,9-262,6, S. 250,16.

<sup>95</sup> Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn al-Djawzī", c. 751a.

<sup>96</sup> Siehe Ibn Raġab, Zayn ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān: *K. ad-Dayl ʿalā Ṭabaqāt al-ḥanābila*. Hrsg. v. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, 2 Bde. in 1, al-Qāhira: As-Sunna al-muḥammadiyya 1372/1952, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 399,19-433,17, S. 401,2-3; vgl. Ibn Kaṭīr, ʿImād ad-Dīn Abī l-Fidāʾ: *Al-Bidāya wan-nihāya*, 14 Bde. in 7, Bayrūt: al-Maʿārif, ar-Riyād: an-Nāṣir 1966, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 28,8-30,14, S. 28,27-29,1; ʿĪsā: *Muġam*, S. 250,9-262,6, S. 251,4-5.

<sup>97</sup> Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn al-Djawzī", c. 751a.

<sup>98</sup> Siehe Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 29,1; ʿĪsā: *Muġam*, S. 251,4.

<sup>99</sup> Siehe Ibn Raġab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 402,6.

<sup>100</sup> Zu beiden siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn al-Djawzī", c. 751a.

*fiqh* lehrten.<sup>101</sup> Es heißt, Ibn al-Ġawzī habe schon im Jahr 520/1126 - im Alter von etwa 10 bzw. 12 Jahren - in der Öffentlichkeit zu predigen begonnen - eine Tätigkeit, die er bis zu seinem Lebensende ausübte.<sup>102</sup> Er erreichte hierin unübertroffene Fertigkeiten<sup>103</sup>, die er - als seinerzeit einflußreichster Prediger in Bagdad - teils für, teils gegen die jeweilige religionspolitische Ausrichtung der wechselnden Kalifen einsetzte.<sup>104</sup> Gegen Ende seines Lebens fiel er wegen der Beteiligung an einem Willkürakt gegen seinen Kollegen, den ḥanbalitischen Gelehrten Rukn ʿAbd as-Salām al-Ġīlī<sup>105</sup>, in Ungnade und wurde ins Exil in das südlich von Bagdad gelegene Wāsiṭ geschickt. Dort lebte Ibn al-Ġawzī fünf Jahre lang unter Hausarrest. Im Jahre 595/1198-99 durfte er schließlich nach Bagdad zurückkehren, wo er wenig später, im Jahr 597/1200, starb.<sup>106</sup>

Das literarische Oeuvre von Ibn al-Ġawzī ist außerordentlich umfangreich.<sup>107</sup> Er selbst soll voller Stolz gesagt haben, er habe 2000 Bände (*muğallad* oder *muğallada*) - nicht Werke (*muṣannaf*) - eigenhändig niedergeschrieben.<sup>108</sup> Der große ḥanbalitische Gelehrte Aḥmad Ibn Taymiyya (st. 728/1328)<sup>109</sup> soll über 1000 seiner Werke gekannt haben.<sup>110</sup> Nach anderen beläuft sich die Zahl größerer und kleinerer Schriften aus seiner Feder auf insgesamt rund 250<sup>111</sup>, 300<sup>112</sup> oder

---

<sup>101</sup> Zu ad-Dīnāwarī siehe ʿĪsā: *Muğam*, S. 251,4; zu an-Nahrawānī siehe Ibn Rağab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 402,7.

<sup>102</sup> Siehe ad-Dahabī: *Tadkira*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", S. 1342,14-15; vgl. Ibn Rağab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 402,2-4.

<sup>103</sup> Siehe Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 28,14-17.

<sup>104</sup> Siehe hierzu *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn al-Djawzī", c. 751a-752a.

<sup>105</sup> Zur *madhab*-Zugehörigkeit siehe *GAL S I*, S. 914.

<sup>106</sup> Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn al-Djawzī", c. 752a.

<sup>107</sup> Zum Werkverzeichnis siehe z. B. *GAL*<sup>2</sup> I, S. 661-666 mit Ergänzungen in *GAL S I*, S. 915-920.

<sup>108</sup> Ad-Dahabī: *Tadkira*, Bd. 4, S. 1344,17; ʿĪsā: *Muğam*, S. 253,4-5; vgl. Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 28,13-14.

<sup>109</sup> Siehe S. 45, Anm. 192.

<sup>110</sup> Ibn Rağab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 415,21-23.

<sup>111</sup> Z. B. ad-Dahabī: *Tadkira*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", S. 1344,18; ʿĪsā: *Muğam*, S. 253,19.

340<sup>113</sup> Titel. Wie viele es letztlich waren, Ibn al-Ġawzī verfaßte berühmte Werke zu verschiedensten Bereichen des Wissens, u. a. zu Koranexegese, Hadith, *fiqh*, Geschichte, Paränese - und zur Medizin.

Daß Ibn al-Ġawzī sich auch mit dieser Thematik auseinandersetzte, entsprang wohl einem persönlichen Interesse. Zumindest erwähnen einige seiner Biographen eigens, daß er stets auf die Erhaltung seiner Gesundheit (*hiḏḏ ṣiḥḥatiḥi*) und die Ausgewogenheit seines Temperaments (*taltīf mizāġiḥi*) bedacht war.<sup>114</sup>

Ibn al-Ġawzī verfaßte die einen Teilbereich der "Medizin des Propheten" behandelnde Schrift *aṭ-Ṭibb ar-ruḥānī* (Die spirituelle Medizin), in welcher er verschiedene Formen menschlichen Fehlverhaltens, wie Neid etc., und deren krankmachende Wirkungen auf Körper und Seele erörtert und 'Behandlungsmethoden' religiöser Art vorschlägt.<sup>115</sup> Laut Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī soll auch die Schrift *Fī ṭ-Ṭibb wal-firāsa ʿinda l-ʿarab* (Über die Medizin und die Physiognomik bei den Arabern) von Ibn al-Ġawzī stammen.<sup>116</sup>

Die bekannteste seiner Schriften zur Medizin ist jedoch das religiös-medizinische Kompendium *Luqaṭ al-manāfiʿ fī ṭ-tibb* (Die nützlichen Fundsachen in der Medizin)<sup>117</sup>, von der er zudem eine Kurzfassung (*Muḥtaṣar*)<sup>118</sup> erstellt hat. Von

---

<sup>112</sup> Z. B. Ibn Kaṭīr: *Bidāya*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 28,13; az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", c. 89a20.

<sup>113</sup> Z. B. Ibn Raġab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 413,8; ʿĪsā: *Muʿġam*, S. 256,19-20.

<sup>114</sup> Siehe ad-Dahabī: *Tadkīra*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", S. 1347,2-3; Ibn Raġab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 412,19-20; Ibn al-ʿImād: *Šadarāt*, Bd. 4, S. 330,17-18.

<sup>115</sup> Erwähnt z. B. bei Ibn Raġab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 419,24; ferner *GAL*<sup>2</sup> I, S. 666, nr. 77, und *GAL* S I, S. 920, nr. 77. Laut Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 55, Anm. 189, liegt die Schrift in folgendem Druck vor: Ibn al-Ġawzī: *aṭ-Ṭibb ar-ruḥānī*, ed. Abū Hāġir Muḥammad as-Saʿīd Ibn Basyūnī Zaġlūl, Cairo 1406/1986.

<sup>116</sup> Az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", c. 89b8-9.

<sup>117</sup> Erwähnt z. B. bei Ibn Raġab: *Dayl*, s. v. "ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī", S. 412,19a; ad-Dahabī: *Tadkīra*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", S. 1347,2; ʿĪsā: *Muʿġam*, S. 252,14; az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "Ibn al-Ġawzī", c. 89b8.

<sup>118</sup> *Muḥtaṣar luqaṭ al-manāfiʿ*. Hrsg. v. Aḥmad Yūsuf ad-Daqqāq, Dimašq, Bayrūt: al-Maʿmūn lit-turāt 1407/1987.



den *Luqaṭ* sind nur zehn Manuskripte bekannt<sup>119</sup>; im Druck liegt die Schrift bisher nicht vor. Für die vorliegende Arbeit wird vornehmlich das Berliner Manuskript Ahlwardt 6285 (= We. 1180) in einem Mikrofilm verwendet. Es umfaßt 147 Folien à 26-29 Zeilen; die Blattgröße beträgt 16,5 x 13 cm. Es ist in klarem, unvokalisiertem, punktiertem *nash* geschrieben. Randbemerkungen sind verhältnismäßig selten. Haupt- und Unterkapitel sowie Stichworte sind in größerer und breiterer Schrift hervorgehoben und - soweit auf dem Mikrofilm erkennbar - meist mit hellerer Tinte geschrieben. Die Folienzählung ist in lateinischer, auf den ersten Blättern zusätzlich in arabischer Schrift ausgeführt. Titel- und Verfasserangabe fehlen in der ursprünglichen Abschrift, sie sind von anderer Hand auf fol. 1<sup>a</sup> nachgetragen und stimmen mit den im Kolophon (fol. 144<sup>a</sup>) gemachten Angaben überein. Dort vermerkt der Abschreiber Abū Bakr Ibn Zayd al-Ḥuzā'ī, daß er die Schrift im Monat Šawwāl des Jahres 873/1469 fertiggestellt hat. Die drei letzten Blätter (fol. 145-147) enthalten einige Zusätze, die thematisch zu den *Luqaṭ* passen. Sie wurden teils vom Abschreiber selbst, teils von anderen, offenbar späteren Händen angefügt.

Zum Textvergleich und zur Ergänzung wurde in Einzelfällen noch das Manuskript Ahlwardt 6286 (= Ldg. 268), ebenfalls in einem Mikrofilm, herangezogen. In Ahlwardt 6286 wird der Verfasser an keiner Stelle genannt; als Titel ist auf fol. 1<sup>a</sup> *K. al-Luqaṭ fī ṭ-tibb* angegeben, auf fol. 145<sup>a</sup> lautet er *K. Luqaṭ al-manāfi'*. Die Handschrift umfaßt 261 Folien à 18-27 Zeilen. Die Blattgröße variiert zwischen 15,5-17 x 8-11 cm. Das Manuskript ist in unvokalisiertem und in der Regel unpunktiertem *nash* geschrieben. Überschriften sind laut W. Ahlwardt rot oder auch andersfarbig hervorgehoben. Am Anfang ist das Manuskript verbunden, einzelne Blätter fehlen. Die Folienzahlen sind in lateinischer Schrift nachgetragen.

---

<sup>119</sup> Zu den Mss. siehe *GAL*<sup>2</sup> I, S. 666, nr. 76: hier angegeben u. d. T. *Luqaṭ al-amān fī ṭ-tibb*, ferner in *GAL* S I, S. 920, nr. 76 u. d. T. *Luqaṭ al-manāfi' fī ṭ-tibb*. Weitere Mss. sind erwähnt in Ahlwardt, W.: *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 Bde., Berlin 1882-1899, Bd. 5, c. 548b-550a: Ms. 6285 (= We. 1180) und Ms. 6286 (= Ldg. 268); Dietrich, A.: *Medicinalia Arabica: Studien über arabische medizinische Handschriften in türkischen und syrischen Bibliotheken* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; phil.-hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 66), Göttingen 1966, S. 110-112, nr. 46; Izmir, Milli 50/860 (26326); Voorhoeve, P.: *Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Libraries of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*. Second enlarged edition, Den Haag, Boston, London 1980, S. 171: Ms. 1342 (= or. 331,4) und Ms. 1343 (= or. 710,6).

Der Text bricht auf fol. 261<sup>b</sup> mitten im letzten Kapitel abrupt ab. Nach Ahlwardt ist die Abschrift um 700/1300 entstanden.<sup>120</sup>

Ibn al-Ġawzī *Luqat* geben einen Überblick über das Gesamtgebiet der Medizin. Die Schrift besteht aus 70 Kapiteln (*bāb*), von denen die meisten wiederum in Unterkapitel (*faṣl*) unterteilt sind. Die Reihenfolge der Themen entspricht im wesentlichen der in medizinischen Lehrbüchern gängigen Anordnung.

In den ersten vier Kapiteln werden Vorzug und Nutzen der Medizin sowie die Legitimität der medizinischen Behandlung aus religiöser Sicht erörtert.<sup>121</sup>

Kapitel V wird eingeleitet von einem kürzeren Abschnitt, in dem einzelne Aspekte der pränatalen Entwicklung dargestellt sind.<sup>122</sup> Dem folgen Ausführungen über die Anatomie; dort findet sich auch ein Kapitel über die Fortpflanzungsorgane, in welchem der Vorgang der Samenbildung beschrieben und auf die Zeugungsbeiträge von Mann und Frau eingegangen wird.<sup>123</sup>

Kapitel VI handelt von der Physiognomik.<sup>124</sup>

Der folgende große Teil, der die Kapitel VII-XLII umfaßt, ist den Fragen der Gesunderhaltung gewidmet.<sup>125</sup> Für die vorliegende Analyse relevant sind insbesondere die Kapitel XXXI und XXXII über den Geschlechts- und Zeugungsakt (*fī dīkr al-ġimā*)<sup>126</sup> bzw. über das Regimen für Schwangere (*fī tadbīr al-hawāmil*)<sup>127</sup> Sie enthalten wichtige Aussagen zur Fortpflanzung und pränatalen Entwicklung des Menschen. Empfehlungen für die Herstellung von Amuletten zur Erleichterung der Geburt sind in einem eigenen Unterkapitel im Rahmen des Schwangeren-Regimen zusammengestellt.<sup>128</sup> Am Rande ist noch zu

---

<sup>120</sup> Siehe Ahlwardt: *Verzeichnis*, c. 550a.

<sup>121</sup> Ibn al-Ġawzī I-IV, fol. 2<sup>b</sup>2-7<sup>b</sup>2.

<sup>122</sup> Ebd. VI, fol. 7<sup>b</sup>2-17<sup>a</sup>10; zur pränatalen Entwicklung bis fol. 8<sup>b</sup>9.

<sup>123</sup> Ebd. V, fol. 14<sup>a</sup>17-15.

<sup>124</sup> Ebd. VI, 17<sup>a</sup>10-18<sup>b</sup>8.

<sup>125</sup> Ebd. VII-XLII, fol. 18<sup>b</sup>8-75<sup>a</sup>9.

<sup>126</sup> Ebd. XXXI, fol. 56<sup>a</sup>5-60<sup>b</sup>9.

<sup>127</sup> Ebd. XXXII, fol. 60<sup>b</sup>9-62<sup>b</sup>3.

<sup>128</sup> Ebd. XXXII, fol. 61<sup>b</sup>10-27.

erwähnen, daß Fragen der postnatalen Entwicklung des Menschen und der Erziehung des Kindes in Kapitel XXXV über das Regimen für Kinder (*fī tadbīr aṣ-sibyān*) gestreift werden.<sup>129</sup>

Die Kapitel XLIII-LXVI befassen sich im wesentlichen mit der Pathologie und Therapie.<sup>130</sup> In einem längeren Abschnitt werden zunächst allgemeine therapeutische Grundsätze und Verfahrensweisen dargestellt.<sup>131</sup> Er schließt mit vier Kapiteln zu den spirituellen Heilmethoden<sup>132</sup> ab, die für die Schriften über die "Medizin des Propheten" typisch sind: Hier werden Empfehlungen für Zauberformeln und Bittgebete gegeben, die der Kranke selbst oder andere Personen für ihn sprechen können. Daran schließen sich Anleitungen zur Herstellung von Amuletten gegen Fieber und Schmerzen an sowie Vorschläge zur Abwehr des Bösen Blicks (*ʿayn*) und der Magie (*sihr*) durch verschiedene Methoden des Gegenzaubers (*ruqya*).

In Kapitel LXII ist die spezielle Pathologie und Therapie dargestellt: Die Krankheiten, die bestimmte Teile des Körpers befallen, sind entsprechend der in den medizinischen Handbüchern üblichen Reihenfolge *a capite ad calcem* geordnet. Zur Behandlung werden sowohl einfache Heilmittel empfohlen wie auch Komposita, deren Zusammensetzung genau angegeben ist.<sup>133</sup> Dies gilt auch für die allgemeine Pathologie, d. h. die Krankheiten, die den ganzen Körper in Mitleidenschaft ziehen oder sich in verschiedenen Körperteilen manifestieren können; sie sind in den Kapiteln LXIII-LXV dargestellt.<sup>134</sup>

Kapitel LXVI enthält eine alphabetische Liste der einfachen Heilmittel (*materia medica*).<sup>135</sup> Im direkten Anschluß werden die zusammengesetzten Heilmittel beschrieben<sup>136</sup>: Eingangs wird u. a. erörtert, ob der Gebrauch von Theriak und

---

<sup>129</sup> Ebd. XXXV, fol. 64<sup>a</sup>15-64<sup>b</sup>8.

<sup>130</sup> Ebd. XLIII-LXVI, fol. 75<sup>a</sup>9-126<sup>a</sup>14.

<sup>131</sup> Ebd. XLIII-LVII, fol. 75<sup>a</sup>9-85<sup>b</sup>23.

<sup>132</sup> Ebd. LVIII-LXI, fol. 85<sup>b</sup>23-89<sup>a</sup>18.

<sup>133</sup> Ebd. LXII, fol. 89<sup>a</sup>18-112<sup>b</sup>23.

<sup>134</sup> Ebd. LXIII-LXV, fol. 112<sup>b</sup>23-126<sup>a</sup>14.

<sup>135</sup> Ebd. LXVI, fol. 126<sup>a</sup>14-134<sup>a</sup>11.

<sup>136</sup> Ebd. LXVII, fol. 134<sup>a</sup>11-135<sup>b</sup>25.

'Wein' (*nabīd*) im Islam erlaubt ist. Dann werden Rezepte für die Zubereitung von Elektuarien (*ma'āğīn wa-ğawārišāt*) gegeben. Kapitel LXVIII gibt eine Auswahl (*muntahab*) von sympathetischen Rezepten aus einem *K. al-Ḥawāṣṣ* (Über die sympathetischen Eigenschaften).<sup>137</sup>

Kapitel LXIX enthält Aussagen von gelehrten Ärzten und Weisen<sup>138</sup>: Zunächst werden Hadithe genannt, in denen Autoritäten der frühislamischen Zeit, auch der 'Arzt' und Prophetengefährte Ḥārīt Ibn al-Kalada<sup>139</sup>, zu medizinischen Themen zu Wort kommen. Daran schließen sich Aussagen u. a. von Galen, Platon, einem nicht namentlich genannten "Arzt aus Indien" (*tabīb al-Hind*), Baḥṭišū<sup>c140</sup> oder von nicht näher zu identifizierenden Medizingelehrten (*'ulamā' at-tibb*) an. Mit Kapitel LXX, das von der Ursache des Todes handelt, schließt die Schrift *Luqat* ab.<sup>141</sup> Die Zusätze auf den Folien 144<sup>b</sup>-147<sup>b</sup> enthalten u. a. einen kurzen Abschnitt zum Umgang mit dem Toten (*tadbīr al-mayyit*).<sup>142</sup>

Ibn al-Ġawzī sagt in der Einleitung zu seinen *Luqat*, er habe den Wunsch verspürt, ein Buch über das Gesamtgebiet der Medizin zu verfassen, als er feststellte, daß die Medizin eine rechtmäßige Wissenschaft (*'ilm ṣahīh*) sei. Denn im Koran und in der religiösen Überlieferung würden bereits Kenntnisse über die Medizin vermittelt. Zudem werde ihre Rechtmäßigkeit (*ṣiḥhatuhū*) durch die Vernunft bezeugt. Nach eigenem Bekunden stützt sich Ibn al-Ġawzī bei der Zusammenstellung alles Wissenswerten über die Medizin nicht nur auf die Überlieferung des Propheten und seiner Gefährten sowie auf nachfolgende islamische Religionsgelehrte (*'ulamā' al-Islām*); auch die Lehren erfahrener Ärzte bezieht er

---

<sup>137</sup> Ebd. LXVIII, fol. 135<sup>b</sup>25-137<sup>b</sup>3. Ob Ibn al-Ġawzī aus der gleichnamigen Schrift des Arztes Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī (siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 133) zitiert, konnte hier nicht überprüft werden.

<sup>138</sup> Ebd. LXIX, fol. 137<sup>b</sup>3-139<sup>b</sup>18.

<sup>139</sup> Zu diesem siehe Hawting: *The Development*, S. 127-140.

<sup>140</sup> Laut Zitat (fol. 138<sup>b</sup>19-22) erteilt Baḥṭišū<sup>c</sup> hier dem Kalifen al-Ma'mūn einen Rat. Daher ist anzunehmen, daß es sich hier um Baḥṭišū<sup>c</sup> Ibn Gibrīl (st. 256/870) aus der berühmten Arzt-Familie der Baḥṭišū<sup>c</sup> handelt; siehe hierzu Ullmann: *Die Medizin*, S. 108-111.

<sup>141</sup> Ibn al-Ġawzī LXX, fol. 139<sup>b</sup>18-144<sup>a</sup>9.

<sup>142</sup> Ebd. fol. 146<sup>a</sup>1-17.

mit ein.<sup>143</sup> Diese bilden den Schwerpunkt des Kompendiums. Religiöse Überlieferungen sind in den medizinischen Abschnitten des Buches hingegen selten zu finden. Sie werden nicht medizinisch kommentiert, was I. Perho darauf zurückführt, daß Ibn al-Ġawzī Hadithsammlungen mit medizinischen Erläuterungen, wie die von al-Bagdādī/al-Birzālī, noch nicht zur Hand hatte.<sup>144</sup>

Welches aber seine wichtigsten medizinischen Quellentexte sind, sagt Ibn al-Ġawzī weder in der Einleitung noch - soweit wir sehen - im Verlauf des Textes. Hin und wieder nennt er Hippokrates und Galen, vereinzelt auch Aristoteles und Platon, die er offenbar aus Mittelquellen zitiert. Gelegentlich erwähnt er Namen arabischer Ärzte, z. B. Yūḥannā Ibn Māsawayh (st. 243/857)<sup>145</sup> und Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī. Üblicherweise spricht er aber verallgemeinernd von "den Ärzten" (*al-atibbā'*) o. ä. Für die Abschnitte, die von der Fortpflanzung und der pränatalen Entwicklung des Menschen handeln, läßt sich jedoch nachweisen, daß Ibn al-Ġawzī vornehmlich den *Qānūn* von Ibn Sīnā benutzt.

## 2.2. *ad-Dahabī: at-Tibb an-nabawī*

Šams ad-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Utmān Ibn Qā'yumāz Ibn 'Abd Allāh at-Turkumānī al-Fāriqī ad-Dimašqī *ad-Dahabī* aš-Šāfi'ī wurde 673/1274 in Damaskus geboren und machte sich im Laufe seines Lebens insbesondere als Hadith-Gelehrter und Historiker einen Namen. Als 18-jähriger begann er in seiner Heimatstadt u. a. bei dem herausragenden šāfi'itischen Hadith-Experten Yūsuf al-Mizzī (st. 742/1341)<sup>146</sup> Hadith zu studieren. Seine Studien setzte er in verschiedenen Bildungszentren der islamischen Welt fort, darunter in Ba'lbakk, Kairo, Alexandria, Jerusalem und Mekka. In einigen Quellen heißt es, er habe bei

---

<sup>143</sup> Ebd. fol. 1<sup>b</sup>5-9.

<sup>144</sup> Siehe hierzu Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 58.

<sup>145</sup> Zu diesem siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 112-115.

<sup>146</sup> Zur Person siehe *EP*<sup>2</sup>, s. v. "al-Mizzī", Bd. 7, c. 212a-213a (G. H. A. Juynboll).

über 1300 Lehrern Unterricht genommen.<sup>147</sup> Nach Damaskus zurückgekehrt, wurde er Hadith-Lehrer an der *Madrasa Umm Malik aš-Šālih*<sup>148</sup>, er unterrichtete aber auch an anderen Religionsschulen.<sup>149</sup> Auf die Stelle seines Lehrers al-Mizzī an der Damaszener *Madrasa al-ašrafīyya* konnte er allerdings nicht nachrücken, weil er die geforderten Qualifikationen auf dem Gebiet des *fiqh* nicht erbringen konnte.<sup>150</sup> In den letzten Jahren seines Lebens erblindet, mußte er das Schreiben aufgeben und widmete sich bis zu seinem Tod im Jahr 748/1348 ganz der Lehre.<sup>151</sup>

Aufgrund seiner profunden Kenntnisse auf dem Gebiet des Hadith und des Koran wurden ihm ehrende Titel beigelegt, wie *muḥaddiṭ al-ʿaṣr* (Traditionarier der Epoche) und *ḥātam al-ḥuffāz* (Siegel derer, die den Koran auswendig können).<sup>152</sup> Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī zählt ad-Dahabī zusammen mit dessen Lehrer al-Mizzī sowie mit ʿAbd ar-Raḥīm al-ʿIrāqī (st. 806/1404)<sup>153</sup> und Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī (st. 852/1449)<sup>154</sup> zu den vier führenden Hadith-Gelehrten der Zeit.<sup>155</sup> Ad-Dahabī soll an die 100 Schriften verfaßt haben;<sup>156</sup> die meisten davon sind Geschichtsbücher und Hadith-Werke. Sein größtes und bekanntestes Werk ist der vielbändige *Taʾrīḥ al-Islām* (Die Geschichte des Islam). Er gilt auch als Verfasser

---

<sup>147</sup> Siehe ebd. s. v. "al-Dḥahabī", Bd. 2, c. 214b-216a (Moh. Ben Cheneb-[J. de Somogyi]), c. 214b; vgl. al-Afġānī, Saʿīd: *Ibn Ḥazm fī siyar an-nubalāʾ*. In: *Maġallat al-maġmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī* 16,7-8 (1941), S. 387,1-407,18, S. 388,19.

<sup>148</sup> Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "al-Dḥahabī", c. 214b.

<sup>149</sup> Siehe al-Afġānī: *Ibn Ḥazm*, S. 390,2-3.

<sup>150</sup> Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "al-Dḥahabī", c. 214b. Nach C. Brockelmann in *GAL*<sup>2</sup> II, S. 57, nr. 5, mußte ad-Dahabī aufgrund einer Bestimmung des Stifters der Einrichtung von der Nachfolge al-Mizzīs ausgeschlossen werden.

<sup>151</sup> Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "al-Dḥahabī", c. 215a.

<sup>152</sup> Siehe ebd. s. v. "al-Dḥahabī", c. 215a.

<sup>153</sup> Zur Person siehe az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "al-ḥāfiẓ al-ʿIrāqī", Bd. 4, c. 119b3-25.

<sup>154</sup> Zur Person siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī", Bd. 3, c. 776a-778b (F. Rosenthal).

<sup>155</sup> Vgl. al-Afġānī: *Ibn Ḥazm*, S. 391,9-10. Eine Abweichung von dieser Reihung findet sich bei Tāġ ad-Dīn as-Subkī, dem Schüler von ad-Dahabī, der statt Ibn Ḥaġar seinen eigenen Vater Tāqī ad-Dīn as-Subkī nennt, siehe Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 35.

<sup>156</sup> Al-Afġānī gibt in *Ibn Ḥazm*, S. 393-394, eine Liste von 86 Büchern. Siehe auch *GAL*<sup>2</sup> II, S. 57-60, nr. 4, S. 58-60 u. *GAL* S II, S. 45-47, nr. 4.

des religiös-medizinischen Handbuchs *aṭ-Ṭibb an-nabawī*, offenbar das einzige, das er zum Thema 'religiöse Medizin' geschrieben hat. Ad-Dahabī gliedert es ähnlich den profanen medizinischen Lehrbüchern; er unterteilt es in drei Hauptthemen (wö. Abteilung: *fann* / pl. *funūn*), deren Teilaspekte er in aller Regel systematisch darlegt. Der erste Themenkomplex betrifft die Generalia der Medizin<sup>157</sup>, welche die Grundsätze der medizinischen Theorie und Praxis umfassen. Dort findet sich im Rahmen der Diätetik auch ein Kapitel über den Geschlechtsverkehr, in welchem wichtige Angaben zur Kohabitation mit und ohne Zeugungsabsicht gemacht werden.<sup>158</sup> Der zweite Teil ist der Heilmittelkunde gewidmet,<sup>159</sup> die neben der *materia medica*, den einfachen Heilmitteln, die alphabetisch angeordnet sind, auch einen Appendix über die Anwendung zusammengesetzter Heilmittel sowie einige Rezepte enthält. Der dritte Abschnitt handelt von der Therapie;<sup>160</sup> zwar werden hier auch Symptome verschiedener Krankheiten beschrieben, auf Details der Diagnose und der Ätiologie wird aber nicht eingegangen. In den therapeutischen Teil des Buches ist zudem eine längere Passage über spirituelle Heilmittel integriert; außerdem findet sich hier - unorganisch eingeordnet - ein längerer Abschnitt über die Anatomie, in welchem an verschiedenen Stellen auch Fragen der Embryologie behandelt werden.<sup>161</sup>

Ad-Dahabī hebt in der Einleitung hervor, daß Gott die Ursache aller Dinge, so auch von Gesundheit und Krankheit, sei. Jeder Muslim sei verpflichtet, sich um die Gunst Gottes zu bemühen und all seine Kraft auf die Einhaltung der islamischen Vorschriften und auf die Verrichtung guter Taten zu verwenden. Der Gläubige könne die Gnade Gottes jedoch nicht nur dadurch erlangen, daß er die islamischen Gebote und Verbote befolge, sondern auch dadurch, daß er auf die Bewahrung seiner Gesundheit achte und sich im Krankheitsfall behandeln lasse, da Gesundheit die notwendige Voraussetzung für ein den islamischen Vorschriften gemäßes Leben sei. Die Absicht des Verfassers ist es, ein Buch zu

---

<sup>157</sup> Ad-Dahabī I, S. 3,20-37,9.

<sup>158</sup> Ebd. I, S. 23,40-27,38.

<sup>159</sup> Ebd. II, S. 37,10-116,38.

<sup>160</sup> Ebd. III, S. 116,39-203,40.

<sup>161</sup> Ebd. III, S. 181,7-199,1.

verfassen, in dem der Gläubige alles Wissenswerte über die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit nach den Aussagen des Propheten sowie der Ärzte findet.<sup>162</sup>

In der Einleitung gibt ad-Dahabī an, daß er auf koranexegetische Werke, die er nicht näher nennt, zurückgreift und daß er die Traditionssammlungen von al-Buḥārī, Muslim, at-Tirmidī, Abū Dāwūd, an-Nasā'ī und Ibn Māḡa verwendet, die allgemein als kanonisch anerkannt sind.<sup>163</sup> Wann immer möglich führt er in seinem *Tibb an-nabawī* Belegstellen aus dem Koran an sowie Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten. Letztere zitiert er gewöhnlich ohne vollständigen Isnad, sondern gibt jeweils nur die letzte Gewährsperson an. Bisweilen kommt er auch auf rechtliche Fragen zu sprechen.

Im Verlauf des Textes, nicht aber in den Abschnitten, die für unsere Untersuchung relevant sind, beruft sich ad-Dahabī auf Abū Nu'ayms *Tibb an-nabī* sowie auf Ibn al-Ġawzīs *Luqaṭ al-manāfi'*. Letzteres scheint für ad-Dahabī hinsichtlich seines Anspruchs, ein umfassendes Buch über die Medizin zu verfassen, ein Vorbild gewesen zu sein.<sup>164</sup> Darüber hinaus nennt er mehrfach den berühmten Arzt 'Abd al-Latīf al-Baġdādī, erwähnt das ihm zugeschriebene *K. al-Arba'īn at-tibbiyya* jedoch nur an einer Stelle.<sup>165</sup> Aus diesem Werk übernimmt er mitunter medizinische Kommentare zu den religiösen Traditionen. Von der dort angewandten Methode ließ er sich offenbar auch in den embryologischen Abschnitten anregen.<sup>166</sup>

Ad-Dahabī macht in der Einleitung keinerlei Aussage zu seinen medizinischen Quellen. Im Verlauf des Textes nennt er jedoch Namen berühmter Ärzte wie Hippokrates und Ibn Sīnā, auf dessen *Qānūn* er häufig zurückgreift. Ab und zu bezieht er sich auf Galen, seltener auf Abū Bakr Muḡammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī, 'Alī Ibn al-'Abbās al-Maġūsī oder die beiden Philosophen Aristoteles und Platon. Auffallend häufig spricht er dagegen allgemein von "den Ärzten" o. ä. oder er läßt medizinische Vorstellungen ohne jede Quellenangabe in seinen Text

---

<sup>162</sup> Ebd. S. 2,1-37.

<sup>163</sup> Ebd. S. 3,7-11.

<sup>164</sup> Vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 58.

<sup>165</sup> Ad-Dahabī III, S. 179,40-180,1.

<sup>166</sup> Siehe ferner Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 58.



einfließen. Dies ist auch signifikant in den Passagen, die von der Fortpflanzung und der pränatalen Entwicklung des Menschen handeln.

Ob ad-Dahabī tatsächlich der Verfasser des unter seinem Namen überlieferten *Tibb an-nabawī* ist, ist noch nicht endgültig geklärt, weil bisher nicht alle in Frage kommenden Manuskripte und Drucke einer eingehenden Analyse unterzogen wurden. Dazu müßte der ganze Bestand an Büchern über die Medizin des Propheten gesichtet werden, was in dieser Untersuchung nicht geleistet werden kann. Auf der Grundlage von Vorarbeiten, die I. Perho in *The Prophet's Medicine* liefert,<sup>167</sup> soll gezeigt werden, daß beim gegenwärtigen Forschungsstand mehrere Indizien für ad-Dahabīs Autorschaft sprechen.

Über den für die vorliegende Arbeit verwendeten Druck hinaus existieren noch weitere Drucke sowie Manuskripte des *Tibb an-nabawī*, die gleichfalls ad-Dahabī als Verfasser anführen.<sup>168</sup> Zudem liegen Schriften vor, die zwar einen anderen Autorennamen und bisweilen auch einen anderen Titel tragen, die aber im großen und ganzen mit dem ad-Dahabī zugeschriebenen *Tibb an-nabawī* inhaltlich identisch sind. Es handelt sich einmal um mehrere arabische Manuskripte. Im Berliner Manuskript Ahlwardt 6297 (= We. 1199) ist das Werk Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī zugeschrieben und trägt den Titel *Muḥtaṣar fī k. at-tibb an-nabawī*; der Schluß der Handschrift fehlt.<sup>169</sup> In Ahlwardt 6298 (= We. 1200)<sup>170</sup> ist hingegen ein nicht zu identifizierender Dāwūd Ibn Abī l-Faraġ al-Mutaṭabbib<sup>171</sup> als Verfasser des *K. at-Tibb an-nabawī* angegeben. Da dieses Manuskript im Jahr

---

<sup>167</sup> Siehe hierzu ausführlich ebd. S. 36-40.

<sup>168</sup> Zu den Handschriften siehe ebd. S. 36, Anm. 80. Weitere Mss. sind darüber hinaus erwähnt bei İhsanoġlu: *Catalogue*, S. 236,207: Ms. 4/84; Ms. 1156; Ms. 1/431; Ms. 696; Ms. 4108; Ms. 4109; Ms. 4110. Neben dem hier verwendeten Kairiner Druck 1367/1948 existieren noch weitere Drucke. Perho erwähnt ebd. die Ausgabe von as-Sayyid al-Ġumaylī, Miṣr o. J. und den Druck Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1340/1961; zu letzterem siehe auch Ebied, E: *Bibliography of Mediaeval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences* (= Publications of the Wellcome Institute of the History of Medicine; Occasional Series II) London 1971, S. 125, nr. 1823. Zusätzlich sei noch die neuere Ausgabe von Aḥmad Rifʿat al-Badrāwī, Bayrūt: Dār ihyāʾ al-ʿulūm 1412/1992 genannt. Leider war uns keiner dieser Drucke erhältlich.

<sup>169</sup> Ahlwardt: *Verzeichnis*, Bd. 5, c. 559b-560b.

<sup>170</sup> Ebd., Bd. 5, c. 560b-561a.

<sup>171</sup> Siehe auch Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 40.

793/1391 vollendet wurde und sein Inhalt mit Ahlwardt 6297 übereinstimmt, kann der Autor von Ahlwardt 6297 nicht as-Suyūṭī (st. 911/1505) sein. Dies gilt nach I. Perho auch für das anonyme Manuskript Uri 638 (= Marsh 89) der Bodleian Library, das laut Ahlwardt mit Ms. 6298 identisch und eine Abschrift aus etwa dem Jahr 850/1446 ist.<sup>172</sup>

Ferner liegen drei moderne Übersetzungen eines *Tibb an-nabawī* vor, die ebenfalls im Textbestand mit obigen Manuskripten übereinstimmen: A. Perron hat Auszüge einer von ihm nicht näher bezeichneten Handschrift, in der ein Ġalāl ad-Dīn Abū Sulaymān Dāwūd als Autor genannt wird, ins Französische übertragen.<sup>173</sup> C. Elgood fertigte von einem anderen Manuskript, das er in Kairo erworben hatte und in welchem auf dem ersten Folio ein Abū Sulaymān Dāwūd als Verfasser angegeben ist, eine englische Übersetzung<sup>174</sup> an, für die er zum Vergleich die Perronsche Version heranzog. Der in beiden Übersetzungen genannte Autor (Ġalāl ad-Dīn) Abū Sulaymān Dāwūd läßt sich ebenfalls nicht identifizieren.<sup>175</sup> C. Elgood vertritt die Auffassung, daß dieser Name falsch und der berühmte Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī der Verfasser sei. Elgood ließ sich dabei offenbar von der Namensähnlichkeit (Ġalāl ad-Dīn) leiten und führte als Beleg hierfür an, daß Ḥāġġī Ḥalīfa in seiner Bibliographie eben diesem Gelehrten ein *Tibb an-nabawī* zuschreibt, welches zudem in dem dort angeführten Incipit mit dem Anfang der von ihm verwendeten Handschrift wie auch der Perronschen

---

<sup>172</sup> Ahlwardt: *Verzeichnis*, Bd. 5, c. 559b; siehe hierzu auch Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 37.

<sup>173</sup> Perron, A.: *La Médecine du Prophète*, Algier, Paris 1860; siehe hierzu auch Ebied: *Bibliography*, S. 130, nr. 1886, der diese Übersetzung unter as-Suyūṭī als Autor auflistet. Ebied nennt ebd., nr. 1885 zwei unter dem Namen as-Suyūṭī herausgegebene Kairiner Drucke des *K. at-Tibb an-nabawī* aus den Jahren 1870 und 1887.

<sup>174</sup> Elgood, C.: *Tibb ul-Nabbi or Medicine of the Prophet*. In: *Osiris* 15 (1962), S. 33-192, S. 33-185; zu dem von ihm verwendeten Manuskript sowie zu den zwei schon in der vorigen Anm. erwähnten Lithographien siehe S. 42.

<sup>175</sup> So auch Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 40. Zur Frage des Ursprungs des Namens Abū Sulaymān Dāwūd stellt sie (ebd.) die These auf, daß es sich bei (Ġalāl ad-Dīn) Abū Sulaymān Dāwūd und dem in Ahlwardt 6298 genannten Dāwūd Ibn Abī l-Faraġ al-Mutaṭabbib um ein und dieselbe Person handeln könnte. Bei letzterem sei später das Patronym Ibn Abī l-Faraġ al-Mutaṭabbib durch Abū Sulaymān ersetzt worden. Der sich nun ergebende Name Abū Sulaymān Dāwūd bzw. Dāwūd Abū Sulaymān könnte auf den biblischen König David hindeuten. Der Name sei möglicherweise verwendet worden, um dem Text einen prophetischen Charakter zu verleihen.

Übersetzung übereinstimmt.<sup>176</sup> Die neueste englische Übersetzung liefert A. Thomson unter dem Titel *As-Suyūṭī's Medicine of the Prophet*.<sup>177</sup> Thomson hat, wie aus der Danksagung der Verleger hervorgeht, Elgoods Übertragung zu Rate gezogen.<sup>178</sup> Die von Elgood vertretene Auffassung von der Autorschaft as-Suyūṭīs hinterfragt Thomson dabei nicht. Zudem macht er keine Aussage, welche Textvorlage(n) er bei der Übersetzung benutzt hat.

Ḥāğğī Ḥalīfa schreibt as-Suyūṭī jedoch nicht nur eine Schrift mit dem Titel *at-Tibb an-nabawī* zu, sondern nennt ihn an anderer Stelle in seiner Bibliographie auch als Verfasser des zur Gattung der "Medizin des Propheten" zählenden *K. al-Manhağ as-sawī wal-manhağ ar-rawī fī t-tibb an-nabawī* (Die richtige Methode und die durstlöschende Quelle in der Medizin des Propheten)<sup>179</sup>, was C. Brockelmann offenbar zu der Annahme veranlaßt, die beiden Texte seien identisch.<sup>180</sup> Ḥāğğī Ḥalīfa merkt zum *K. al-Manhāğ* jedoch an, daß hier Überlieferungen zu medizinischen Themen zusammengestellt und nach dem medizinischen Handbuch *Mūğiz al-Qānūn* (Die Epitome des Kanons) von Ibn an-Nafīs (st. 687/1288)<sup>181</sup> gegliedert sind. Die einführenden Worte as-Suyūṭīs in der uns vorliegenden Druckausgabe bestätigen dies,<sup>182</sup> während in dem *Tibb an-nabawī* keine solche Angabe gemacht wird. Aus der Einleitung zum *K. al-Manhāğ* geht darüber hinaus hervor, daß as-Suyūṭī diese Schrift nicht allgemein für die Gläubigen, sondern speziell für Religionsstudenten verfaßte;<sup>183</sup>

---

<sup>176</sup> Siehe Elgood: *Tibb*, S. 44. Ḥāğğī Ḥalīfa: *Kašf az-zunūn 'an asmā' al-kutub wal-funūn*, ed. G. Flügel, 7 Bde., London 1835-1858, Bd. 4, S. 132, nr. 7877 (Abk. Ḥ Ḥ). Siehe hierzu auch Leclerc: *Histoire*, Bd. 2, S. 300.

<sup>177</sup> *As-Suyūṭī's Medicine of the Prophet May Allah Bless Him and Grant Him Peace*. Hrsg. v. A. Thomson, London 1414/1994.

<sup>178</sup> Ebd. vi.

<sup>179</sup> Siehe Ḥ Ḥ: *Kašf*, Bd. 6, S. 221, nr. 13279; die Schrift ist ebenfalls erwähnt in *GAL*<sup>2</sup> II, S. 185, nr. 41.

<sup>180</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> II, S. 182-183; vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 36.

<sup>181</sup> Zu Person und Werk siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 172-176.

<sup>182</sup> As-Suyūṭī, Abū l-Faḍl Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān: *al-Manhağ as-sawī wal-manhal ar-rawī fī t-tibb an-nabawī*. Hrsg. v. Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Aḥdal, Bayrūt: Mu'assasat al-kutub at-taqāfiyya, Ṣan'ā': al-Ġayl al-ğadīd 1406/1986, S. 89,11-90,2.

<sup>183</sup> Ebd., S. 89,11.

dementsprechend arrangierte er auch seine Quellenzitate. Anders als im *Tibb an-nabawī* sind die religiösen Aussagen strikt von den medizinischen getrennt: Zu jedem Thema werden zunächst eine Reihe von einschlägigen Hadithen, bisweilen mit Kommentaren von Religionsgelehrten, angeführt und im Anschluß daran medizinische Vorstellungen aus dem *Mūğiz* von Ibn an-Nafis referiert. As-Suyūṭī sah offenbar vor, daß die einander gegengestellten religiös- und profanmedizinischen Aussagen im Unterricht in Beziehung gesetzt und erläutert werden. Es handelt sich also bei dem *Manhāğ* von as-Suyūṭī und dem *Tibb an-nabawī* um zwei vollkommen verschiedene Texte.<sup>184</sup>

Schließlich ist noch eine dem Arzt ʿAbd al-Laṭīf al-Bağdādī zugeschriebene Version unter dem Titel *aṭ-Ṭibb min al-kitāb was-sunna* (Die Medizin nach dem Koran und der Überlieferung)<sup>185</sup> zu nennen, die ebenfalls unter dem Titel *K. aṭ-Ṭibb an-nabawī* kursiert<sup>186</sup>, und wiederum mit dem *Tibb an-nabawī* von ad-Dahabī inhaltlich kongruiert.<sup>187</sup> Wie I. Perho nachweist, kommt al-Bağdādī als Verfasser dieser Schrift schon deshalb nicht in Frage, weil in diesem Text Namen von Religionsgelehrten wie Aḥmad Ibn Taymiyya (st. 728/1328)<sup>188</sup> und ad-Dahabīs Hadith-Lehrer Yūsuf al-Mizzī (st. 742/1341) genannt werden, auf die sich al-Bağdādī nicht beziehen konnte, da er bereits im Jahr 629/1231 verstorben war. Daß er dennoch als Verfasser der Schrift *aṭ-Ṭibb min kitāb was-sunna / aṭ-Ṭibb an-nabawī* erscheint, könnte darauf zurückzuführen sein, daß sein Name bereits einer anderen Schrift über die "Medizin des Propheten" vorangestellt wurde, dem *K. al-Arbaʿīn aṭ-ṭibbiyya*, welche von seinem Schüler, dem Hadith-Gelehrten al-Birzālī, niedergeschrieben wurde. Da dieser Text aber unter dem Autorennamen al-Bağdādī bekannt war, scheint dieser prestigeträchtige Name auch mit dem

---

<sup>184</sup> Siehe hierzu auch Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 36.

<sup>185</sup> Al-Bağdādī, ʿAbd al-Laṭīf: *aṭ-Ṭibb min al-kitāb was-sunna*. Hrsg. v. ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿağī, Bayrūt: Dār al-maʿrifa 1406/1986.

<sup>186</sup> Ders.: *aṭ-Ṭibb an-nabawī*. Hrsg. v. Yūsuf ʿAlī Badawī, Dimašq, Bayrūt: Dār Ibn Kaṭīr 1410/1990.

<sup>187</sup> Vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 37.

<sup>188</sup> Siehe S. 45, Anm. 192.

ohne eindeutige Autorenbezeichnung zirkulierenden Werk *at-Tibb min kitāb was-sunna* / *at-Tibb an-nabawī* verbunden worden zu sein, um diesem höheres Ansehen zu verleihen.<sup>189</sup>

Nach dem heutigen Stand der Forschung ist daher davon auszugehen, daß ad-Dahabī der tatsächliche Autor des *Tibb an-nabawī* ist, da alle anderen damit in Verbindung gebrachten Autorennamen aus den dargelegten Gründen nicht in Betracht kommen. Für ad-Dahabī als Verfasser des *Tibb an-nabawī* spricht zudem dessen weitreichendes Wissen auf dem Gebiet des Hadith, das in dem *Tibb an-nabawī* deutlich hervortritt, und seine ebenso im Text spürbare traditionalistische Haltung, in medizinischen Fragen vornehmlich dem Vorbild des Propheten und seiner Gefährten zu folgen.<sup>190</sup>

### 2.3. Ibn Qayyim al-Ġawziyya

Der ḥanbalitische Religionsgelehrte Šams ad-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Bakr az-Zar‘ī Ibn Qayyim al-Ġawziyya wurde im Jahr 691/1292 in Damaskus geboren, wo er im Jahr 751/1350 starb.<sup>191</sup> Ibn Qayyim war der bedeutendste Schüler des berühmten Theologen Aḥmad Ibn Taymiyya (st. 728/1328)<sup>192</sup>, der durch seine Reformbemühungen insbesondere die ḥanbalitische Rechtsschule, die konservativste unter den vier im Sunnismus anerkannten Rechtsschulen, nachhaltig prägte. Seinem Lehrer folgend, wandte sich Ibn Qayyim gegen Auffassungen und Bräuche sowie gegen die Einführung von Neuerungen (*bid‘a*) in den Islam, für die sich keine Anhaltspunkte im *naṣṣ*, d. h. in Koran und Sunna, finden ließen und die er daher als Verstoß gegen orthodoxe Glaubensvorstellungen bewertete. Ibn Qayyim war außerordentlich bewandert in den islamischen Disziplinen Koranexegese, Hadithwissenschaft und islamischem

---

<sup>189</sup> Siehe auch ebd. S. 39.

<sup>190</sup> Siehe auch ebd. S. 40.

<sup>191</sup> Siehe *ET*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn Qayyim al-Djawziyya", Bd. 3, c. 821b-822b (H. Laoust), c. 821.

<sup>192</sup> Zu diesem siehe *ET*<sup>2</sup>, s. v. "Ibn Taymiyya", Bd. 3, c. 951a-955a (H. Laoust).

Recht, zu denen er zahlreiche Werke verfaßte.<sup>193</sup> Profunde Kenntnisse besaß er auch in der griechisch-arabischen Medizin, mit der er sich mehrfach literarisch vom theologischen Standpunkt auseinandersetzte, so in den beiden Schriften *at-Ṭibb an-nabawī* und *Tuḥfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd* (Die Gabe des Geliebten über die Bestimmungen bezüglich des Neugeborenen), die für die vorliegende Analyse herangezogen werden.

Mit Teilgebieten der "Medizin des Propheten" beschäftigt er sich beispielsweise auch im bereits erwähnten *Tibyān fī aqsām al-Qur'ān* (Die Erläuterung bezüglich der Schwurformeln des Koran)<sup>194</sup>, in der von den Heilkräften des Koran handelnden Schrift *al-Ġawāb al-kāfī li-man sa'ala 'an ad-dawā' aš-šāfī* (Die Antwort, die dem genügen wird, der nach dem wirksamen Heilmittel fragt)<sup>195</sup> im *Ṭibb al-qulūb* (Die Medizin der Herzen) über die Wirksamkeit übernatürlicher Heilmittel.<sup>196</sup>

### 2.3.1. *at-Ṭibb an-nabawī*

Die bekannte und weitverbreitete Schrift *at-Ṭibb an-nabawī*<sup>197</sup> bildet den vierten Teil des mehrbändigen Werkes *Zād al-ma'ād fī hadī ḥayr al-'ibād* (Der Reiseproviant für das Jenseits unter Rechtleitung des Besten der Menschen)<sup>198</sup>, in welchem Ibn Qayyim seine Rechtslehre darlegt. Mehrfach im Zusammenhang mit dem *Zād al-ma'ād*<sup>199</sup>, noch häufiger aber separat wurde diese Schrift

---

<sup>193</sup> Zum Werkverzeichnis siehe Ibn Raġab: *Dayl*, Bd. 2, S. 449,5-450,18; *GAL*<sup>2</sup> II, S. 128-129 und *GAL S II*, S. 126-128.

<sup>194</sup> Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *at-Tibyān fī aqsām al-Qur'ān*. Hrsg. v. 'Isām Fāris al-Ḥāristānī, Bayrūt: Mu'assasat ar-risāla 1414/1994.

<sup>195</sup> Ders.: *al-Ġawāb al-kāfī li-man sa'ala 'an ad-dawā' aš-šāfī*. Hrsg. v. Muḥammad 'Uṭmān al-Ḥušt, al-Qāhira: al-Qur'ān 1408/1988. Die Schrift ist auch bekannt u. d. T. *ad-Dā' wad-dawā'* (Krankheit und Heilmittel), siehe *GAL*<sup>2</sup> II, S. 128, nr. 18, und *GAL S II*, S. 127, nr. 19.

<sup>196</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> II, S. 128, nr. 20.

<sup>197</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> II, S. 128, nr. 19, und *GAL S II*, S. 127, nr. 20; ferner Recep: *Ṭibb an-Nabī*, S. 8, nr. 12.

<sup>198</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> II, S. 128, nr. 11, und *GAL S II*, S. 126, nr. 12.

<sup>199</sup> Z. B. Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *Zād al-ma'ād fī hadī ḥayr al-'ibād*. Hrsg. v. Šu'ayb al-Arna'ūt u. 'Abd al-Qādir al-Arna'ūt, 5 Bde., Bayrūt: al-Manār al-islāmiyya 1404/1986. Recep: *Ṭibb an-Nabī*, S. 8, nr. 12 erwähnt den Druck Aleppo 1927 (hrsg. v. Ġalāl ad-Dīn

gedruckt<sup>200</sup>, was anzeigt, daß sie auch heute noch außerordentlich populär ist. Darüber hinaus liegt eine vor wenigen Jahren von M. al-Akili angefertigte englische Übersetzung des *Tibb an-nabawī* unter dem Titel *Natural healing with the medicine of the Prophet*<sup>201</sup> vor, die, wie bereits im Titel angedeutet, dieses mittelalterliche Werk als Quelle für eine Form der Naturheilkunde für den heutigen Gebrauch empfiehlt.

Ibn Qayyim's *Tibb an-nabawī* folgt keiner in medizinischen Kompendien üblichen Ordnung und ist daher nicht als religiös-medizinisches Handbuch aufzufassen.<sup>202</sup> Thematisch besteht die Schrift aus zwei großen Teilen.<sup>203</sup> Im ersten, der in etwa zwei Drittel des Textes ausmacht, sind - ohne erkennbare Systematik - einzelne Aspekte der medizinischen Theorie und Praxis sowie der Pathologie und Therapie dargestellt.<sup>204</sup> Die Kapitel zu den spirituellen Heilmitteln sind an verschiedenen Stellen in diesen Teil integriert. Für die vorliegende Arbeit relevant sind die Kapitel über die Kohabitation, in welchen sich Angaben zum Geschlechts- bzw. Zeugungsakt finden.<sup>205</sup> Der zweite Teil enthält eine alphabetische Liste der einfachen Heil- und Nahrungsmittel.<sup>206</sup> Die Schrift schließt mit mehreren Kapiteln ab, in denen vornehmlich medizinische Ratschläge allgemeiner Art gegeben werden, bisweilen unter Berufung auf medizinische Autoritäten wie Hippokrates, Galen, Ibn Māsawayh und einen

---

aš-Šāfiʿī); Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 42, Anm. 119, verwendet einen undatierten vierbändigen Druck aus Kairo.

<sup>200</sup> Siehe z. B. folgende Ausgaben zu Ibn Qayyim's *at-Tibb an-nabawī*: Ḥalab: al-ʿIlmī 1346/1927 (hrsg. v. Muḥammad Rāḡib aṭ-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī); Dār at-turāṭ 1402/1982 (hrsg. v. ʿAbd al-Muʿtī Qalʿaḡī); al-Qāhira: Dār ihyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya 1376/1957 (hrsg. v. ʿAbd al-Ġānī ʿAbd al-Ḥāliq); al-Qāhira: Dār ihyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya 1406/1986; ferner der hier verwendete Kairiner Druck 1409/1989.

<sup>201</sup> Al-Akili, M.: *Natural healing with the medicine of the Prophet: from the Book of the provisions of the hereafter by Imam Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Philadelphia 1993.

<sup>202</sup> Siehe auch Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 42.

<sup>203</sup> Im hier verwendeten Kairiner Druck 1409/1989 sind diese Teile durch die Bezeichnung *ḡism* (Teil) gekennzeichnet, während beispielsweise im Druck Ḥalab 1346/1927 eine solche Kennzeichnung fehlt.

<sup>204</sup> Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 17-260.

<sup>205</sup> Ebd. I, S. 234,17-248,10.

<sup>206</sup> Ebd. II, S. 260-371,2.

gewissen Ibn Baḥtīšū<sup>207</sup>, sowie auf den 'Arzt' und Prophetengefährten Ḥārīt Ibn al-Kalada.<sup>208</sup> Ibn Qayyim greift in seinem *Tibb an-nabawī* häufig auf Abū Nu'aym zurück, dessen Schrift über die "Medizin des Propheten" er des öfteren nennt. Ferner zitiert er bisweilen 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī als Autorität, wenn er medizinische Kommentare zu Hadithen gibt.<sup>209</sup>

Ibn Qayyims medizinische Hauptquelle ist der *Qānūn* von Ibn Sīnā, doch benutzt er auch andere Werke der säkularen Medizin, etwa den *Hāwī* von Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī und den *Kāmil* von 'Alī Ibn 'Abbās al-Maḡūsī.

Ibn Qayyim sagt in der Einleitung, daß er das Ziel verfolge, die Weisheit sichtbar zu machen, die den Aussagen des Propheten zu medizinischen Fragen eigen sei, die aber selbst die herausragendsten Ärzte zu begreifen nicht imstande seien.<sup>210</sup> Im Vordergrund seines Textes steht daher die theologisch-rechtliche Auslegung von Hadithen und Koranzitaten, die er zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Inhalten der wissenschaftlichen Medizin einsetzt.

### **2.3.2. *Tuḥfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd***

Ebenso verfährt er in seiner Schrift über die Aufzucht von Kindern - *Tuḥfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd*<sup>211</sup> -, in der er im 17. und letzten Kapitel des Buches ein Teilgebiet der "Medizin des Propheten", die prä- und postnatale Entwicklung des Menschen bis zum Erwachsenenalter, darstellt.

Die *Tuḥfa*, die in mehreren Drucken vorliegt<sup>212</sup>, gilt bis heute unter frommen

---

<sup>207</sup> Um welches Mitglied der berühmten Arztfamilie Baḥtīšū' (siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 108-111) es sich hier handelt, konnte nicht verifiziert werden.

<sup>208</sup> Ibn Qayyim *Tibb* II, S. 371,3-379,9.

<sup>209</sup> Siehe ferner Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 59.

<sup>210</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tibb*, S. 15,4-7.

<sup>211</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> II, S. 128, nr. 21.

<sup>212</sup> Neben dem hier vornehmlich verwendeten Druck 'Ammān 1408/1988 und dem stellenweise zum Vergleich herangezogenen Druck Bayrūt o. J. ist beispielsweise noch zu nennen die von 'Abd al-Ḥakīm Šaraf ad-Dīn erstellte Ausgabe Bombay: al-Hindiyya al-'arabiyya 1380/1961.



Muslimen als wichtiger Erziehungsratgeber.<sup>213</sup> Dies läßt sich auch an der hier vornehmlich verwendeten Ausgabe ʿAmmān 1408/1988 ersehen, die einen gegenwartsbezogenen Anhang des Herausgebers enthält.<sup>214</sup> Dort werden u. a. Fragen der pränatalen Entwicklung des Menschen nach modernen Kenntnissen der Medizin erläutert; ein Rückbezug auf Ibn Qayyim's Positionen zur Entstehung und Entwicklung des Embryos wird allerdings nicht hergestellt.

Ibn Qayyim referiert in seiner *Tuhfa* überwiegend Lehrmeinungen der Hippokratiker. Diese entnimmt er nicht direkt den arabischen Versionen hippokratischer Werke, sondern seiner medizinischen Hauptquelle, dem *K. Tadbīr al-habāla wal-atfāl wa-sibyān* (Die Pflege der Schwangeren, Säuglinge und Kinder) von Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yahyā al-Baladī, der in der 2. Hälfte des 4./10. Jahrhunderts wirkte.<sup>215</sup> Allerdings finden sich in der *Tuhfa* bisweilen Zitate, die wörtlich mit der arabischen Fassung einer hippokratischen Schrift übereinstimmen, die aber entweder im *Tadbīr* nicht enthalten sind oder von dem dort angegebenen Wortlaut abweichen. Dies mag z. T. mit der Unzuverlässigkeit der hier verwendeten Edition des *Tadbīr* zusammenhängen, die Maḥmūd al-Ḥāḡḡ Qāsim Muḥammad leider wenig sorgfältig erstellt hat;<sup>216</sup> sie ist aber nach wie vor die einzige, die bisher erschienen ist. Die Frage, ob Ibn Qayyim in der *Tuhfa* zusätzlich zum *Tadbīr* von al-Baladī auch arabische Fassungen hippokratischer Schriften verwertet, wird sich daher wohl erst eindeutig klären lassen, wenn eine korrigierte Ausgabe vorliegt. Darüber hinaus existiert zur ersten der insgesamt drei Abhandlungen des *Tadbīr*<sup>217</sup> eine unveröffentlichte deutsche Übersetzung von U. Weisser, von der uns die

---

<sup>213</sup> Zur Aktualität der *Tuhfa* siehe auch Gil'adi, A.: *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Basingstoke, Hampshire etc. 1992, S. 127, Anm. 6.

<sup>214</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 269-343.

<sup>215</sup> Siehe S. 8, Anm. 13.

<sup>216</sup> Siehe hierzu das Urteil von Weisser: *Zeugung*, S. 25; auch bei Pormann: *Die orientalische Überlieferung*, S. 20-21, der sich ihr anschließt.

<sup>217</sup> In der ersten Abhandlung geht al-Baladī auf die Schwangerschaftsfürsorge und die Geburthilfe sowie auf Fragen der Zeugung und pränatalen Entwicklung des Kindes ein, in der zweiten auf die Säuglingspflege und die Hygiene des Kindes und in der dritten auf die Kinderheilkunde.

Übersetzerin freundlicherweise eine Kopie zur Verfügung stellte.<sup>218</sup> Im folgenden werden sowohl die Belegstellen aus der arabischen Edition als auch aus der Übersetzung angegeben; es wird aber darauf verzichtet, kleinere Abweichungen der *Tuhfa* zu kennzeichnen. Indessen werden die Passagen, in denen Ibn Qayyim's Version deutlich vom *Tadbir* abweicht, mit "in Anlehnung an" hervorgehoben.

#### 2.4. as-Surramarrī: *K. Šifā' al-ālām fī ṭibb ahl al-Islām*

Der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Ġamāl ad-Dīn Abū l-Muzaffar Yūsuf Ibn Muḥammad as-Surramarrī al-<sup>c</sup>Uqaylī al-<sup>c</sup>Ibādī (oder: al-<sup>c</sup>Abbādī)<sup>219</sup> wurde im Jahr 696/1297 in Sāmarrā' in der Nähe von Bagdad geboren<sup>220</sup>, anderen Aussagen zufolge stammte er aus Bagdad.<sup>221</sup> Einstimmig berichten die Biographen, daß er u. a. bei Šafiy ad-Dīn <sup>c</sup>Abd al-Mu'min (st. 739/1338) in Bagdad *fiqh* studierte.<sup>222</sup> Später zog er nach Damaskus, wo er offenbar auch von dem eben vorgestellten Ḥanbaliten Ibn Qayyim al-Ġawziyya Unterricht erhielt.<sup>223</sup> As-Surramarrī blieb bis zu seinem Lebensende im Jahr 776/1374 in Damaskus.<sup>224</sup>

---

<sup>218</sup> *Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyā al-Baladī: Das Regimen der Schwangeren, Säuglinge und Kinder, die Bewahrung ihrer Gesundheit und die Behandlung der sie befallenden Krankheiten.* Erste Abhandlung, übersetzt von U. Weisser [Manuskript 1981] (Abk. Übs. Weisser).

<sup>219</sup> Nach *GAL*<sup>2</sup> S II, S. 204, nr. 5. ist al-<sup>c</sup>Ibādī zu lesen, wohingegen im Autorenverzeichnis von H. H.: *Kašf*, Bd. 7, S. 689, nr. 494 und S. 791, nr. 185 die Lesart al-<sup>c</sup>Abbādī vorgeschlagen wird.

<sup>220</sup> Az-Ziriklī: *A<sup>c</sup>lām*, s. v. "as-Surramarrī", Bd. 9, c. 331b17-332a16, c. 331b22; al-Kaḥḥāla: *Mu<sup>c</sup>ġām*, s. v. "Yūsuf as-Surramarrī", Bd. 13, c. 332a4-b8, c. 332a10.

<sup>221</sup> *GAL* S II, S. 204, nr. 5.

<sup>222</sup> Ibn <sup>c</sup>Imād: *Šaḍarāt*, Bd. 6, S. 249,11-21, S. 249,13-14; Ibn Ḥaġar al-<sup>c</sup>Asqalānī, Aḥmad Ibn <sup>c</sup>Alī: *ad-Durar al-kāmina fī a<sup>c</sup>yān al-mi'a at-tāmina*, Ḥaydarābād: Maġlis dā'irat al-ma<sup>c</sup>rifa al-utmāniyya 1348-1350/1929-1932, Bd. 4, S. 473,15-474,9, S. 473,16-17; as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn: *Buġyat al-wu<sup>c</sup>ā*, al-Qāhira: as-Sa<sup>c</sup>āda 1326/1908 s. v. "Yūsuf", S. 423,27-424,5, S. 423,26-27; al-Kaḥḥāla: *Mu<sup>c</sup>ġām*, s. v. "Yūsuf as-Surramarrī", c. 332a11. Zu Šafiy ad-Dīn <sup>c</sup>Abd al-Mu'min siehe Ibn Raġab: *Dayl*, Bd. 2, S. 428,15-431,13.

<sup>223</sup> Vgl. Dietrich: *Medicinalia*, S. 120, Anm. 1; Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 59.

<sup>224</sup> *GAL* S II, S. 204, nr. 5.

Den Biographen zufolge besaß der Jurist herausragende Kenntnisse über die islamischen Erbrechtsbestimmungen (*farā'id*).<sup>225</sup> Einige heben zudem seine sprachliche Brillanz hervor und loben seine Gedichte, die er im *rağaz*-Metrum verfaßt hat.<sup>226</sup> Bisweilen wird er auch als Hadith-Gelehrter, als *hāfiz* (einer, der den Koran auswendig weiß) und als Grammatiker gerühmt.<sup>227</sup> As-Surramarrī hat sich anscheinend auch mit anderen Wissensgebieten näher beschäftigt, wird ihm doch nachgesagt, er habe über mehr als 20 Wissenschaften geschrieben;<sup>228</sup> sein Werkverzeichnis soll über 100 Titel umfaßt haben.<sup>229</sup> Zu seinen bekannteren Werken zählen die Schriften *Ġayt as-ṣaḥāba fī faḍl aṣ-ṣaḥāba* (Der reichliche Regen der Wolke über die Vorzüglichkeit der Prophetengefährten)<sup>230</sup> und *K. al-Arbaʿīn aṣ-ṣaḥīḥa* (Die vierzig 'gesunden' Hadithe).<sup>231</sup> Darüber hinaus erwähnen die modernen arabischen Biographen das religiös-medizinische Kompendium *K. Šifā' al-ālām fī ṭibb ahl al-Islām* (Die Heilung der Schmerzen in der Medizin für die Anhänger des Islam)<sup>232</sup>, das für die vorliegende Untersuchung herangezogen wird. Im Druck wurde dieses Werk bisher noch nicht herausgegeben; nur acht Handschriften sind bekannt.<sup>233</sup> Für die Analyse wird das

---

<sup>225</sup> Ibn Ḥağar: *Durar*, S. 473,18; as-Suyūṭī: *Buğya*, s. v. "Yūsuf", S. 423,26.

<sup>226</sup> Ibn Ḥağar: *Durar*, S. 473,18-474,1; as-Suyūṭī: *Buğya*, s. v. "Yūsuf", S. 423,27.

<sup>227</sup> Al-Kaḥḥāla: *Muğğam*, s. v. "Yūsuf as-Surramarrī", c. 332a9.

<sup>228</sup> Ibn ʿImād: *Šaḍarāt*, S. 249,19; Ibn Ḥağar: *Durar*, S. 473,3.

<sup>229</sup> Ibn Ḥağar: *Durar*, S. 474,2-3; as-Suyūṭī: *Buğya*, s. v. "Yūsuf", S. 423,27; Ibn ʿImād: *Šaḍarāt*, S. 249,18-19.

<sup>230</sup> Ibn ʿImād: *Šaḍarāt*, S. 249,15; Ibn Ḥağar: *Durar*, S. 374,6; as-Suyūṭī: *Buğya*, S. 424,1; al-Bağdādī: *Hadiyyat al-ʿarifīn*, s. v. "al-ʿAbbādī", Bd. 2, S. 558,7-16, S. 558,14; az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "as-Surramarrī", c. 332a3-4.

<sup>231</sup> Ibn ʿImād: *Šaḍarāt*, S. 249,17; Ḥ Ḥ: *Kašf*, Bd. 1, S. 235, nr. 412; az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "as-Surramarrī", c. 332a2; *GAL*<sup>2</sup> II, S. 209, nr. 5; al-Bağdādī: *Hadiyyat al-ʿarifīn*, s. v. "al-ʿAbbādī", S. 558,9-10.

<sup>232</sup> Al-Kaḥḥāla: *Muğğam*, s. v. "Yūsuf as-Surramarrī", c. 332a15; az-Ziriklī: *Aʿlām*, s. v. "as-Surramarrī", c. 332a7; al-Bağdādī: *Hadiyyat al-ʿarifīn*, s. v. "al-ʿAbbādī", S. 558,12.

<sup>233</sup> Nachweise für sieben von den acht bekannten Handschriften sind zusammengestellt bei Dietrich: *Medicinalia*, S. 117-121, nr. 50: Zwei Fragmente in Gotha (unter der Nummer 2008) nach *GAL* S II, S. 204, nr. 5; Teheran, Aqāy al-Ḥāğğ Ḥusayn Agā Malik Ms. 4247 [laut Munağğid, Ṣalāḥ ad-Dīn: *Nawādir al-maḥṭūtāt fī maktabat Malik bi-Tahrān*. In: *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes* 6 (1960), S. 67-76, S. 74, nr. 4247: Abschr. 902 H.]; Dublin, Chester Beatty 3150 [laut Arberry, A. J.: *The Chester Beatty Library: A Handlist of*

Manuskript Dublin, Chester Beatty 3150 im Mikrofilm verwendet; es handelt sich um eine Abschrift, die ʿAbd aṣ-Ṣamad Ibn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Masʿūd [aṣ-Širāzī] am 21. Ramaḍān 846 / 23. Jan. 1443 fertiggestellt hat. Die Handschrift umfaßt 211 Folien<sup>234</sup> à 25 Zeilen; die Blattgröße beträgt 24 x 15,2 cm. Das Manuskript ist in klarem, punktiertem und in der Regel unvokalisiertem *nash* geschrieben. Kapitelüberschriften und Stichwörter sind dick und groß hervorgehoben. Soweit auf dem Mikrofilm (schwarz-weiß) erkennbar, werden nur auf fol. 80<sup>b</sup> einzelne Begriffe durch eine hellere Tinte vom Text abgesetzt. Die Foliennzahlen sind sowohl in arabischer als auch in lateinischer Schrift vermerkt. Auf fol. 139<sup>a</sup> ist nur die lateinische Zählung angegeben; auf dem folgenden Blatt mit anderem Inhalt steht in Arabisch 139 geschrieben, korrigiert durch die lateinische Angabe 140; diese in der lateinischen Zählung vorgenommene Korrektur zieht sich durch den restlichen Text. Ein Blatt fehlt (fol. 175<sup>a</sup>: arab. Zählung / 176<sup>a</sup>: lat. Zählung). Korrekturen sind vornehmlich am Rand des Textes angebracht; Randglossen von verschiedenen Händen finden sich vereinzelt, gehäuft aber insbesondere auf den ersten Blättern (bis fol. 13<sup>b</sup>). Darüber hinaus sind am Rand von fol. 167<sup>a</sup> und 193<sup>b</sup> Anweisungen für die Herstellung von Amuletten niedergeschrieben, die vor Milzerkrankungen und vor Stichen, Bissen und Giftgetränken schützen sollen.

As-Surramarrī Schrift gliedert sich thematisch in drei große Teile, von denen der Beginn von Teil II und Teil III jeweils durch die Bezeichnung *kitāb* (Buch)

---

*the Arabic Manuscripts*, 8 Bde., Dublin 1955-1966, Bd. 1, S. 59: Abschrift 846/1443] und Chester Beatty 4586 (Teil 3) [laut Arberry: *Chester Beatty*, Bd. 6, S. 27: Abschr. ca. 9./15. Jh.]; Dietrich seinerseits kennt zwei weitere Zeugen: Samsun, Gazi 2777, Abschr. 781 H., und Istanbul, Fatih 3584, Abschr. 847 H. Darüber hinaus nennt A. Z. Iskandar in *A Descriptive List of Arabic Manuscripts of Medicine and Science at the University of California, Los Angeles* (= Departement of Medical History and the North-Eastern Center of the University of California, Los Angeles), Leiden 1984, S. 74-75, das Ms. 85. Dies ist eine Abschrift, die laut Iskandar im 12./18. Jh. angefertigt wurde. Anfang und Ende der Handschrift fehlen. Daß das Ms. 85 mit dem *Šifāʾ* von as-Surramarrī identisch ist, hat Iskandar durch Kollation mit anderen Manuskripten festgestellt.

<sup>234</sup> Bei Arberry: *Chester Beatty*, Bd. 1, S. 59, wird angegeben, Ms. 3150 umfasse 217 Folien, doch endet der Text auf fol. 211<sup>b</sup>. Danach folgt ein längerer Abschnitt, in welchem insbesondere die beiden Begriffe *nafs* (Seele) und *rūh* (Pneuma; Seele) definiert werden. Der Schreiber greift hier offenbar Aussagen von Ibn Sīnā auf. Darauf deutet eine Randbemerkung auf fol. 212<sup>a</sup> hin. Der Text ist jedoch nicht rein medizinisch-philosophischer Art, sondern beinhaltet auch religiöse Standpunkte, da Zitate aus Koran und Hadith in den Abschnitt eingearbeitet sind.

markiert ist.<sup>235</sup> Nach mehreren einleitenden Kapiteln<sup>236</sup> setzt der erste Teil<sup>237</sup> mit einem längeren Abschnitt ein, in welchem die Entstehung und pränatale Entwicklung des Menschen, aber auch Fragen der Säuglingspflege und der Kindererziehung sowie die Lebensphasen des Menschen bis zum Erwachsenenalter dargestellt sind.<sup>238</sup> Dem schließen sich Ausführungen zu den theoretischen und praktischen Grundlagen der Medizin, d. h. der allgemeinen Anatomie, der Physiologie sowie der Therapie, an. Für die vorliegende Arbeit relevant ist das zur Anatomie gehörige Kapitel über die 'Morphologie' der männlichen Geschlechtsorgane<sup>239</sup>, in welchem der Vorgang der Spermatogenese erläutert wird. Zudem findet sich im physiologischen Abschnitt ein Kapitel über die Kohabitation, in welchem bedeutsame Angaben zu den Voraussetzungen für Geschlechts- bzw. Zeugungsakt gemacht werden.<sup>240</sup>

Im zweiten Teil findet sich eine alphabetisch angeordnete Liste der einfachen und zusammengesetzten Heilmittel.<sup>241</sup> Im dritten Teil, der die Pathologie und Therapie enthält, werden die Ursachen und Symptome der am häufigsten vorkommenden Krankheiten sowie deren Behandlung dargestellt. Begonnen wird mit der Darstellung von Erkrankungen bestimmter Körperteile *a capite ad calcem*, dann folgen Krankheiten, die den ganzen Körper in Mitleidenschaft ziehen, sowie einzelne Verletzungen und deren Behandlung. Dem schließt sich ein längerer Abschnitt über die spirituellen Heilmittel an, nämlich Empfehlungen für das Rezitieren bestimmter Koranverse, das Schreiben von Amuletten sowie die Anwendung anderer magischer Heilmethoden.<sup>242</sup> Die Schrift wird mit einem

---

<sup>235</sup> In den von A. Dietrich in den *Medicinalia*, S. 117-121, vorgestellten Manuskripten sind sie durch die Bezeichnung *ğuz* (Teil) voneinander abgegrenzt sind.

<sup>236</sup> Ebd. fol. 1<sup>b</sup>1-7<sup>b</sup>9.

<sup>237</sup> Ebd. I, fol. 7<sup>b</sup>9-72<sup>b</sup>22.

<sup>238</sup> Ebd. I, fol. 7<sup>b</sup>9-14<sup>a</sup>19.

<sup>239</sup> Ebd. I, fol. 25<sup>a</sup>22-25<sup>b</sup>16.

<sup>240</sup> Ebd. I, fol. 60<sup>b</sup>31-62<sup>a</sup>17.

<sup>241</sup> Ebd. II, fol. 72<sup>b</sup>22-141<sup>b</sup>1.

<sup>242</sup> Ebd. III, fol. 142<sup>a</sup>1-210<sup>b</sup>18.

Schlußwort (*ḥātima*) beendet.<sup>243</sup>

In den einleitenden Kapiteln stellt as-Surramarrī ausführlich seine Intention dar, die ihn zur Abfassung des Buches bewogen hat. Grundsätzlich hält er es für die religiöse Pflicht aller gläubigen Muslime, sich ihre Gesundheit zu bewahren, da sie ihre rituellen Pflichten nur dann vorschriftsgemäß verrichten können, wenn sie gesund sind. Die Gesundheit erhalten kann aber nur, wer Kenntnis von medizinischen Dingen besitzt.<sup>244</sup> Medizin ist demnach für die Menschen generell von Nutzen. Allerdings teilt as-Surramarrī die Medizin in zwei Arten ein, die aus seiner Sicht zwar nebeneinander existieren und jeweils einen bestimmten Zweck erfüllen, aber keinesfalls gleichwertig sind: Er unterscheidet zwischen der theurgisch-"prophetischen" Medizin, welche auf der göttlichen Offenbarung sowie auf der Überlieferung des Propheten beruht, und der natürlichen Medizin, unter der er die hippokratisch-galenische Heilkunde versteht. Auf Grund ihrer sakralen Quellen sei die religiöse Medizin der profanen Heilkunst überlegen. Der Schlüsselvers, mit dem as-Surramarrī diese Gewichtung begründet, ist K:7:31, in welchem es heißt: "(...) und eßt und trinkt! Und seid (dabei) nicht verschwenderisch! (...)." As-Surramarrī meint dazu sinngemäß, daß in diesem Vers bereits alle medizinische Weisheit zusammengefaßt sei,<sup>245</sup> und spielt damit auf das Maßhalten beim Genuß von Speise und Trank als zentralen Grundsatz für die Gesunderhaltung an, der auch in der säkularen antiken und mittelalterlichen Medizin allgemeine Gültigkeit besaß.

As-Surramarrī richtet seine Schrift offenbar sowohl an die Muslime im allgemeinen als auch an die muslimischen Ärzte im besonderen. Ausgehend von dem Überlegenheitsanspruch der religiösen Medizin fordert as-Surramarrī die Gläubigen auf, ausschließlich von der göttlich-prophetischen Medizin Gebrauch zu machen. Er räumt aber im nächsten Schritt ein, daß die meisten Menschen eine Behandlung nach den Prinzipien der natürlichen Medizin benötigten, da sie, wenn sie erkrankten, von Glaubenszweifeln heimgesucht würden und daher nicht genug Vertrauen in die religiöse Medizin bzw. die spirituellen Heilmittel

---

<sup>243</sup> Ebd. fol. 210<sup>b</sup>18-211<sup>b</sup>16.

<sup>244</sup> Ebd. fol. 1<sup>b</sup>9-12.

<sup>245</sup> Ebd. fol. 2<sup>a</sup>7.

hätten.<sup>246</sup> Erst wenn die natürliche Medizin versage, wendeten sich die meisten Menschen wieder Gott zu und suchten bei ihm Heilung.<sup>247</sup> Sich an die muslimischen Ärzte wendend, bemängelt er, daß die meisten von ihnen keine Kenntnis von der göttlich-prophetischen Medizin hätten. Ihnen möchte er den nötigen religiösen Hintergrund für ihre Heilkunst liefern. Um sowohl die Muslime im allgemeinen als auch die Ärzte im besonderen für die Medizin des Propheten zu gewinnen, schließt as-Surramarrī offenbar bei der Konzeption seines *Šifā'* einen Kompromiß, indem er ankündigt, die religiöse Medizin verwoben mit der säkularen darstellen zu wollen.<sup>248</sup> Dabei geht es ihm darum, die beiden 'Systeme' miteinander in Einklang zu bringen. Hierfür legt er dar, was - wie er sagt - "meiner Meinung nach zur hippokratischen und galenischen Medizin zählt"<sup>249</sup>, und führt dazu dann passende Belege aus den Traditionssammlungen an. Dabei will er, der ja Jurist ist, in seiner Schrift der Methode der Rechtsgelehrten folgen, indem er aus dem jeweiligen autoritativen Grundlagentext (*naṣṣ*), d. h. aus Koran oder Hadith, Schlüsse auf die von ihm aufgeworfenen Fragen zieht. Zur Veranschaulichung seiner Argumentation baut er darüber hinaus Erzählungen und Anekdoten in seine Präsentation ein, die mit medizinischen Themen in Zusammenhang stehen.<sup>250</sup> Alles in allem verfolgt as-Surramarrī die Absicht, ein Buch zusammenzustellen, das alles Wichtige und Nützliche in Bezug auf medizinische Fragen beinhaltet.<sup>251</sup>

Im Verlauf seines Textes greift as-Surramarrī bisweilen direkt oder indirekt auf frühere Schriften über die "Medizin des Propheten" zurück: An einer Stelle erwähnt er ein *K. al-Hady*, nennt den Autor aber nicht<sup>252</sup>, sondern spricht hier wie an vielen anderen Stellen nur von "unserem Lehrer" (*šayḥunā*). Aus fol. 3<sup>a</sup>25 geht jedoch hervor, daß damit Šams ad-Dīn Ibn Qayyim (al-Ġawziyya) gemeint

---

<sup>246</sup> Ebd. fol. 7<sup>a</sup>4.

<sup>247</sup> Ebd. fol. 7<sup>a</sup>8-9.

<sup>248</sup> Ebd. fol. 7<sup>a</sup>5-6.

<sup>249</sup> Ebd. fol. 6<sup>b</sup>4-5.

<sup>250</sup> Ebd. fol. 6<sup>b</sup>24-7<sup>a</sup>3.

<sup>251</sup> Ebd. fol. 6<sup>b</sup>6-7.

<sup>252</sup> Ebd. I, fol. 43<sup>a</sup>25.

ist. Der Kurztitel *K. al-Hady* bezieht sich auf Ibn Qayyim's oben behandeltes mehrbändiges Werk *Zād al-ma'ād*, dessen vierter Teil mit *at-Tibb an-nabawī* überschrieben, also der "Medizin des Propheten" gewidmet ist. Hieraus zitiert as-Surramarrī vornehmlich, wenn er seinen *šayḥ* zu Wort kommen läßt. Damit ist A. Dietrich's Vermutung zu bestätigen, daß as-Surramarrī den *Zād al-ma'ād* bzw. den darin enthaltenen Teil *at-Tibb an-nabawī* für seine Schrift herangezogen hat.<sup>253</sup> Aus dieser Quelle gelangen auch Aussagen der beiden Ärzte Ibn Baḥtīšū<sup>c</sup> und Ibn Māsawayh in den *Šifā'* von as-Surramarrī. Hiermit kann A. Dietrich's Bemerkung konkretisiert werden, wonach as-Surramarrī im ersten Teil des *Šifā'* u. a. auf diese beiden Mediziner Bezug nimmt.<sup>254</sup>

Neben seinem Lehrer Ibn Qayyim nennt as-Surramarrī mehrfach einen Dāwūd al-Mutaṭabbib<sup>255</sup>, nicht aber den Titel seiner Schrift. Hier ist zu konstatieren, daß sich die betreffenden Aussagen in dem *K. at-Tibb an-nabawī* von ad-Dahabī finden. Über diese Mittelquelle scheinen auch Passagen aus dem 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī zugeschriebenen *K. al-Arba'in at-tibbiyya* in den *Šifā'* Eingang gefunden zu haben.

Darüber hinaus zitiert as-Surramarrī häufig Abū Nu'aym, ohne dessen *K. at-Tibb an-nabawī* jemals mit Titel zu nennen. Wahrscheinlich gewinnt as-Surramarrī hier seine Informationen aus Mittelquellen, z. B. aus dem *K. at-Tibb an-nabawī* von Ibn Qayyim oder dem von Abū Dāwūd al-Mutaṭabbib bzw. ad-Dahabī.

In der Einleitung zum *Šifā'* gibt as-Surramarrī lediglich seine medizinischen Hauptquellen namentlich an: den *Mansūrī* von Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī, den von Heil- und Nahrungsmitteln handelnden *Minhāġ (al-bayān fī-mā yastaf'miluhū al-insān)* (Der Weg der Erklärung dessen, was der Mensch anwendet) von Abū 'Alī Yahyā Ibn 'Īsā Ibn Ġazla (st. 493/1100)<sup>256</sup> und - ohne

---

<sup>253</sup> Vgl. Dietrich: *Medicinalia*, S. 120, Anm. 1.

<sup>254</sup> Vgl. ebd. S. 120.

<sup>255</sup> Siehe B.2.2.

<sup>256</sup> Zu Person und zu Schrift siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 160 bzw. 274.



Verfasserangabe - das *K. al-Muġnī*.<sup>257</sup> Im Verlauf des Textes erwähnt as-Surramarrī hin und wieder Ibn Sinā und dessen *Qānūn*. Häufiger greift er indessen auf den *Firdaws* von ʿAlī Ibn Rabbān at-Ṭabarī zurück. Für die Abschnitte, die für die vorliegende Arbeit herangezogen werden, ließ sich feststellen, daß dieses medizinische Handbuch neben dem *Manṣūrī* as-Surramarrīs wichtigste Quelle ist.

## 2.5. al-Azraq: *Tashīl al-manāfiʿ fī ṭ-ṭibb wal-ḥikma*

Über Leben und Wirken des Ibrāhīm Ibn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Azraq ist kaum etwas der Nachwelt überliefert. In bio-bibliographischen Werken ist lediglich ein einziges Werk von al-Azraq verzeichnet: das religiös-medizinische Handbuch *Tashīl al-manāfiʿ fī ṭ-ṭibb wal-ḥikma* [bzw. *ḥikam*] (Die Erleichterung der Nutzung in Bezug auf die Medizin und die Weisheit [bzw. Weisheiten])<sup>258</sup>. Diese zur Gattung der "Medizin des Propheten" zählende Schrift ist in ca. 16 Manuskripten erhalten,<sup>259</sup> darüber hinaus wurde sie mehrfach gedruckt<sup>260</sup> und ist somit zu den bekannteren Werken dieses Genres zu rechnen.

---

<sup>257</sup> Ob as-Surramarrī hier das *K. al-Muġnī fī l-adwiya al-mufrada* (Das [andere Bücher] entbehrlich Machende bezüglich der einfachen Heilmittel) von Ibn al-Bayṭār (st. 646/1248) verwendet, konnte hier nicht überprüft werden. Zu Person und Schrift siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 280-281. Zu as-Surramarrīs Quellenangaben siehe fol. 7<sup>b</sup>8-9.

<sup>258</sup> Siehe HH : *Kaṣf*, Bd. 2, S. 295, Nr. 2991; *GAL*<sup>2</sup> II nr. 6: S. 171-172 und *GAL S II* nr. 4b: S. 170; Ullmann: *Die Medizin*, S. 188.

<sup>259</sup> Zu den Mss. siehe *GAL S II*, S. 170 nr. 4b; Ullmann: *Die Medizin*, S. 188, Anm. 3; vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 60, Anm. 213; siehe ferner Daiber, H.: *Neue Handschriftenfunde aus dem Jemen und aus der Südosttürkei: Die Erstversion des Tashīl al-manāfiʿ fī ṭ-ṭibb wa-l-ḥikma*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. III,1 (1977), S. 661-668, S. 667, Anm. 31. Weitere Mss. sind darüber hinaus erwähnt bei Slane, M. de: *Bibliothèque Nationale - Département des manuscrits - catalogue des manuscrits arabes*, Paris 1883-1885, S. 537: Ms. 3020 (= Suppl. 1048); Ms. 3021 (= Suppl. 1049); Ms. 3029,3 (= Ancien fonds 1082), und bei Voorhoeve: *Codices*, S. 374: or. 2795.

<sup>260</sup> Abgesehen von dem in vorliegender Arbeit verwendeten Kairiner Druck 1367/1948 wurde die Schrift laut Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 662, erstmals gedruckt in Kairo 1304/1886; weitere Drucke nennen z. B. Ebied: *Bibliography*, S. 128, nr. 1861: Kairo: al-Maymūniyya 1887; Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 60, Anm. 213: Kairo 1313/1895, und Rahman: *Health*, S. 136, Anm. 27: Kairo 1383/1963.

Laut C. Brockelmann soll al-Azraq nach 815/1412 geschrieben haben<sup>261</sup>, doch deuten neuere Forschungsergebnisse darauf hin, daß er später zu datieren ist. Gemäß I. Perho ist er erst nach 890/1485 gestorben.<sup>262</sup> H. Daiber kommt in seiner rezeptionsgeschichtlichen Studie zum *Tashīl*<sup>263</sup> zu einem ähnlichen Ergebnis. Ihm zufolge muß al-Azraq Ende des 15./Anfang des 16. Jh. gelebt haben,<sup>264</sup> da er ein Schüler des jemenitischen Rechtsgelehrten Muḥammad Ibn Abī l-Ġayt al-Kamarānī (st. 857/1453) war.<sup>265</sup> Dies geht aus der Einleitung des *Tashīl* hervor, in der dieser ausdrücklich als "unser Lehrer" (*ṣayḥunā*)<sup>266</sup> bezeichnet wird. In diesem Zusammenhang nennt al-Azraq auch das *K. Šifā' al-asqām* (Die Heilung der Krankheiten), das al-Kamarānī über die Medizin geschrieben hat. Daiber vermutet ferner, al-Azraq habe - wie al-Kamarānī - sein Leben im Jemen verbracht, worauf seiner Meinung nach hindeutet, daß al-Azraq *Termini technici* verwende, die im Jemen gebräuchlich seien.<sup>267</sup>

Laut al-Azraq ist das *K. Šifā' al-asqām* eine der beiden Hauptquellen, auf denen seine Schrift basiert. An diesem Werk schätzt er die Ausführlichkeit der

---

<sup>261</sup> Siehe *GAL*<sup>2</sup> II nr. 6: S. 171-172 und *GAL S II* nr. 4b: S. 170.

<sup>262</sup> Siehe Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 60.

<sup>263</sup> Siehe Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 661-668. Daiber hat ein undatiertes, anonymes Manuskript, das nach dem Besitzereintrag vor 1184/1770 geschrieben wurde und das Daiber im Jemen erworben hat, kollationiert mit dem Kairiner Druck des *Tashīl* aus dem Jahr 1304/1886. Er kommt in seiner Untersuchung zu dem Schluß, daß die jemenitische Handschrift, die vom Kairiner Druck stark abweicht, "eine (...) unabhängige frühere, kürzere Bearbeitung ist (...)" (Ebd. S. 665). Diese sog. "Erstversion" soll al-Azraq zunächst für den Eigengebrauch angefertigt haben, während er später eine umfassendere Version erstellte, die offenbar für ein breiteres Publikum gedacht war. Diese liegt dem Druck zugrunde. Ein abschließendes Urteil über die Frage, ob in der jemenitischen Handschrift die "Erstversion" vorliegt, läßt sich unserer Ansicht nach jedoch erst fällen, wenn über die von Daiber gewählten Vorlagen hinaus auch alle anderen bekannten Handschriften in die Untersuchung miteinbezogen werden.

<sup>264</sup> Siehe Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 663.

<sup>265</sup> Zu dieser Person siehe al-Kaḥḥāla: *Muġam*, s. v. "Muḥammad al-Kamarānī", Bd. 11, c. 113b15-114a6; vgl. Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 60, Anm. 214. Laut Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 662 weist die Nisbe al-Kamarānī auf die Herkunft von den Kamarān-Inseln hin, die vor der jemenitischen Küste nördlich von Ḥudayda gelegen sind. Siehe hingegen die Lesart "al-Kirmānī" in *GAL S II* 15.4b, die Ullmann: *Die Medizin*, S. 188, übernimmt.

<sup>266</sup> Al-Azraq, S. 2,26.

<sup>267</sup> Siehe Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 663.

Darstellung, die Vielzahl an Themen sowie den systematischen Aufbau.<sup>268</sup> Allerdings seien dort viele Heilmittel empfohlen, die es in seiner Region nicht gebe. Diese werde er daher in seiner Schrift nicht nennen, ebenso wie solche, die seinen Zeitgenossen unbekannt seien.<sup>269</sup>

Die andere Hauptquelle ist das *K. ar-Rahma wal-hikma* (Das Buch der Gnade und der Weisheit) des jemenitischen Arztes ad-Dibrī / aṣ-Ṣ-b-rī<sup>270</sup> (Ibn) Maḥdī al-Muqri' (aṣ-Ṣanawbarī / aṣ-Ṣubunrī)<sup>271</sup> (st. 815/1412)<sup>272</sup>. Al-Azraq hebt die Verständlichkeit dieses Textes lobend hervor wie auch dessen Kürze, selbst wenn der Verfasser aus diesem Grunde auf die Darstellung einiger Krankheiten verzichtet habe.<sup>273</sup> Al-Azraq hält sich insbesondere an dieses Werk, wenn er auf Fragen der Pathologie und Therapie eingeht.<sup>274</sup> Den Inhalt der beiden genannten Schriften beabsichtigt al-Azraq so zusammenzufügen, daß "die Person, die sich über ein Heilmittel und über die Behandlung einer Krankheit unterrichten lassen will, das findet, was sich hierfür von den vielen einfach anzuwendenden und nützlichen Heilmitteln eignet (...)." <sup>275</sup> Ferner erläutert er ungewöhnliche Ausdrücke, die in seinen beiden Vorlagen verwendet werden, und ersetzt sie bisweilen durch gebräuchlichere.<sup>276</sup>

---

<sup>268</sup> Siehe al-Azraq, S. 2,28.

<sup>269</sup> Siehe ebd. S. 3,1-2 und S. 3,4; vgl. auch S. 3,14-16.

<sup>270</sup> So in dem hier verwendeten Druck, S. 2,27.

<sup>271</sup> Zu den Namensvarianten siehe Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 60, Anm. 212. Vgl. ferner Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 662. Ihm zufolge ist anstelle von aṣ-Ṣanawbarī o. ä. die Nisbe ad-Dibrī zu lesen, welche auf die Herkunft aus einem der Bezirke der jemenitischen Stadt Ṣan'ā' hinweist. Für einen jemenitischen Verfasser spricht zudem die Nisbe *al-Yamānī*, der Jemenite, wie auch der in einigen Handschriften zu findende Namenszusatz *al-Bawnī*, der darauf deutet, daß der Autor des *K. ar-Rahma* offenbar in der jemenitischen Stadt al-Bawn gelebt hat.

<sup>272</sup> Dieses Todesdatum ist angegeben bei Perho: *The Prophet's Medicine*, S. 60, und bei Aumer, D.: *Die arabischen Handschriften der K. Hof- Staatsbibliothek in Muenchen*, München 1866, S. 355: Ms. 807,2. Laut Ahlwardt: *Verzeichnis*, Bd. 5, c. 564a-565a: Ms. 6305 (= We. 1190) lebte der Verfasser um 810/1407.

<sup>273</sup> Siehe al-Azraq, S. 2,28-3,1.

<sup>274</sup> Siehe ebd. S. 3,14.

<sup>275</sup> Ebd. S. 3,4-6.

<sup>276</sup> Siehe ebd. S. 3,16-17.

Nach eigener Aussage greift er u. a.<sup>277</sup> auch auf die zur Gattung der "Medizin des Propheten" zählende Schrift *Luqaṭ* von Ibn al-Ġawzī sowie auf das medizinische Handbuch *Kāmil* von al-Maġūsī zurück. In den für die vorliegende Untersuchung relevanten Abschnitten ließ sich feststellen, daß er direkt oder über Mittelquellen den *Manṣūrī* und den *Hāwī* von ar-Rāzī, den *Qānūn* von Ibn Sīnā und das *K. al-Asbāb wal-ʿalāmāt* (Das Buch der Ursachen und der Symptome) von Naġīb ad-Dīn as-Samarqandī (st. 619/1222)<sup>278</sup> verwendet.

Al-Azraq verfolgt ausdrücklich das Ziel, ein Buch für den praktischen Gebrauch zu verfassen. Daher soll es bequem zu handhaben und vor allem leicht verständlich sein. Die Diskussion theologisch-rechtlicher Fragen spielt deshalb in seinem Text eine untergeordnete Rolle.

Der *Tashīl* gliedert sich in fünf Teile. Der erste gilt den Generalia der Medizin; die theoretischen Grundlagen stellt al-Azraq allerdings nur sehr oberflächlich dar.<sup>279</sup> Im zweiten nennt al-Azraq Nahrungs- und Heilmittel und gibt am Ende dieses Teils noch Empfehlungen zur Anwendung des Aderlasses und des Schröpfens.<sup>280</sup> Der dritte handelt von den Maßnahmen, die der Gesunderhaltung dienen. Doch werden bereits hier einige Krankheiten und ihre Behandlung dargestellt.<sup>281</sup> Der vierte Teil ist den Krankheiten gewidmet, die einzelne Teile des Körpers befallen. Sie sind - wie in medizinischen Handbüchern üblich - *a capite ad calcem* geordnet. Al-Azraq nennt zumeist auch Ursachen und Symptome der Krankheiten. Zur Behandlung werden nicht nur einfache Heilmittel empfohlen, sondern auch etliche Komposita, für deren Herstellung

---

<sup>277</sup> Siehe ebd. S. 3,18-19 zu seinen weiteren Quellen: 1. die kurze Abhandlung *K. Bur' as-sāʿa* des Arztes Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī, vgl. Ullmann: *Die Medizin*, S. 135; 2. das medizinische Lehrbuch *Maġmūʿ* (so angegeben bei al-Azraq, S. 3,18), bekannter unter dem Titel *at-Taḍkīra* von ʿIzz ad-Dīn Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Ṭarḥān as-Suwaydī (st. 690/1292), vgl. Ullmann: *Die Medizin*, S. 284-285, ferner ders.: *Die Taḍkīra des Ibn as-Suwaydī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie*. In: *Der Islam* 54 (1977), S. 33-65; 3. die *Risāla (aṣ-ṣihābiyya fī ṣ-ṣināʿa at-ṭibbiyya)* des Arztes Ġamāl ad-Dīn Mūḥammad al-Māridīnī, vgl. Daiber: *Neue Handschriftenfunde*, S. 665-666, Anm. 4.

<sup>278</sup> Zu Person und Schrift siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 170.

<sup>279</sup> Al-Azraq I, S. 4,1-9,20.

<sup>280</sup> Ebd. II, S. 9,21-55,19.

<sup>281</sup> Ebd. III, S. 55,20-90,15.

Rezepte angegeben sind.<sup>282</sup> Dies gilt ebenso für die im letzten Teil genannten Krankheiten, die den ganzen Körper in Mitleidenschaft ziehen. Am Ende des *Tashīl* finden sich mehrere Kapitel über die krankmachenden Wirkungen des Bösen Blicks, der Magie etc. und über die spirituellen Heilmethoden, durch die sich die Gläubigen sowohl vor solchen Gefahren als auch vor Krankheiten überhaupt schützen können. Hierzu gehören auch Empfehlungen zur Herstellung von Amuletten. Ein ganzes Kapitel befaßt sich mit Amuletten gegen eine schwere Geburt. Die Schrift schließt mit einem Lehrgedicht über die Heilkraft des Ingwers.<sup>283</sup>

Al-Azraq behandelt Fragen zur Zeugung und pränatalen Entwicklung des Menschen vornehmlich im vierten Teil des Buches, und zwar im Zusammenhang mit den Erkrankungen der Gebärmutter.<sup>284</sup> Erwähnenswert ist, daß er an dieser Stelle auch auf die postnatale Entwicklung des Menschen bis zum Erwachsenenalter eingeht. Im Mittelpunkt stehen hier die Regeln der Gesunderhaltung für das Kleinkind, das Kind, den jungen Menschen, den Menschen im reifen und den im Greisenalter. Im Zusammenhang mit dem Regimen für das Kind spricht al-Azraq - wenn auch nur am Rande - Fragen der Erziehung an. Im Anschluß daran gibt er eine Liste von Bezeichnungen des Menschen nach charakteristischen Merkmalen einzelner Entwicklungsstufen des Menschen bis zum Erwachsenenalter.

Für die vorliegende Arbeit sind zudem die im dritten Teil enthaltenen Kapitel zur Sexualhygiene relevant, da hier Aussagen gemacht werden, die nicht nur für den Koitus im allgemeinen, sondern auch für den Zeugungsakt im besonderen von Bedeutung sind.<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> Ebd. IV, S. 90,16-178,14.

<sup>283</sup> Ebd. V, S. 178,15-203,24.

<sup>284</sup> Ebd. IV, S. 140,5-151,19.

<sup>285</sup> Ebd. III, S. 70,28-75,31.

## C. SYSTEMATISCHER TEIL

## 1. Zur Herkunft der Zeugungsstoffe und den Zeugungsbeiträgen von Mann und Frau

Bereits in der Antike wurde die Herkunft des Samens und seine davon geprägte Beschaffenheit sowie die Zeugungsleistung von Mann und Frau diskutiert. Denn die Tatsache, daß aus einem homogen erscheinenden Zeugungsprodukt ein komplexer Organismus entstehen kann, bedurfte einer näheren Erläuterung. Ferner war wegen der offensichtlichen Ähnlichkeit des Kindes mit seinen Eltern zu erklären, wie die Übertragung individueller, von den Eltern stammender Merkmale auf das Kind vonstatten geht.<sup>286</sup>

Im Lauf der Zeit wurden verschiedene Samentheorien entworfen, die den beobachteten Verhältnissen immer besser gerecht zu werden suchten. Die bedeutendsten hiervon sind die Samenlehren der Hippokratiker, des Aristoteles und des Galen, die jeweils aufeinander Bezug nehmen und teilweise nebeneinander in die arabische Medizin eingeflossen sind, wo sie bisweilen weiter verarbeitet wurden. Auch die Verfasser der "Medizin des Propheten" greifen über arabische Mittelquellen teils direkt, teils indirekt auf diese drei Theorien zurück. Sie ziehen sie heran, um ihre religiöse Position zu untermauern, medizinische Sichtweisen, die mit islamischen Vorstellungen nicht zu vereinbaren sind, zu widerlegen oder aber, um ihre Schriften mit medizinischem Material zu ergänzen.

---

<sup>286</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 100.

## 1.1. Die antiken Samenlehren

### 1.1.1. Die pangenetisch-ambispermatische Lehre der Hippokratiker

Hauptquelle für die hippokratische Samenlehre ist die Schrift *De genitura*, die zusammen mit *De natura pueri*<sup>287</sup> unter dem Titel *K. al-Ağinna* (Buch der Embryonen)<sup>288</sup> ins Arabische übersetzt wurde. Ferner ist die hippokratische Schrift über die Umwelt, *De aere aquis locis*<sup>289</sup>, zu nennen, die im Arabischen unter dem Titel *K. al-Hawā' wal-mā' wal-masākin* bekannt wurde.<sup>290</sup>

Nach Ansicht der Hippokratiker produziert sowohl der Mann als auch die Frau einen Samen (ambispermatische Hypothese<sup>291</sup>), mit dem die beiden Geschlechter

---

<sup>287</sup> *De genitura* bildet mit den Kapiteln 1-11 den ersten Teil der insgesamt 31 Kapitel umfassenden Doppelschrift *De genitura / De natura pueri*. In vorliegender Arbeit wird jeweils der Einzeltitel der Doppelschrift angegeben: Hippokrates: *De genitura* 1-11: Bd. 7, S. 470-484 (Littré) = *Hippocrate: De la génération. De la nature de l'enfant. Texte établi et traduit par R. Joly*. In: *Hippocrate*, Bd. IX (= Collection des universités de France), Paris 1970 (Abk. Joly), S. 44-52 bzw. Hippokrates: *De natura pueri* 12-31: Bd. 7, S. 486-542 (Littré) = S. 53-83 (Joly).

<sup>288</sup> In der arabischen Fassung, die auch unter dem Titel *K. al-Ġanīn* bekannt war (siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 27), sind die beiden Teile zusammengefaßt und in drei Bücher gegliedert. *Kitāb al-Ajīna li-Buqrāt. Hippocrates: On Embryos (On the Sperm & On the Nature of the Child)*. Edited and translated with introduction, notes and glossary by M. C. Lyons and J. N. Mattock (= Arabic Technical and Scientific Texts, Bd. 7), Cambridge 1978 (Abk. *K. al-Ağinna*).

<sup>289</sup> Hippokrates: *De aere locis aquis*: Bd. 2, S. 12-93 (Littré) = *Hippocrates: Über die Umwelt*, hrsg. und übersetzt v. H. Diller (= Corpus Medicorum Graecorum I 1.2), Berlin 1970 (Abk. Diller).

<sup>290</sup> Diese Schrift kursierte auch unter dem Titel *K. al-Ahwiya wal-buldān*, siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 27. Von J. N. Mattock und M. C. Lyons wurde herausgegeben unter dem Titel *Kitāb Buqrāt fi'l-amrād al-bilādiyya. Hippocrates: On Endemic Diseases (Airs, Waters, Places)*. Edited and translated with introduction, notes and glossary (= Arabic Technical and Scientific Texts, Bd. 5), Cambridge 1969 (Abk. *K. al-Hawā'*).

<sup>291</sup> Der Terminus "ambispermatisch" geht zurück auf U. Weisser: *Die Harmonisierung antiker Zeugungstheorien im islamischen Kulturkreis und ihr Nachwirken im europäischen Mittelalter*. In: Zimmermann, A. u. Craemer-Ruegenberg, I. (Hrsgg.): *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (= Miscellanea Mediaevalia, Bd. 17), Berlin, New York 1985, S. 301-326, S. 317. Sie präzisiert hiermit den Terminus "ambospermatisch", der von P. M. M. Geurts stammt: *De erfelijckheid in de oudere grieksche wetenschap*, Diss. Nijmegen-



gleichwertig zur Zeugung beitragen (paritatische Zweisamenlehre<sup>292</sup>). Die Samenbildung wird durch die sexuelle Erregung ausgelöst; durch sie sondert sich aus allen Körperteilen Samen ab, der eine Art von repräsentativem Extrakt<sup>293</sup> des Körpers der Eltern darstellt (Pangenesi<sup>294</sup>). Dadurch wird ermöglicht, daß die daraus gebildeten Körperteile denen ähnlich werden, aus denen der Samen abgesondert wurde. Darüber hinaus enthält der so beschaffene Samen die Körperteile bereits vorgebildet (Präformation<sup>295</sup>).

In der bei den Hippokratikern vorherrschenden Pangenesi-Hypothese sind zudem Reste einer anderen Lehre zu finden, die auf die Vorsokratiker zurückgeht: die enkephalo-myelogene Samenlehre<sup>296</sup>. Ihr zufolge stammt der Samen aus dem Gehirn und aus dem Rückenmark. Die Hippokratiker integrierten diese Vorstellung insofern, als sie annahmen, von allen Körperteilen sei das Gehirn der wichtigste Samenproduzent, während das Rückenmark als Sammelstelle für den Zeugungsstoff diene, bevor dieser an die Reproduktionsorgane weitergeleitet werde.<sup>297</sup> Reflexe der enkephalo-myelogenen Samenlehre, die in ihrer ursprünglichen Form schon in der späteren antiken Wissenschaft nur mehr eine marginale Rolle spielte, lassen sich in der arabischen Medizin, etwa im *Qānūn* von Ibn Sīnā<sup>298</sup>, nachweisen.

---

Utrecht 1941 (= *Studia Graeca Noviomagensia*, Bd. 3), S. 17.

<sup>292</sup> Klauser, T. (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 1-, Stuttgart 1950- (Abk. RAC), s. v. "Embryologie", Bd. 4, A I, S. 1228-1241 (E. Lesky), S. 1230.

<sup>293</sup> Vgl. His, W.: *Die Theorien der geschlechtlichen Zeugung*. In: *Archiv für Anthropologie* 4 (1870), S. 198, nach Weisser: *Zeugung*, S. 104.

<sup>294</sup> Erst im 19. Jh. wurde dieser Begriff von C. Darwin eingeführt, der sich im wesentlichen auf die hippokratische Samenlehre stützte, um das Phänomen der Vererbung zu erklären; siehe Musallam: *Sex*, S. 43.

<sup>295</sup> RAC, s. v. "Embryologie", S. 1240; Weisser: *Zeugung*, S. 104.

<sup>296</sup> RAC, s. v. "Embryologie", S. 1228.

<sup>297</sup> Siehe hierzu Diepgen, P.: *Die Frauenheilkunde in der Alten Welt* (= Handbuch der Gynäkologie. Hrsg. v. W. Stoeckel, Bd. 12.1: *Geschichte der Frauenheilkunde I*), München 1937, S. 146; Weisser: *Zeugung*, S. 101.

<sup>298</sup> Siehe S. 87.

### 1.1.2. Die hämato-arrhenospermatische Lehre des Aristoteles

Die für das Problem des Samens wichtigste Schrift des Aristoteles ist *De generatione animalium*<sup>299</sup>, die als ein Spätwerk gilt und "nach den Worten INGEMAR DÜRINGS 'gewissermassen eine Synthese seines Weltbildes'"<sup>300</sup> bildet. Bereits in der Spätantike wurde *De generatione animalium* mit den anderen beiden großen biologischen Schriften des Aristoteles, *De historia animalium* und *De partibus animalium*, zu einer einzigen Schrift zusammengefaßt, die dann im Arabischen unter dem Titel *K. al-Hayawān* (Buch der Tiere)<sup>301</sup> tradiert wurde.

Für die Samenlehre des Aristoteles sind zwei aufeinander aufbauende Hypothesen charakteristisch, die als Reaktion auf die pangenetisch-präformistische Lehre der Hippokratiker zu verstehen sind: Zum einen betrachtet er den Samen als "ein Endprodukt im Assimilationsprozeß des Blutes"<sup>302</sup>; Blut ist also der Ausgangsstoff für die Samenbildung (hämatogene Samenlehre<sup>303</sup>). Zum anderen steuert nach ihm nur der Mann Samen zur Fortpflanzung bei, nicht aber die Frau; ihr Zeugungsbeitrag ist das Menstrualblut (arrhenospermatische Lehre<sup>304</sup>).

Aristoteles geht davon aus, daß die vom Körper aufgenommenen Speisen im Verdauungstrakt verschiedene Kochungsvorgänge durchlaufen, bis sie schließlich in Blut umgewandelt werden, das den Körperteilen als Nahrung dient. Das Blut ist der Teil der Nahrung, der am besten durchgekocht ist, und kann daher unmittelbar vom Körper verwendet werden. Die einzelnen Körperteile nehmen aus diesem Blut, das über die Blutgefäße im ganzen Körper verteilt wird, jeweils nur den Bestandteil als Nahrung auf, der ihnen am ähnlichsten ist und der sich

---

<sup>299</sup> *Aristotle: Generation of Animals*. With an English translation by A. L. Peck (= The Loeb Classical Library; 366), London, Cambridge/Mass. 1963 (Abk. GA).

<sup>300</sup> Weisser: *Zeugung*, S. 44.

<sup>301</sup> Siehe hierzu ebd. S. 44-45.

<sup>302</sup> RAC, s. v. "Embryologie", S. 1228.

<sup>303</sup> Ebd.

<sup>304</sup> Der Terminus geht zurück auf P. M. M. Geurts: *De erfelijkheid*, S. 17.

daher leicht an sie assimilieren kann.<sup>305</sup> Die Körperteile verbrauchen aber nicht das gesamte Nahrungsblut. Aus dem verbleibenden Rest wird durch eine weitere Kochung Samen gebildet; Aristoteles nennt ihn deshalb "ein Perittoma, einen Überschuß der brauchbarsten Nahrung"<sup>306</sup>. Da diese Perittoma, ebenso wie das von den Körperteilen aufgenommene Blut, die 'organspezifischen Anlagen' in sich trägt, vermag der Samen im neuen Lebewesen die entsprechenden Körperteile auszubilden.<sup>307</sup> Die Fortpflanzung erfolgt somit analog zur Ernährung des Organismus; er ist die Fortsetzung des Ernährungsprozesses auf einer höheren Stufe, der nicht dem Überleben des Individuums, sondern dem der Art dient.

Während für die Hippokratiker die Erklärung der Ähnlichkeit des Kindes mit seinen Eltern der Ausgangspunkt ihrer pangenetischen Samenlehre ist, ist für Aristoteles die Frage zentral, nach welchem Modus sich die Leibesfrucht aus dem ungeformten Samen entwickelt.<sup>308</sup> Aristoteles akzeptiert die Präformationshypothese der Hippokratiker nicht, wonach die Körperteile des neuen Individuums im Samen bereits vorgebildet seien. Er vertritt vielmehr eine epigenetische Auffassung, nach der sich die Körperteile aus dem Samen während der pränatalen Entwicklung erst nach und nach herausbilden.

Zur Erklärung des epigenetischen Prozesses ist für Aristoteles entscheidend, was der Mann und was die Frau zur Reproduktion beisteuern und welche Funktionen ihre Beiträge bei der Fortpflanzung haben. In seiner Zeugungsbiologie geht Aristoteles u. a. von seiner allgemeinen naturphilosophischen Prämisse der Antithese von Form und Stoff aus, nach der die Einzeldinge dadurch gebildet werden, daß die aktive, den Stoff bewegende Form dem passiven Stoff die Form aufprägt. Entsprechend dieser Dichotomie gilt ihm der Mann bei der Reproduktion als Träger des aktiven, den Stoff gestaltenden Prinzips, die Frau dagegen als Trägerin des passiven, Gestaltung empfangenden Prinzips. Aristoteles begründet diesen Geschlechterdualismus damit, daß das Männliche

---

<sup>305</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 109-110; Musallam: *Sex*, S. 43.

<sup>306</sup> Weisser: *Zeugung*, S. 110.

<sup>307</sup> Siehe Balme, D. M.: "Ἀνθρώπος ἄνθρωπον γεννᾷ: *Human is Generated by Human*. In: Dunston, G. R. (Hrsg.): *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, S. 20-31, S. 21.

<sup>308</sup> Siehe Musallam: *Sex*, S. 44.

dem Bestreben der Natur entsprechend durch seine Fähigkeit, über Bewegungsimpulse Form zu verleihen, die Art (= Gestalt, Form) dauerhaft erhält, während das Weibliche hierzu nicht fähig ist. Aristoteles suchte damit die zu seiner Zeit gängige Auffassung zu beweisen, nach der der Mann der Frau biologisch überlegen sei.<sup>309</sup>

Den Dualismus der Funktionen der Geschlechter bei der Fortpflanzung führt Aristoteles darauf zurück, daß der Mann aufgrund seiner warmen Konstitution bei der Kochung des überschüssigen Blutes Samen produziert, während die Frau physiologisch dazu nicht in der Lage ist, da ihre Konstitution kälter ist. Sie kann den Rohstoff des Samens nicht ausreichend kochen, weil der Kochungsvorgang bei ihr wegen Wärmemangels vorzeitig beendet wird. Die Frau steuert daher keinen echten Samen, sondern lediglich einen samenähnlichen Stoff zur Zeugung bei, der aus nicht gar gekochtem Blut besteht und in Form des Menstrualblutes, der Katamenien, auftritt.<sup>310</sup> Darüber hinaus kennt Aristoteles jedoch einen sogenannten 'weiblichen Samen', den er als eine Art 'Wollustsekret' charakterisiert, das aus der Vagina ausgeschieden werde und folglich keinen unmittelbaren Beitrag zur Fortpflanzung leiste, sondern lediglich zur Steigerung der sexuellen Lust der Frau diene.<sup>311</sup>

Nach Aristoteles leisten die beiden Geschlechter zwar einen analogen Beitrag zur Zeugung, weil der Samen des Mannes ebenso wie die Katamenien der Frau aus Blut gebildet werden, aber keinen gleichartigen Beitrag: Während die Katamenien den Stoff zur Zeugung liefern, aus sich heraus aber keine Keimesentwicklung in Gang bringen können, vermag der aktive männliche Samen durch die ihm innewohnende Kraft der Bewegung den Impuls zur Keimesentwicklung zu geben.<sup>312</sup> Dabei agiert der Samen des Mannes nicht nur rein kinetisch-dynamisch, sondern ist der Organisator der Embryonalentwicklung schlechthin.

---

<sup>309</sup> Zur aristotelischen Zeugungs- und Vererbungslehre siehe Bien, C. G.: *Der "Bruch" in Aristoteles' Darstellung des Zeugungsbeitrags von Mann und Frau. Oder: Muß, wer a sagt, immer auch b sagen?* In: *Medizinhistorisches Journal* 33 (1998), S. 3-17.

<sup>310</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 118; Balme: *ἄνθρωπος*, S. 21-23.

<sup>311</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 149; dies.: *Die Harmonisierung*, S. 321. Zum Problem des 'weiblichen Samens' in aristotelischen Schriften siehe Gerlach, W.: *Das Problem des 'weiblichen Samens' in der antiken und mittelalterlichen Medizin*. In: *Sudhoffs Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 30,4-5 (1937/38), S. 177-93, S. 182-185.

<sup>312</sup> Siehe Bien: *Der "Bruch"*, S. 9.

Denn nach aristotelischer Vorstellung liegt der eigentliche Zeugungsbeitrag des Mannes im feinmateriellen Pneuma, das im Samen enthalten ist und das zurückbleibt, wenn sich infolge der dem Samen eigenen Bewegung dessen flüssiger Anteil im Uterus der Frau verflüchtigt hat. Das Pneuma wiederum dient als Träger der immateriellen Seelenkraft, die für die Ausbildung des Keimlings zu einem Individuum verantwortlich ist. Es ist somit nicht nur einem Katalysator vergleichbar, der einen Prozeß auslöst und in Gang hält, vielmehr hat es auch die Aufgabe, über eine Kettenreaktion von formgebenden Bewegungsimpulsen für die epigenetische Entwicklung des Keimlings zu sorgen.<sup>313</sup> Aristoteles vergleicht die immaterielle Wirkung des Samens des Mannes auf das Menstrualblut der Frau mit dem Vorgang der Käsebildung, bei der das Lab durch eine ihm innewohnende Kraft die Milch zum Gären und Stocken bringt.<sup>314</sup>

Hinsichtlich der 'Vererbung' weiblicher Merkmale kann Aristoteles jedoch seine Hypothese vom Dualismus der Funktionen der Geschlechter bei der Fortpflanzung, wonach die Katamenien lediglich das stoffliche Substrat der Zeugung darstellen, während der Samen des Mannes impuls- und formgebend auf diese wirke, nicht konsequent anwenden, da das Kind nach dieser Vorstellung immer dem Vater ähneln müßte. Um die Ähnlichkeit mit seiner Mutter und die Herausbildung des weiblichen Geschlechts erklären zu können, spricht Aristoteles den Katamenien der Frau ebenfalls eigene Bewegungsimpulse zu. Diese sind aber nicht, wie im Samen des Mannes aktuell, sondern nur potentiell vorhanden; sie bedürfen also dessen Bewegungsanstoß, um formbildende Wirkung entfalten zu können.<sup>315</sup>

In ihrer ursprünglichen Radikalität konnte sich die arrhenospermatische Lehre zwar nicht halten, aber Aristoteles hatte mittels einer speziellen Terminologie Gedanken formuliert, die die Samenlehre Galens merklich prägten. Da sich die gesamte nachfolgende Medizin an Galen orientierte, lebten dort aristotelische Vorstellungen über die Zeugungslehre in galenischem Gewand fort. Besondere

---

<sup>313</sup> Siehe Musallam: *Sex*, S. 45; Balme: *Ἀνθρῶπος*, S. 23-24; Bien: *Der "Bruch"*, S. 11-12.

<sup>314</sup> Siehe Balss, H.: *Die Zeugungslehre und Embryologie in der Antike. Eine Übersicht*. In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 5 (1936), S. 1-82, S. 39; RAC, s. v. "Embryologie", S. 1231.

<sup>315</sup> Siehe Balme: *Ἀνθρῶπος*, S. 27-28; Bien: *Der "Bruch"*, S. 12-15.

Beachtung fand Aristoteles jedoch bei den arabischen Iatrosophisten Ibn Sīnā im Osten und dem Cordobaner Ibn Rušd (lat. Averroes), die beide für das Abendland von erheblicher Bedeutung waren. So hat Aristoteles bis in die Neuzeit hinein die in Ost und West geführte Diskussion um die Reproduktionsleistung der Geschlechter nachhaltig beeinflusst.

### 1.1.3. Die hämato-ambispermatische Lehre Galens

Galen erörtert die Frage nach der Herkunft und Wirkungsweise des Samens sowie der Zeugungsleistung von Mann und Frau insbesondere in seiner Schrift *De semine*<sup>316</sup>, die in einer arabischen Übersetzung von Hunayn Ibn Ishāq unter dem Titel *K. al-Maniy* (Über den Samen) vorliegt.<sup>317</sup> In dieser Schrift setzt sich Galen mit der von Aristoteles in *De generatione animalium* dargestellten Reproduktionslehre auseinander, die für die Vorstellungen vom Fortpflanzungsvorgang bis in die galenische Zeit hinein maßgeblich waren.<sup>318</sup> Auch Galen konnte sich diesem Einfluß nicht entziehen, und als Philosoph wollte er dies wohl auch nicht, da Aristoteles eine auf einem philosophischen Fundament stehende Reproduktionslehre formuliert hatte, hinter der die hippokratischen Erklärungsansätze in theoretischer Hinsicht weit zurückblieben. Galen ließ sich von Aristoteles anregen, ohne jedoch dessen Konzeption unreflektiert zu übernehmen. Vielmehr zeigte er tatsächliche oder vermeintliche Inkonsistenzen der aristotelischen Fortpflanzungstheorie auf und suchte sie durch Modifikationen in seiner Lehre zu vermeiden. Hinzu kam, daß neuere anatomische Kenntnisse, die in dem vergangenen halben Jahrtausend gewonnen

---

<sup>316</sup> Galen: *De semine*: Bd. 4, S. 512-651 (Kühn) = *On semen*. Edition, translation and commentary by P. De Lacy (= *Corpus Medicorum Graecorum V 3,1*) Berlin 1992 (Abk. De Lacy).

<sup>317</sup> Siehe Ullmann: *Die Medizin*, S. 41. I. Cassels fertigte eine bisher unveröffentlichte Teiledition des Werks unter dem Titel *K. Ġālīnūs fī l-manīy an*; eine Kopie davon stellte uns freundlicherweise U. Weisser zur Verfügung (Abk. *K. al-Maniy*).

<sup>318</sup> Siehe Kollesch, J.: *Galens Auseinandersetzung mit der aristotelischen Samenlehre*. In: Wiesner, J. (Hrsg.): *Aristoteles. Werk und Wirkung*, 2 Bde., Berlin, New York 1987, Bd. 2, S. 17-26, S. 21-22.

worden waren, eine Überarbeitung aristotelischer Annahmen erforderlich machten.

Grundsätzlich stimmte Galen mit Aristoteles in der hämatogenen Samenlehre und der sich daraus ergebenden epigenetischen Theorie der Keimesentwicklung überein. Hinsichtlich der Frage, ob der Mann und die Frau einen Samen zur Reproduktion beisteuern, bekämpfte er jedoch die Ein-Samen-Lehre des Aristoteles und folgte in diesem Punkt den Hippokratikern. Letztlich kann Galens Hypothese über die Zeugungsstoffe als ambispermatisch modifizierte hämatogene Samenlehre bezeichnet werden.

Entscheidend für Galens Samenlehre war die zu Zeiten der Hippokratiker und des Aristoteles noch unbekannte Tatsache, daß nicht nur der Mann, sondern auch die Frau Keimdrüsen besitzt. Der alexandrinische Arzt Herophilus (etwa 330/320-260/250 v. Chr.<sup>319</sup>), auf den wohl die erste Beschreibung dieser Organe zurückgeht, stützte sich bei der Erforschung des weiblichen Genitalbereichs zwar auf anatomische Beobachtungen, bei deren Interpretation aber ließ er sich von der Annahme leiten, die weiblichen Geschlechtsorgane seien analog zu den männlichen gebaut und produzierten daher ebenfalls Samen.<sup>320</sup> Entsprechend den beim Mann vorhandenen Samengängen mündeten die der Frau in den Hals der Harnröhre. Folglich ist das Sperma der Frau seiner Ansicht nach für die Fortpflanzung ohne Bedeutung, da es wie beim Mann ausgestoßen werde.<sup>321</sup>

Noch vor der Zeit Galens wurde Herophilus Hypothese vom Verlauf der Samengänge der Frau verworfen. Neuere anatomische Beobachtungen - wahrscheinlich an Wiederkäuern - hatten ergeben, daß sie nicht in den Harnblasenhals, sondern in die Uterushörner mündeten. Dieses Ergebnis wurde auf die Frau übertragen.<sup>322</sup> Damit war der Weg für die auf anatomischen

---

<sup>319</sup> Zur Problematik der Lebensdaten siehe Staden, H. von: *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Edition, translation and essays, Cambridge etc. 1989, S. 43-50.

<sup>320</sup> Siehe Kollesch: *Galens Auseinandersetzung*, S. 17-18.

<sup>321</sup> Siehe von Staden: *Herophilus*, S. 167-169; Nickel, D.: *Untersuchungen zur Embryologie Galens* (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 27), Berlin 1989, S. 41.

<sup>322</sup> Abgesehen von der Angabe, daß die Samengänge mit den Keimdrüsen verwachsen seien, entspricht Galens Beschreibung des Tubenverlaufs dem bei Wiederkäuern, so D. Nickel in seinem Kommentar zu *Galen: Über die Anatomie der Gebärmutter (De uteri dissectione)*, hrsg., übersetzt und erläutert (= Corpus Medicorum Graecorum V 2,1), Berlin

Kenntnissen beruhende Hypothese bereitet, der Samen der Frau sei zumindest prinzipiell ebenso für die Reproduktion von Nutzen wie der des Mannes.

In seiner Jugendschrift *De uteri dissectione* stellte Galen diesen anatomischen Befund dar<sup>323</sup> und ging auch in seiner später in *De semine* formulierten Samenlehre davon aus. Dabei stützte er sich zudem auf eigene anatomische Studien, die er bis dahin an verschiedenen Säugetierarten gemacht hatte, und die ihn zu der Annahme führten, daß sich auch eine Samenflüssigkeit in den Tuben der Frau nachweisen lasse.<sup>324</sup>

Die männlichen Hoden, denen Aristoteles offenbar nur Hilfsfunktionen bei der Samenbildung, aber keine direkte Beteiligung an ihr zuspricht<sup>325</sup>, sieht Galen als die Hauptbildungsstätten des Zeugungsstoffes an. Ihm zufolge läuft die Samenbildung in zwei direkt aufeinanderfolgenden Etappen ab: Zunächst in den Hodenvenen und -arterien, insbesondere in dem Abschnitt, in welchem sich diese Blutgefäße umeinanderwinden sollen<sup>326</sup>, bevor sie in die Hoden münden. Hier wird das von der Ernährung der Körperteile übriggebliebene Blut in eine weißliche Samenvorstufe umgewandelt. Daraufhin gelangt dieses vorgekochte Blut in die Hoden, wo es solange gekocht wird, bis reifer Samen entsteht. Die Umwandlung des Nahrungsperrittomas in eine weißliche Substanz ist dabei nur möglich, weil die stoffliche Beschaffenheit der samenbereitenden Organe der des Spermas ähnlich ist. Die Samenbildung stellt sich nämlich als Assimilierungsvorgang dar und ist somit dem Ernährungsprozeß vergleichbar, bei dem sich die einzelnen Körperteile nur von einem ganz spezifischem, ihnen

---

1971 (Abk. Nickel), S. 70-71.

<sup>323</sup> Laut J. Kollesch vertritt E. Lesky in: *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl., Nr. 19), Mainz 1951, S. 178, die Ansicht, Galen habe sich gerühmt, diese Beobachtung selbst als erster gemacht zu haben. Kollesch hingegen sieht zu dieser Annahme keinen Grund. Siehe hierzu Kollesch: *Galens Auseinandersetzung*, S. 19.

<sup>324</sup> Vgl. ebd.; Weisser: *Zeugung*, S. 123.

<sup>325</sup> Siehe Balss: *Die Zeugungslehre*, S. 10-11; Weisser: *Zeugung*, S. 92 und 112.

<sup>326</sup> Dieser Abschnitt wird heute als *Plexus pampiniformis* bezeichnet und meint das Venengeflecht um den Samenstrang. Siehe hierzu Feneis, H.: *Anatomisches Bildwörterbuch der internationalen Nomenklatur*, 4. überarbeitete Auflage, Stuttgart 1974, c. 236b, Abb. C, S. 237; Goertler, K. (Hrsg.): *Lehrbuch der Anatomie des Menschen*, München, Berlin 1960, S. 510.



ähnlichen Teil des Blutes ernähren können.<sup>327</sup>

Entsprechend der Fähigkeit der männlichen Testes, Sperma zu bilden, nimmt Galen an, die weiblichen 'Hoden', wie er die Ovarien in Anlehnung an Herophilus nennt<sup>328</sup>, seien dazu ebenso imstande. In diesem ambispermatischen Ansatz stimmt Galen zwar mit den Hippokratikern überein, nicht aber in der Bewertung der beiden Zeugungsbeiträge, die er nicht für vollkommen gleichwertig hält. Stattdessen nähert er sich hier der dualistischen Position des Aristoteles an. Allerdings ist er im Gegensatz zu diesem der Auffassung, die aristotelischen Prinzipien Form und Stoff seien im Samen beider Geschlechter enthalten und gingen bei der Bildung des Embryos von beiden Seiten in diesen ein. Das Verhältnis der beiden Prinzipien zueinander aber ist bei Mann und Frau verschieden: Während im männlichen Samen das formgebende Element dominiert, überwiegt im weiblichen das des Stoffes. Damit ist deutlich: Der Frau wird zwar Zeugungskraft zugestanden, diese wird aber geringer veranschlagt als die des Mannes.<sup>329</sup> Die Differenzen, die Aristoteles für die Zeugungsleistung von Mann und Frau angenommen hatte, stellte Galen somit nicht prinzipiell in Frage. Galens Anliegen war nach J. Kollesch vielmehr "die auf der dualistischen Geschlechtsauffassung basierende Samentheorie des Aristoteles mit der Zweisamenlehre zu verbinden und auf diese Weise zu aktualisieren".<sup>330</sup>

Wie Aristoteles führt Galen den Dualismus zwischen männlichem und weiblichem Reproduktionsbeitrag auf die kältere Konstitution der Frau zurück und nimmt an, daß der Zeugungsstoff der Frau wegen fehlender Wärme weniger lang gekocht und daher nicht so reif ist wie der des Mannes. Zudem wird nach seiner Auffassung nur ein geringer Teil des für die Samenbereitung zur Verfügung stehenden Blutes bei der Frau in Sperma umgewandelt, was den Quantitätsunterschied zwischen männlichem und weiblichem Samen erklärt. Den anderen, weniger gut durchgearbeiteten Teil des Blutes steuert die Frau in Form der Katamenien zur Fortpflanzung bei.

---

<sup>327</sup> Zum Vorgang der Spermatogenese siehe Weisser: *Zeugung*, S. 92-93 und 112-113.

<sup>328</sup> Siehe ebd. S. 93.

<sup>329</sup> Zu den ambivalenten Aussagen Galens bezüglich der Frage nach der Zeugungsfähigkeit des weiblichen Samens siehe Nickel: *Untersuchungen*, S. 44.

<sup>330</sup> Kollesch: *Galens Auseinandersetzung*, S. 25.

Für Galen war es unbestritten, daß sowohl der weibliche Samen als auch das Menstrualblut als Zeugungsstoffe zu betrachten sind. Diese haben jedoch verschiedene Aufgaben: Während der weibliche Samen im Frühstadium der embryonalen Entwicklung dafür zuständig ist, das heute als Allantois bezeichnete fetale Anhangsorgan<sup>331</sup> zu bilden und das männliche Sperma zu ernähren, dient das Menstrualblut sowohl als Nahrung für die Leibesfrucht als auch als Lieferant des Stoffes für die Bildung der hämatogenen, d. h. der aus roter Substanz bestehenden Körperteile (z. B. Fleisch).<sup>332</sup> Mit anderen Worten, Galen schränkt die Funktion des weiblichen Samens bei der Fortpflanzung zugunsten des Menstrualblutes soweit wie möglich ein. Er spricht jedoch in seinen Schriften an verschiedenen Stellen in Bezug auf den weiblichen Zeugungsbeitrag je nach Kontext das eine Mal von Samen, das andere Mal von Menstrualblut.<sup>333</sup> Darüber hinaus verwendet Galen den Begriff 'Samen' häufig undifferenziert, so daß aus dem jeweiligen Textzusammenhang erschlossen werden muß, ob das Samengemisch beider Geschlechter oder aber nur der männliche Samen gemeint ist. Als Faustregel gilt offenbar, daß Galen den Terminus im ambispermatischen Sinn gebraucht, wenn er in Anlehnung an die Hippokratiker etwa über die 'Vererbung' von individuellen Merkmalen der Eltern auf das Kind spricht; referiert Galen aber in Polemik gegen Aristoteles dessen Anschauungen, meint er den männlichen Samen, da dieser ja keinen weiblichen Samen annahm.<sup>334</sup>

Galens medizinisches Werk hatte auf die arabische Medizin einen so großen Einfluß, daß sich nahezu alle arabischen Ärzte in ihren Darstellungen der Fortpflanzungsvorgänge an Galen orientierten. Die hämatogene Hypothese vom Blut als Ausgangsstoff für die Bildung von Sperma wurde generell akzeptiert, und zwar auch von den Autoren, die in embryologischen Fragen eher der pangenetisch-präformistischen Samenlehre folgten.<sup>335</sup> Ferner teilten sie

---

<sup>331</sup> Siehe Nickel: *Untersuchungen*, S. 46. Zur Identifizierung dieses Hautgebildes siehe ders. in seinem Kommentar zu *De uteri dissectione*, S. 92-93.

<sup>332</sup> Siehe Kollesch: *Galens Auseinandersetzung*, S. 23.

<sup>333</sup> Siehe ebd. S. 26.

<sup>334</sup> Vgl. Nickel: *Untersuchungen*, S. 30; Kollesch: *Galens Auseinandersetzung*, S. 26.

<sup>335</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 109.

übereinstimmend Galens Auffassung, daß die Frau Samen produziere, da die anatomischen Beweise, die er angeführt hatte, in einer für sie unwiderlegbaren Eindeutigkeit dafür sprachen. Keinen Konsens gibt es dagegen in der Bewertung der Rolle des weiblichen Zeugungsstoffs. Im wesentlichen lassen sich bei den arabischen Medizinern vier Strömungen unterscheiden: Zu den Anhängern der paritätischen Hypothese der Hippokratiker zählen aṭ-Ṭabarī und al-Baladī. Der Auffassung Galens folgen ar-Rāzī und al-Mağūsī. Ibn Sīnā, der die Ansichten des Aristoteles im Rahmen der galenistischen Medizin stärker in den Vordergrund rückt und damit eine Aristotelisierung der galenischen Positionen einleitet, vertritt einen gemäßigt dualistischen Standpunkt im Vergleich zu Ibn Rušd, der dem weiblichen Samen jeglichen Nutzen abspricht.

## 1.2. Die Rezeption antiker Lehren in den Schriften über die "Medizin des Propheten"

In den vorliegenden Schriften zur "Medizin des Propheten" gehen die Verfasser auf Fragen zur Herkunft bzw. Sammelstelle und Bildung des Samens sowie zu den Zeugungsbeiträgen der Geschlechter verschiedentlich ein. Wollten sie diese Themen im Detail behandeln, mußten sie, da ihre religiösen Quellen in dieser Hinsicht wenig aussagekräftig sind, auf säkulares medizinisches Wissen zurückgreifen. Bevor aber geklärt werden kann, inwieweit unsere Verfasser auf diese Themen überhaupt eingehen und wie sie sie in ihre Texte einbetten, ist zu erläutern, welche religiösen Vorgaben für die Übernahme profaner Kenntnisse bestanden.

### 1.2.1. Die ambispermatische Deutung des koranischen Begriffspaares *ṣulb* und *tarā'ib*

Herkunft und Bildung des Samens mittels religiöser Quellen zu beschreiben war offenbar nicht das zentrale Anliegen dieser Autoren. Ihr Hauptinteresse richtete sich vielmehr darauf zu beweisen, sowohl der Mann wie auch die Frau steuerten einen Samen zur Fortpflanzung bei. Zahlreiche Belege in den religiösen Quellen sprechen für diese Auffassung. Allerdings finden sich dort auch Angaben, deren Wortsinn zweifelhaft ist und die daher unter den Gelehrten Diskussionen um die Zeugungsleistung der beiden Geschlechter hervorriefen. Dies gilt insbesondere für den Begriff *tarā'ib* (Brustkorb?<sup>336</sup>), der im Koran in Verbindung mit *ṣulb* (Lenden) erwähnt wird. Zu diesem Begriffspaar, das zwei bestimmte Stellen des menschlichen Körpers bezeichnet, aus denen das "Wasser" (*mā'*), d. h. der Samen herausfließen soll, heißt es in den Versen 5-7 der 86. Sure:

"5 Der Mensch möge doch bedenken (...), aus was (für einem Stoff) er erschaffen ist! 6 Er ist aus hervorquellendem Wasser (d. h. aus Sperma) geschaffen, 7 das zwischen Lende (*ṣulb*) und Brustkorb (?) (*tarā'ib*) herauskommt."

---

<sup>336</sup> Zur Problematik der Bedeutung des Begriffs siehe S. 77.

Auf den ersten Blick scheinen die beiden Begriffe *ṣulb* und *tarā'ib* auf die Herkunft des Samens hinzudeuten. Aber weder Ibn Qayyim<sup>337</sup> noch as-Surramarrī<sup>338</sup>, die beide diese Verse zitieren, interpretieren sie in diesem Sinn. Da die Funktion dieser Körperteile von ihnen nicht näher erläutert wird, bleibt offen, ob sie als samenproduzierende Organe aufzufassen sind, oder ob sie als Sammelstelle für den Zeugungsstoff dienen, der andernorts gebildet wird. Statt dessen verwenden sie diese Koranverse als Beleg für ihre Auffassung, daß sowohl der Mann als auch die Frau Samen zur Fortpflanzung beitragen, und beziehen dementsprechend *ṣulb* auf den Mann und *tarā'ib* auf die Frau. Daß sie diese Interpretation wählen, ist sicherlich auf die zahlreichen Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten zurückzuführen, in denen Mann und Frau gleichermaßen Samen zugesprochen wird.<sup>339</sup> Alle unsere Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" führen solche Traditionen in verschiedenen Zusammenhängen an, was anzeigt, daß die Annahme von zwei Samen für ihre Darstellung embryologischer Fragen grundlegend war.

Warum aber sahen sich as-Surramarrī und Ibn Qayyim veranlaßt zu betonen, daß das Begriffspaar in K:86:7 auf diese Vorstellung Bezug nimmt? Ibn Qayyim gibt hierfür einen konkreten Grund an. Er zitiert diese Koranverse als Argument gegen die Ansicht gewisser Naturphilosophen (*tibā'ūn*), die behaupteten, der Mensch entstehe nur aus dem Samen des Mannes<sup>340</sup>, und bezieht damit wohl Position gegen die arrhenospermatische Lehre von Aristoteles und seiner Anhänger. Soll die Koranstelle als Beleg dafür dienen, daß Mann wie Frau im Sinne der ambispermatischen Hypothese der Hippokratiker und Galens Samen zur Reproduktion beisteuern, können nicht beide Begriffe den Mann betreffen. Daher wird *ṣulb* auf den Mann bezogen, während der Terminus *tarā'ib* der Frau zugeordnet wird. Dies läßt sich aus Ibn Qayyims Erörterung zu den *tarā'ib*

---

<sup>337</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa* I, S. 237,3-4.

<sup>338</sup> As-Surramarrī I, fol. 8<sup>b</sup>21.

<sup>339</sup> Beispiele hierzu siehe Wensinck: *Concordance*, Bd. 6, S. 278,39-42 und S. 319,22-25. Daß Mann und Frau Samen zur Zeugung beitragen wird bereits in Vers 2 der 76. Sure des Koran angedeutet: "Wir haben den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch (von Sperma) geschaffen (...)." As-Surramarrī beruft sich in: I, fol. 7<sup>b</sup>13-14 und 8<sup>b</sup>10 auf diesen Vers.

<sup>340</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa* I, S. 237,1-3.

ersehen, in der er behauptet, alle Lexikographen (*ahl al-luġa*) verstünden übereinstimmend darunter die Stelle, auf der die Halskette oder der Schmuck der Frau liege, und dies sagten aufgrund entsprechender Überlieferungen auch nahezu alle Koranexegeten (*ahl at-tafsīr*).<sup>341</sup> Ibn Qayyim erweckt hier den Anschein, der Wortsinn einschließlich der geschlechtsspezifischen Zuordnung der *tarā'ib* stehe fest und sei daher unter den Lexikographen und - von wenigen Ausnahmen abgesehen - auch unter den Koranexegeten unumstritten. Dieser Eindruck trägt allerdings, hatten doch diese Gelehrten bisweilen ganze Listen von Synonymen und Erklärungen zu den *tarā'ib* erstellt, um dem Bedeutungsspektrum des Begriffs gerecht zu werden. So finden sich in ihren Aufstellungen Bedeutungen, die die *tarā'ib* mit dem Brustkorb als ganzen gleichsetzen oder aber mit einzelnen Teilen von ihm (z. B. die Stelle zwischen oder über den Brüsten, die vier Rippenpaare). Darüber hinaus können unter den *tarā'ib* aber z. B. auch die Arme, Beine und Augen verstanden werden.<sup>342</sup> Die Bandbreite des möglichen Wortsinns der *tarā'ib*, welche die Koranexegeten und Lexikographen präsentieren, veranschaulicht, daß es offenbar keinen Konsens über die 'richtige' Bedeutung gegeben hat. Dies gilt offenbar auch für die Frage, ob der Terminus *tarā'ib* grundsätzlich nur der Frau zuzuordnen ist, da die Bedeutungsvarianten zu den *tarā'ib* in etlichen Fällen geschlechtsneutral aufgefaßt werden können oder aber auf den Mann<sup>343</sup> bezogen sind.

Wenn Ibn Qayyim also von der Übereinstimmung der Koranexegeten und Lexikographen hinsichtlich der *tarā'ib* als der Stelle, auf der die Halskette oder der Schmuck der Frau liegt, spricht, so lassen sich hierfür zwei Gründe anführen: Zum einen wird diese Interpretation in der Tat durchgängig von allen Exegeten

---

<sup>341</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa* I, S. 237,5-11. Zur Auffassung der Lexikographen siehe auch Lane, W.: *An Arabic-English Lexicon*. Book I. - Part 1-7/8, London 1863-1885/93, s. v. "*tarība*", Bd. 1, c. 301c.

<sup>342</sup> Zu den verschiedenen Bedeutungen von *tarā'ib* in den Exegesen zu 86:7 siehe z. B. at-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Ġarīr: *Ġāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*. Am Rand: an-Nisābūrī, Nizām ad-Dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Qummī: *Ġarāʾib al-Qurʾān wal-ragāʾib al-furqān*, 30 Bde. in 11, Miṣr: al-Maymuniyya 1321-1322/1903-1904, Bd. 30, S. 79,11-80,6; Ibn Kaṭīr, ʿImād ad-Dīn Abī l-Fidāʾ: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm*, 4 Bde., Bayrūt: Dār al-maʿrifa 1401-1402/1981-1982, Bd. 4, S. 498,4-12; Ibn al-Ġawzī, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad Abū l-Faraš: *Zād al-masīr fī ʿilm at-tafsīr*, 9 Bde., Bayrūt: al-Islāmī 1364/1964, Bd. 9, S. 83,1-11. Siehe ferner bei Lane: *Lexicon*, Bd. 1, c. 301c, s. v. "*tarība*".

<sup>343</sup> Genaueres hierzu siehe S. 79.

und Lexikographen genannt, woraus Ibn Qayyim wohl die Einmütigkeit der Gelehrten in dieser Frage deduziert. Zum anderen verfolgt Ibn Qayyim das Ziel, Belege aus der Philologie und Koranexegese zu anzuführen, um seine Auffassung von einem aus dem Koran ableitbaren Zwei-Samen-Konzept zu stützen und damit die medizinisch-philosophische Ein-Samen-Lehre, gegen die sich seine Argumentation richtet, zu widerlegen.

Im Gegensatz zu Ibn Qayyim hat as-Surramarrī keine bestimmte Gruppe im Blick, gegen die er seine Argumente vorbringt. Dies gilt auch für al-Azraq, bei dem es im Zusammenhang mit Fragen der individuellen 'Vererbung' in Anlehnung an K:86:7 heißt:

"Der Samen (*mā*) des Mannes stammt aus dessen Lende, der der Frau aus deren Brustkorb."<sup>344</sup>

Es ist aber denkbar, daß sie beide das im Koran genannte Begriffspaar *ṣulb* und *tarā'ib* deshalb ausdrücklich geschlechtsspezifisch deuten, um sich von abweichenden Interpretationen in manchen religiösen Quellen, z. B. in Koranexegesen, zu distanzieren, die sie als Religionsgelehrte gekannt haben dürften. So stellt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1209) in seinem berühmten Korankommentar *Mafātīḥ al-ġayb* (Die Schlüssel zum Verborgenen) in seiner Interpretation zu K:86:5-7 fest, es gebe zwei Meinungen zu den beiden Begriffen *ṣulb* und *tarā'ib*, die - wie gesagt - Stellen des menschlichen Körpers bezeichnen, aus denen der Samen herausfließen soll: Entweder würde der eine dem Mann und der andere der Frau zugeordnet, oder aber sie würden beide auf den Mann allein bezogen.<sup>345</sup> Letzteres könnte implizieren, daß nur der Mann Sperma zur Fortpflanzung beiträgt, da ihm allein Samenorgane zugesprochen werden.

Andere Kommentatoren nehmen Belege von Überlieferern in ihre Exegesen auf, die sowohl *ṣulb* als auch *tarā'ib* auf den Mann allein beziehen und nicht auf Mann und Frau aufteilen. So wird nach Aussage eines Prophetengefährten überliefert,

---

<sup>344</sup> Al-Azraq IV, S. 143,33. Statt *tarā'ib* steht hier *tarāqīn* (Schlüsselbeine), was wohl auf eine Verschreibung bzw. einen Druckfehler zurückzuführen ist, da die Koranexegeten diesen Begriff nicht als Synonym zu *tarā'ib* anführen. In der Exegese von Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 4, S. 498,10, wird allerdings ein Hadith, das von Muğāhid tradiert ist, genannt, in dem von der Stelle "unter den Schlüsselbeinen" (*taḥt at-tarāqī*) gesprochen wird.

<sup>345</sup> Siehe ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn: *Mafātīḥ al-ġayb*. Am Rand: Abū Sa'ūd: *Tafsīr*, 8 Bde., Miṣr: al-Āmirā 1308-1309/1890-1891, Bd. 8, S. 374,13-14.

der Samen käme aus der Lende bzw. dem Rückgrat (*ṣulb*) und - hier ein Synonym zu *tarā'ib* - aus der Brust (*nahr*) des Mannes.<sup>346</sup> Diese Überlieferung hat mit der von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī vorgestellten zweiten Option gemein, daß sie im Sinne der Ein-Samen-Lehre des Aristoteles und seiner arabischen Anhänger ausgelegt werden und in der theologischen Diskussion über die Reproduktionleistung der Geschlechter verwendet werden konnte. Die Koranexegeten ihrerseits, einschließlich ar-Rāzī, unterstützen jedoch im allgemeinen ein Zwei-Samen-Konzept und bringen dementsprechend *ṣulb* mit dem Mann und *tarā'ib* mit der Frau in Verbindung.<sup>347</sup> Demnach halten sich Ibn Qayyim, as-Surramarrī und al-Azraq an die unter den Religionsgelehrten gängige Interpretation der Begriffe *ṣulb* und *tarā'ib* zugunsten einer Zwei-Samen-Vorstellung.

Bisher wurde gezeigt, daß ein Ein-Samen-Konzept mit den religiösen Vorstellungen unserer Autoren über die gleichartigen Zeugungsbeiträge von Mann und Frau nicht vereinbar ist und daß die arrhenospermatische Theorie des Aristoteles und seiner arabischen Anhänger daher für sie nicht in Frage kommt. Unsere Verfasser haben hingegen keine Schwierigkeiten, Aspekte bzw. Erklärungen aus den ambispermatischen Theorien der Hippokratiker, Galens und seiner Anhänger oder Ibn Sīnās in ihre Texte einzubauen. Worauf sie in ihren Darstellungen jeweils den Schwerpunkt setzen, ist im folgenden zu untersuchen.

---

<sup>346</sup> Erwähnt bei Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 4, S. 497,14-15; aṭ-Ṭabarī: *Ġāmi'*, Bd. 30, S. 79,34-35.

<sup>347</sup> Siehe z. B. ar-Rāzī: *Mafātīh*, Bd. 8, S. 374,13-14, zu diesem Belguedj: *L'embryologie*, S.53-554; aṭ-Ṭabarī: *Ġāmi'*, Bd. 30, S. 79,9; Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 4, S. 498,4-7; Ibn al-Ġawzī: *Zād*, Bd. 9, S. 82,16; az-Zamahšarī, Abū l-Qāsim Ġar Allāh Maḥmūd Ibn 'Umar: *al-Kaššāf 'an haqā'iq at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*. Am Rand: Ibn Munayyir, Nāṣir ad-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad: *Intiṣāf*, 3 Bde., Būlāq <sup>2</sup>1318-1319/1900-1901, Bd. 3, S.265,1; al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh Ibn Umar: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*, Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1344/1925, S. 595,1; aṭ-Ṭabarsī, Abū 'Alī al-Faḍl Ibn al-Ḥasan: *Maġma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, 5 Bde., Ṣayḍā 1333-1356/1914-1937 [Repr. Qum: Āyāt Allāh al-'Uzmā al-Mar'asī an-Naġafī 1403/1982-83], Bd. 5, S. 471,21-22.



### 1.2.2. Die Einbettung profaner Kenntnisse

Ad-Dahabī Interesse gilt der Frage nach dem Ursprung des Samens. Auf die Pangenesis-Lehre zurückgreifend, paraphrasiert er eine Stelle, die in der arabischen Übersetzung zu *De aere locis aquis*, dem *K. al-Hawā'*, zu finden ist, und läßt Hippokrates sagen:

"Der Samen fließt aus allen Teilen des Körpers, und (der Samen) aus dem gesunden Teil ist gesund und (der) aus dem kranken ist krank."<sup>348</sup>

Obwohl ad-Dahabī diesen Satz im Rahmen seiner Diskussion über die allgemeine und individuelle Ähnlichkeit des Kindes mit seinen Eltern erwähnt, geht er nicht auf dessen spezielle Aussage ein, nämlich daß der von einem bestimmten Teil abgesonderte Samen dessen Zustand widerspiegelt und auf den entsprechenden Teil des Kindes überträgt. Stattdessen führt er einen Ausspruch des Propheten an, der auf den ersten Blick keinen Bezug zur Lehrmeinung des Hippokrates zu haben scheint. Er ist nach Abū Hurayra (st. um 58/678)<sup>349</sup> überliefert:

"Unter jedem Haar ist eine 'große rituelle Unreinheit' (*ḡanāba*)."<sup>350</sup>

Sentenzenartig wird hier auf die islamische Vorstellung angespielt, nach der jede Absonderung von Samen *ḡanāba* verursache, d. h. den ganzen Körper verunreinige. Dahinter steht der Gedanke, daß der Samen aus allen Körperteilen stammt, was selbst für die Haarwurzeln gilt. Diese Auffassung hat ihren Niederschlag im islamischen Recht gefunden, sind die Gläubigen doch nach jeder Sekretion von Samen verpflichtet, ihren ganzen Körper von der sogenannten "großen rituellen Unreinheit" zu befreien, indem sie die Ganzkörperwaschung (*ḡusl*) vornehmen. Dies obliegt Mann wie Frau gleichermaßen, da ja nach islamischer Vorstellung

---

<sup>348</sup> Ad-Dahabī III, S. 183,18-20 in Anlehnung an *K. al-Hawā'*, S. 129,6-7 = *De aere locis aquis* 14: Bd. 2, S. 60,1-2 (Littré) = S. 58,20-22 (Diller).

<sup>349</sup> Zur Person siehe *EP*, s. v. "Abū Hurayra", Bd. 1, c. 129a-b (J. Robson).

<sup>350</sup> Ad-Dahabī III, S. 183,21-23; belegt bei Abū Dāwūd: *Sunan*, Bd. 1, *K. at-Ṭahāra* 248, S. 65,3-5; at-Tirmidī: *al-Ġāmi' as-ṣahīh*, Bd. 1, *K. at-Ṭahāra* 78, S. 178,4-6; Ibn Māḡa: *Sunan*, Bd. 1, *K. at-Ṭahāra* 106, S. 196,5-7.

beide Partner Samen besitzen.<sup>351</sup> Erst nach vollständiger Wiedererlangung ihrer Reinheit (*tahāra*)<sup>352</sup> ist es ihnen erlaubt, gottesdienstliche Handlungen zu verrichten. Verstoßen sie gegen diese Vorschrift, sind ihre religiösen Handlungen ungültig.<sup>353</sup>

Vor diesem Hintergrund läßt sich nachvollziehen, was nach Ansicht von ad-Dahabī das Verbindende zwischen der Aussage des Hippokrates und der des Propheten ist: Auch diesem Hadith liegt eine pangenetische Samenauffassung zugrunde. Deshalb kann es als religiöser Beleg für die Richtigkeit der Pangenesis-Hypothese des Hippokrates verwendet werden.<sup>354</sup> Auf weitergehende Fragen zur Entstehung des Samens aus hippokratischer Sicht geht ad-Dahabī jedoch nicht ein, was möglicherweise darin begründet liegt, daß er hierfür keine religiösen Belege kennt.

Al-Azraq läßt die Pangenesis-Vorstellung nur am Rande in seinen Text einfließen. Im Zusammenhang mit der Frage, in welchen Phasen sich der Embryo in der ersten Zeit aus religiöser Sicht entwickelt<sup>355</sup>, läßt er den Traditionarier al-Ḥaṭṭābī (st. 386/996 oder 388/998)<sup>356</sup> sagen:

"Wenn der Tropfen (*nutfa*)", d. h. der Samen von Mann und Frau, "in die Gebärmutter fällt, und Gott aus ihm, der unter jedem Fingernagel und Haar entsteht, im Mutterleib etwas erschaffen will, dann bleibt er 40 Tage

---

<sup>351</sup> Bei der Frau wird *ḡanāba* zudem durch die Menstruation und den postpartalen Wochenfluß verursacht; hier ist die Frau zusätzlich zu *ḡusl* verpflichtet.

<sup>352</sup> Die 'kleine Waschung' (*wudū*), bei der nur ein Teil des Körpers gereinigt wird, reicht in diesem Fall nicht aus. Diese ist nur bei der 'kleinen rituellen Unreinheit' (*ḥadaṭ*) anzuwenden, die durch alle sonstigen gasförmigen, flüssigen oder festen Ausscheidungen des Körpers verursacht wird. Siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Ḥadath", Bd. 3, c. 19a (G. H. Bousquet); siehe ferner *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Tahāra", Bd. 10, c. 99a-b (A. K. Reinhart).

<sup>353</sup> Siehe hierzu Wensinck, A. J.: *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung*. In: *Der Islam* 5 (1914), S. 62-80, S. 69-71; *EF*<sup>2</sup>, s. v. "Djanāba", Bd. 2, c. 440a-441b (Th. W. Juynboll); Bouhdiba, A.: *Sexuality in Islam*. Translated from French by A. Sheridan, London etc. 1985, S. 43-57.

<sup>354</sup> Siehe ad-Dahabī III, S. 183,23-26.

<sup>355</sup> Siehe C.3.5.6.d.

<sup>356</sup> Al-Ḥaṭṭābī stand der šāfi'itischen Rechtsschule, der al-Azraq anhing, nahe. Zur Person siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "al-Khaṭṭābī", c. 1131b-1132a (Ed.).

lang ein Samen (*maniy*) (...)."<sup>357</sup>

Unter religiösem Vorzeichen wird auch hier die Auffassung vertreten, daß der Samen aus allen Teilen des Körpers stamme, ja daß er sogar unter den Fingernägeln und in den Haarwurzeln gebildet werde. Nähere Angaben zum Vorgang der Samenbildung finden sich bei al-Azraq jedoch nicht.

Ibn Qayyim greift die hippokratische Vorstellung von der Pangenesis in seiner *Tuhfa* unmittelbar auf. Hierzu zitiert er - nicht direkt aus dem *K. al-Ağinna*, sondern aus dem *Tadbīr* von al-Baladī - folgende Worte des Hippokrates:

"Wenn der Samen (aus allen Teilen des Körpers) zusammengesetzt ist, dann kommt jeder seiner Bestandteile zu seinem Gefährten: Die (Samenbestandteile, die aus den) Knochen (kommen, werden) zu Knochen, die (aus den) Nerven zu Nerven und ebenso ist (es mit) allen (anderen) Körperteilen. Dann wird die Leibesfrucht geformt."<sup>358</sup>

Im Gegensatz zu ad-Dahabī verifiziert Ibn Qayyim die Lehrmeinung des Hippokrates nicht mittels eines religiösen Belegs. Er bringt sie auch nicht in Verbindung mit dem oben besprochenen Koranzitat über das 'Wasser', das zwischen *şulb* und *tarā'ib* herausfließt. Diese beide Aussagen glaubt er wohl deshalb nicht aufeinander abgestimmen zu müssen, weil sie sich wegen des Deutungsspielraumes, den die Koranverse bieten, nicht gegenseitig ausschließen. Zudem erfüllen sie im jeweiligen Textzusammenhang unterschiedliche Funktionen: Mit dem Koranzitat belegt Ibn Qayyim, daß sowohl der Mann als auch die Frau mit einem Samen zur Reproduktion beitragen, worauf schließlich die individuelle Ähnlichkeit des Kindes mit seinen Eltern zurückzuführen sei. Das Hippokrates-Zitat dient ihm hingegen als Erklärung für die allgemeine Ähnlichkeit des Kindes mit seinen Erzeugern, die darin besteht, daß sich in ihm die gleichen Körperteile herausbilden, wie sie die Eltern besitzen. Demnach liegt Ibn Qayyims Hauptinteresse hier nicht in der Frage nach der Herkunft des Samens. Auf sie spielt er nur indirekt an, um diesen speziellen Aspekt der 'Vererbung' zusammen mit

---

<sup>357</sup> Al-Azraq III, S. 144,3-4.

<sup>358</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa* I, S. 219,16-18 = al-Baladī: *Tadbīr* I.15: S. 110,22-23 = S. 60,14-17 (Übs. Weisser) = Hippokrates: *K. al-Ağinna*, S. 57,15-17; vgl. *De genitura* 3: Bd. 7, S. 474,5-7 (Littre) = 3.1: S. 46,11-13 (Joly).

weitegehenden Fragen über die Formierung der Körperteile in der Leibesfrucht zu erläutern. Den Prozeß der Samenbildung selbst stellt er in seiner *Tuhfa* nicht dar, woraus zu schliessen ist, daß er diesen Punkt im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit embryologischen Phänomenen offenbar für unwesentlich hielt.

Im Gegensatz zu *ad-Dahabī*, *al-Azraq* und *Ibn Qayyim* folgt *as-Surramarrī* nicht der Pangenesis-Lehre der Hippokratiker, sondern Galens hämatogener Samentheorie. Als Quelle verwendet *as-Surramarrī* den *Manṣūrī* von *Muḥammad Ibn Zakariyyā ar-Rāzī*. Daraus entnimmt er das ganze Kapitel *fī hay'at al-unṭayayn wal-qadīb* (Über die 'Morphologie' der Hoden und des Penis)<sup>359</sup>, in welchem auch die Herkunft und Bildung des Samens sowie der Vorgang der Ejakulation nach Galen beschrieben wird. *Ar-Rāzī* - und mit ihm *as-Surramarrī* - referiert hier lediglich die allerwichtigsten Aspekte der galenischen Vorstellungen von der Spermatogenese.<sup>360</sup> Ausgangsstoff für den zu bildenden Samen ist das Blut. Dieses wird an zwei Stellen im Genitalbereich schrittweise zu Sperma umgewandelt: In den sich umeinanderwindenden Hodengefäßen, wird das Blut solange geschüttelt, bis es die gleiche Farbe annimmt wie das sie umgebende drüsige weiße Fleisch.<sup>361</sup> *As-Surramarrī* übernimmt hier beim Abschreiben des *Manṣūrī*-Kapitels einen Verwechslungsfehler, der *ar-Rāzī* unterlaufen ist. Denn bei Galen bezieht sich die Umschreibung "weißes, drüsiges Fleisch" auf die Testes, in denen seiner Meinung nach erst die zweite Stufe der Samenproduktion stattfindet, bei der sich der Samen an das drüsige Hodenfleisch assimiliert und dementsprechend auch dessen Farbe annimmt. Im gewundenen Abschnitt der Hodengefäße erfährt das Blut nach Galen durch Schütteln eine erste Um-

---

<sup>359</sup> *As-Surramarrī* I, fol. 25<sup>a</sup>22-25<sup>b</sup>2 und 25<sup>b</sup>13-16 = *ar-Rāzī: Manṣūrī* I.24: S. 75,8-76,4. Auf fol. 25<sup>b</sup>3-13 geht *as-Surramarrī* auf das Phänomen ein, daß dem Mann mehr als zwei Hoden wachsen können und führt zur Veranschaulichung eine Anekdote an. Die Ursache dieser Fehlbildung führt er auf Gott zurück, der laut Vers 5 der 31. Sure des Koran zusätzlich schaffe, was er will. Zudem hebt *as-Surramarrī* hervor, daß diese Anomalie weder die Geschlechts- noch die Zeugungsfähigkeit beeinträchtigt. Hierbei spielt er offenbar auf die Rechtsfrage an, ob diese Fehlbildung ein Eehindernis sein könne.

<sup>360</sup> Der Vorgang der Spermatogenese wird auch in anderen medizinischen Schriften, wenn überhaupt, nur grob skizziert. Ausführlich dargestellt wird er lediglich in zwei der großen medizinischen Handbücher, dem *Kāmil* von *al-Maḡūsī* (siehe hierzu *Weisser: Zeugung*, S. 112-113) und dem *Qānūn* von *Ibn Sīnā* (siehe S. 85 *Ibn al-Ġawzīs* Darstellung).

<sup>361</sup> Siehe *as-Surramarrī* I, fol. 25<sup>b</sup>1 = *ar-Rāzī: Manṣūrī* I.24: S. 75,14-15.

wandlung, bei der es weißlich wird und sich an die Farbe der Gefäßwände angleicht, die selber blutleer sind.<sup>362</sup> Nachdem die Substanz die erste Stufe der Samenproduktion durchlaufen hat, fließt sie - wie as-Surramarrī nun wieder in Übereinstimmung mit Galen fortfährt - weiter durch die Hodengefäße in die Testes, wo die Spermatogenese zu Ende geführt wird.<sup>363</sup>

As-Surramarrī baut diese Darstellung über die Herkunft und Bildung des Samens nicht in seine Kapitel über die Embryologie ein, in denen er eher theologisch als medizinisch argumentiert, obwohl er dort auch medizinische Quellen verwendet. Stattdessen integriert er sie in den anatomischen Teil seiner Schrift, den er vornehmlich aus ar-Rāzīs *Manṣūrī* kopiert. Dieser Quelle folgend übernimmt er unhinterfragt säkulares medizinisches Wissen, wie es von ar-Razī niedergeschrieben wurde, ohne es mit religiösen Belegen zu untermauern.

Ibn al-Ġawzī äußert sich als einziger von unseren Verfassern überhaupt nicht zur 'Herkunft' des Samens aus religiöser Sicht. Stattdessen beschäftigt er sich ausführlicher als alle anderen mit dieser Frage vom medizinischen Standpunkt aus. Wie as-Surramarrī integriert er die Thematik in den anatomischen Teil seiner Schrift, hier in das Kapitel *fī a'dā' at-tanāsul* (Über die Fortpflanzungsorgane), in welchem er sich gleichfalls mit Fragen der Samenbildung und des Ejakulationsvorgangs auseinandersetzt und darüber hinaus die Zeugungsbeiträge von Mann und Frau diskutiert. Seine Textgrundlage ist der *Qānūn*, in dem Ibn Sīnā seine Zwei-Samen-Lehre an verschiedenen Stellen darlegt. Ibn al-Ġawzī beschränkt sich in seinem Referat auf die wichtigsten Gesichtspunkte und läßt daher die Hintergrundinformationen von Ibn Sīnā außer acht. Ibn Sīnā, der hier im wesentlichen Galens hämatogener Samenhypothese folgt, nähert er sich in gewissem Maße an die aristotelische Auffassung von der dualistischen Funktion der Zeugungsstoffe von Mann und Frau an. Die Reproduktionsbeiträge und -leistungen der beiden Geschlechter erörternd greift Ibn al-Ġawzī diese aristotelisierenden Gedanken auf, wobei er stets darauf bedacht ist, nicht gegen seine religiöse Grundauffassung von zwei Samen zu verstoßen.

---

<sup>362</sup> Siehe Galen: *De semine* I.12: Bd. 4, S. 556,2-6 (Kühn) = S. 106,24-108,3 (De Lacy) = *K. al-Maniy*, S. 41,3-6 und *De semine* I.17: Bd. 4, S. 591,2-3 (Kühn) = S. 142,9 (De Lacy); vgl. *K. al-Maniy*, S. 74,13-14. Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 92 und 112-113.

<sup>363</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 25<sup>b</sup>1-2 = ar-Rāzī: *Manṣūrī* I 24, S. 75,15-16.

Im Gegensatz zu as-Surramarrī spricht Ibn al-Ġawzī in Anlehnung an Ibn Sīnā nicht vom Blut schlechthin als dem Ausgangsstoff für das Sperma. Vielmehr bezeichnet er die Samenvorstufe als "das Reifste und Feinste des Blutes" (*andaġ ad-damm wa-alfafuhū*), welches das Endprodukt der vierten Verdauung darstellt.<sup>364</sup> Dahinter steht die Vorstellung, daß die vom Körper aufgenommenen Speisen einen vierstufigen<sup>365</sup> Verdauungs- bzw. Kochungsvorgang durchlaufen. Bei den ersten drei Verdauungsstufen werden die Speisen schrittweise in bestimmten Organen des Körpers in Blut umgewandelt, die vierte und letzte Verdauung des Blutes findet hingegen im ganzen Körper statt. Dabei wird das weiterzuverarbeitende Blut, das den Körperteilen unmittelbar als Nahrung dient, derart verdickt, daß es schon fast an das Gewebe, in welchem dieser Verdauungsvorgang jeweils abläuft, assimiliert ist. Da die Körperteile nicht alles Blut zur Ernährung ihrer selbst verwenden, bleibt ein Teil davon übrig; das ist der Überschuß der vierten Verdauung.<sup>366</sup> Dieser ist nun so aufbereitet, daß er das geeignete Ausgangsprodukt für die Samenbildung darstellt.<sup>367</sup>

Warum allerdings die Bildung der Samenvorstufe im ganzen Körper abläuft, erläutert Ibn al-Ġawzī nicht. Ibn Sīnā führt hierzu aus, daß die Samenvorstufe auf diese Weise aus allen Körperteilen repräsentative Anteile enthält, was garantiert, daß sich im neuen Individuum wiederum die gleichen Körperteile herausbilden können.<sup>368</sup> Im ersten Buch des *Qānūn* erklärt Ibn Sīnā die Grundlagen der 'Vererbung' noch genauer: Alle Körperteile des Organismus nehmen jeweils nur einen ganz bestimmten Teil des ernährenden Blutes auf und verarbeiten ihn entsprechend ihrer spezifischen Beschaffenheit, so daß er die für den einzelnen Körperteil charakteristischen Anlagen mitbekommt.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>a</sup>18-19 in Anlehnung an Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.1: S. 532, 5-7.

<sup>365</sup> Ibn Sīnā hatte die drei, von Galen angenommenen Kochungsstufen um eine erweitert. Zur genauen Abfolge dieses Prozesses siehe Weisser: *Zeugung*, S. 114.

<sup>366</sup> Dieses Blut entspricht dem, was Aristoteles als den "Überschuß der brauchbarsten Nahrung" bezeichnet hatte; vgl. hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 114.

<sup>367</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533,14-15; Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>a</sup>19-20 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533,15-16.

<sup>368</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533,16-18.

<sup>369</sup> Siehe ebd. I.1.4.2: S. 19,6-7; hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 114-115.

Ibn al-Gawzī stimmt in Anlehnung an Ibn Sīnā mit as-Surramarrī überein, daß die Samenproduktion in zwei Phasen in zwei miteinander zusammenhängenden Körperteilen abläuft: zunächst in dem Abschnitt der Hodengefäße, in welchem diese sich vor dem Eintritt in die Testes umeinanderwinden, und dann in den Hoden selbst. Anders als as-Surramarrī gibt er richtig an, daß die Hoden selbst aus weißem drüsigem Fleisch bestünden.<sup>370</sup> Ibn Sīnā fügt dem noch hinzu, die weiße Farbe der Hoden sei der Farbe des vom Pneuma geschüttelten, reifen Blutes ähnlich<sup>371</sup> - ein Gesichtspunkt, den Ibn al-Ġawzī nicht aufgreift. Ibn Sīnā will damit andeuten, daß es sich bei der Verarbeitung des Nahrungsüberschusses zu Samen um einen Prozeß der Assimilierung des Blutes an die weißliche Substanz der samenbereitenden Organe handelt. Diese wiederum sind nur deshalb imstande, die Aufgabe der Samenbildung zu erfüllen, weil sie dem Samen in ihrer Beschaffenheit ähnlich sind.<sup>372</sup> Daß dieser Prozeß dem der Verarbeitung des Blutes bei der Ernährung aller Körperteile analog ist, wurde bereits erwähnt.

Am Ende seines Kapitels kommt Ibn al-Ġawzī noch einmal auf die Frage nach der Herkunft des Samens zurück. Lehrsatzartig stellt er die Positionen der beiden großen Mediziner Hippokrates und Ibn Sīnā nebeneinander, so wie er sie im *Qānūn* vorgefunden hat: Nach Hippokrates stamme der Großteil des Samens aus dem Gehirn, was sich daran zeigen lasse, daß ein Aderlaß an den beiden hinter den Ohren verlaufenden Venen Sterilität nach sich zöge. Dies wiederum sei darauf zurückzuführen, daß über diese Blutgefäße das Sperma in das Rückenmark transportiert werde, von wo es zu den Nieren und schließlich zu den Gefäßen gelange, die zu den Hoden führen.<sup>373</sup>

---

<sup>370</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>a</sup>20-21 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.1: S. 532,7-8 und 532,12.

<sup>371</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.1: S. 532,12-14.

<sup>372</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 113.

<sup>373</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>13-15 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 534,2-5. Vgl. Hippokrates: *K. al-Aġinna*, S. 32,10-17 = *De genitura* 1: Bd. 7, S. 470,11-21 (Littré) = 1.1: S. 44,14-45,3 (Joly); Hippokrates: *K. al-Aġinna*, S. 34,5-8 = *De genitura* 2: Bd. 7, S. 472,12-16 (Littré) = 2.2: S. 45,19-24 (Joly).

Die von Ibn Sīnā vorgetragene Zweifel Galens an dieser Hypothese übergeht Ibn al-Ġawzī<sup>374</sup> und fährt mit den Worten fort:

"Und der andere sagt: Der Gärstoff (*ḥamīra*) des Samens stammt aus dem Gehirn und er hat (auch) einen Anteil aus jedem Kardinalorgan."<sup>375</sup>

Damit bringt er die Ausführungen von Ibn Sīnā, den er nicht namentlich nennt, auf den Punkt. Dieser modifiziert hier die Anschauungen des Hippokrates über das Gehirn als dem Hauptsamenlieferanten, indem er nicht den Samen, sondern nur dessen "Gärstoff" als enkephalogen ansieht. Darüber hinaus soll dieser Stoff laut Ibn Sīnā auch von den anderen Hauptorganen, d. h. Herz und Leber, bereitgestellt werden<sup>376</sup>, eine Auffassung, die wohl als Anpassung an die in der arabischen Medizin allgemein akzeptierte galenische Lehre von den drei Kardinalorganen zu deuten ist. Ibn Sīnā beschreibt jedoch nicht, wie dieser "Gärstoff" beschaffen ist und worin seine Funktion liegt. Es läßt sich allenfalls eine begriffliche Parallele zwischen diesem in der Samenvorstufe enthaltenen "Gärstoff" und dem der Milch bei der Käseherstellung zugesetzten Labferment erkennen, das für den Gärungsprozeß verantwortlich ist und das Aristoteles als Vergleich herangezogen hat, um die Wirkungsweise des männlichen Samens auf die weiblichen Katamenien zu veranschaulichen.<sup>377</sup> Demnach könnte Ibn Sīnā den "Gärstoff" mit dem Pneuma in Verbindung gebracht haben, das nach Aristoteles die eigentliche Wirkkraft des Samens darstellt.

Ibn al-Ġawzī's Exkurs über die Modifikation der hippokratischen Samenursprungstheorie durch Ibn Sīnā steht nicht im Widerspruch zu der eingangs von ihm beschriebenen Samenbildung aus dem Blut. Ibn al-Ġawzī greift hier vielmehr zur Vervollständigung dieser Hypothese einen weiteren Aspekt - den "Gärstoff" - auf, den Ibn Sīnā zur Spezifizierung der hämatogenen Samenlehre in Anlehnung an eine aristotelische Vorstellung eingeführt hat.

---

<sup>374</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 534,6.

<sup>375</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>15.

<sup>376</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 534,6-8.

<sup>377</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 103. Zum Labferment bei Aristoteles siehe z. B. GA I.20: 729a11-16; II.4: 793b21-26; IV.4: 771b18-27 und 772a23-25.



Was die Frage nach den Zeugungsbeiträgen von Mann und Frau betrifft, so hält sich Ibn al-Ġawzī weiterhin an den *Qānūn*, wo Ibn Sīnā die verschiedenen Meinungen zu dieser Thematik darstellt: Galen und die Ärzte gehen von der Zwei-Samen-Theorie aus. Sie sprechen den Samen beider Geschlechter eine Kraft zu, die der Leibesfrucht die Form einprägt, als auch eine andere, die ihm den Stoff liefert, wobei im männlichen Samen das Prinzip der Form und im weiblichen das des Stoffes dominiere. Die Naturphilosophen, sprich Aristoteles und seine Anhänger, trennen indessen strikt zwischen dem Samen des Mannes als Formgeber und dem Menstrualblut der Frau, das den Stoff zur Verfügung stellt.<sup>378</sup>

Ibn Sīnā, der einen vermittelnden Standpunkt zwischen der galenischen und der aristotelischen Lehre einzunehmen versucht, differenziert den Begriff 'Samen' nach semantischen Gesichtspunkten: Im allgemeinen Sprachgebrauch steht der Terminus für den Samenbeitrag beider Geschlechter. Der Sache nach aber ist der weibliche Zeugungsstoff dem männlichen, der als Maßstab gilt, nicht gleichwertig und daher - bei strenger Betrachtung - nicht als Sperma anzusehen, weshalb Aristoteles nicht von zwei Samen sprach.

Vor diesem Hintergrund ist folgende Charakterisierung der Reproduktionsstoffe von Ibn Sīnā zu sehen, die Ibn al-Ġawzī in seine Schrift integriert. Danach ist das Sperma des Mannes warm, reif und dickflüssig, während der Samen der Frau von der Art des Menstrualblutes und daher weniger reif, nicht so gut verarbeitet und noch blutartig ist.<sup>379</sup> Ibn Sīnās Bemerkung, Aristoteles habe den weiblichen Beitrag aus diesem Grund als Katamenien bezeichnet<sup>380</sup>, übergeht Ibn al-Ġawzī bezeichnenderweise und fügt statt dessen eine Aussage ein, die Ibn Sīnā kurz zuvor gemacht hat: Der Samen der Frau wird zum Ort der Schwangerschaft hin (*ilā mawḍiʿ al-ḥabal*), also in die Gebärmutter ejakuliert<sup>381</sup>, und - wie zu ergänzen

---

<sup>378</sup> Ibn Sīnā geht hier nicht auf die aristotelische Auffassung vom Pseudosamen der Frau in der Bedeutung eines 'Wollustsekrets' ein. Zu dieser Frage, siehe weiter unten.

<sup>379</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>8-9 in Anlehnung an Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533,29-30.

<sup>380</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533,30; vgl. Weisser, U.: *Das Werden des Kindes im Mutterleib: Zeugung und vorgeburtliche Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters*. In: *Medicina nei Secoli Arte et Sienza* 7 (1995), S. 141-157, S. 150.

<sup>381</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>9-10 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533,22-23.

wäre - nicht aus ihr heraus, wie dies Aristoteles und seine Anhänger angenommen hatten, da sie den sogenannten weiblichen Samen als eine Art 'Wollustsekret' auffaßten, das über die Vagina ausgeschieden werde und somit nichts zur Zeugung beitrage. Ibn al-Ġawzī beugt mit dem Zusatz, der Samen der Frau werde in die Gebärmutter ausgestossen, also möglichen Mißverständnissen vor, daß Ibn Sinās Ausführungen über den Charakter des weiblichen Samens in einem anderen Sinn als dem der Zwei-Samen-Lehre verstanden werden könnten. Im Anschluß daran faßt Ibn al-Ġawzī einen Abschnitt aus dem *Qānūn* zusammen, in welchem sich Ibn Sinā hinsichtlich der Frage nach den Zeugungsbeiträgen der Geschlechter eng an die Naturphilosophen hält, ohne aber die Zwei-Samen-Lehre aufzugeben. Vielmehr schließt Ibn Sinā einen Kompromiß zwischen der streng aristotelisch-dualistischen Vorstellung und der ambispermatischen Lehre, in dem er - Galen folgend - als Zeugungsstoffe der Frau sowohl ihren Samen als auch ihr Menstrualblut nennt. Demnach tragen beide Reproduktionsstoffe der Frau zur Körpersubstanz des Kindes bei und dienen daher als Grundlage für dessen Organismus. Der Samen des Mannes aber sei lediglich der Träger des Pneumas, welches auf den Stoff, also die beiden Zeugungsstoffe, wirke wie das Lab auf die Milch.<sup>382</sup>

Ibn al-Ġawzī schließt die Frage nach den Reproduktionsbeiträgen mit einem Ausspruch des Propheten ab, der von ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd (st. 32/652-3)<sup>383</sup> überliefert ist:

"Der Tropfen des Mannes ist dickflüssig. Aus ihm entstehen die Knochen und die Nerven. Und der Tropfen der Frau ist dünnflüssig. Aus ihm bilden sich das Fleisch und das Blut."<sup>384</sup>

Diese und ähnliche Überlieferungen werden von den Verfassern von Schriften über die "Medizin des Propheten" meist im Zusammenhang mit Fragen der

---

<sup>382</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>10-12 in Anlehnung an Ibn Sinā: *Qānūn* III.20.1.3: S. 533, 29-33.

<sup>383</sup> Zu diesem siehe EI<sup>2</sup>, s. v. "Ibn Masʿūd", Bd. 3, c. 873b-875b (J.-C. Vardet); Ess, J. van: *Zwischen Ḥadīth und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung* (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F.7 - Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam"), Berlin, New York 1975, S. 18.

<sup>384</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>12-13. Belegt bei Ibn Ḥanbal: *Musnad*, Bd. 1, S. 465,24-29. Vgl. Rasslan: *Mohammed*, S. 13.

'Vererbung' oder der Geschlechtsentstehung angeführt.<sup>385</sup> Ibn al-Ġawzī aber fügt diese Überlieferung - ohne weiteren Kommentar - wohl deshalb hier an, weil zwischen ihr und den nach Ibn Sīnā referierten, stark aristotelisch geprägten Aussagen über die Natur der Zeugungsbeiträge von Mann und Frau und deren Funktionen bei der Fortpflanzung eine Parallele besteht: Hier wie dort wird der männliche Samen durch seine konsistentere Beschaffenheit vom weiblichen Sperma unterschieden. Aus dieser Qualitätsdifferenz wird sowohl von Ibn Sīnā als auch in diesem Hadith abgeleitet, daß die Aufgaben, welche die Zeugungsstoffe bei der Reproduktion zu erfüllen haben, strikt geschlechtsspezifisch getrennt sind. Der Wortlaut dieser Überlieferung des Propheten kann dementsprechend im Sinne einer dualistisch gefärbten ambispermatischen Samenlehre interpretiert werden.

Festzuhalten bleibt, daß alle unsere Verfasser darin übereinstimmen, daß sowohl der Mann wie auch die Frau mit einem Samen zur Reproduktion beitragen. Während die meisten Mediziner die Vorstellung von zwei Samen für unwiderlegbar halten, weil Galen den anatomischen Beweis für die Existenz weiblicher Gonaden erbracht hatte, die analog zu den männlichen Hoden angeblich Samen produzierten, ist für unsere Verfasser die Prämisse von zwei Samen deshalb untastbar, weil sie sich aus den religiösen Quellen als die vorherrschende Ansicht ableiten läßt. Dementsprechend interpretieren Ibn Qayyim, as-Surramarrī und al-Azraq auch das in seiner Aussage uneindeutige koranische Begriffspaar *ṣulb* und *tarā'ib* in ambispermatischem Sinn. Ibn Qayyim bringt in diesem Zusammenhang zudem den Nachweis, daß die arrhenospermatische Lehre des Aristoteles und seiner Anhänger mit religiösen Vorgaben unvereinbar und daher zurückzuweisen ist.

Wollen unsere Verfasser näher auf die Frage nach der Herkunft oder auch der Bildung des Samens eingehen, sind sie auf säkulares medizinisches Wissen angewiesen, da ihre eigenen Quellen kaum Auskunft hierzu geben, sondern im Gegenteil einen großen Deutungsspielraum zulassen. Zur Wahl haben sie drei ambispermatische Hypothesen, von denen die unmittelbar einsichtige Pangenesis-Lehre offenbar am häufigsten rezipiert wurde. Zumindest greifen immerhin drei

---

<sup>385</sup> Siehe z. B. Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 236,17-24; ad-Dahabī III, S. 182,35-183,15; as-Surramarrī I, fol. 9<sup>a</sup>1-3.

von unseren fünf Verfassern auf sie direkt oder indirekt zurück, sie stellen aber jeweils nur einen Aspekt heraus:

Ad-Dahabī beschränkt sich in seiner Darstellung auf die Herkunft des Samens, weil er offenbar nur in diesem Fall die hippokratische Pangenesis-These, nach der der Zeugungsstoff aus dem ganzen Körper stammt, mit einem Hadith belegen und somit religiös untermauern kann. Al-Azraq läßt die pangenetische Vorstellung von der Samenherkunft eher beiläufig, nämlich in Form eines Zitats von dem Traditionarier al-Ḥattābī zum Ablauf der Embryonalentwicklung aus religiöser Sicht, in seinen Text einfließen; die Bildung des Samens ist für al-Azraq nicht weiter von Interesse. Dies gilt in gewissem Maße auch für Ibn Qayyim, der die Frage nach der Herkunft des Samens nur streift, um in Anlehnung an die Hippokratiker einen speziellen Topos der Vererbung zu erläutern, der aber auf den Vorgang der Spermatogenese ebenfalls nicht eingeht.

As-Surramarrī und Ibn al-Ġawzī behandeln hingegen nicht nur die Herkunft, sondern auch die Bildung des Zeugungsstoffes. Ausschlaggebend für die vergleichsweise detaillierte Darstellung des Themenkomplexes dieser beiden Autoren ist offenbar deren Absicht, ein religiös-medizinisches Handbuch zu verfassen, das alle Teilgebiete, also auch die physiologischen Grundlagen der Zeugung behandelt.

As-Surramarrī, der sein Kompendium nicht nur für die Gläubigen, sondern auch für die Ärzte zum Gebrauch verfaßt hat, informiert hier letztere über Galens Lehre vom Samen, wobei er sich an die Darstellung von ar-Rāzī im *Mansūrī* hält. Ibn al-Ġawzī seinerseits folgt Ibn Sīnā, der im *Qānūn* eine Synthese vornehmlich aus der galenischen und der aristotelischen Samenlehre bietet, aber auch hippokratische Vorstellungen miteinbezieht. Aus Ibn al-Ġawzīs Ausführungen geht deutlich hervor, daß er stets darauf bedacht ist, keine Gesichtspunkte aus dem *Qānūn* zu übernehmen, die im Sinne einer Ein-Samen-Konzeption verstanden werden könnten.

## 2. Zu den Voraussetzungen einer Schwangerschaft

Alle Autoren der hier berücksichtigten Schriften über die "Medizin des Propheten" gehen auf die Voraussetzungen für die Fortpflanzung in der einen oder anderen Weise ein. Da die Autoren zwischen der Empfängnis, d. h. dem Schwangerwerden der Frau, und dem Geschlechtsakt einen engen Zusammenhang konstatieren konnten, erörtern sie den Beginn einer Schwangerschaft nicht nur in den embryologischen Abschnitten ihrer Schriften unter dem Aspekt der Entwicklung der Leibesfrucht im Mutterleib. Auch in den in ihren Schriften enthaltenen Kapiteln über den Koitus (*ġimāʿ*) fügen sie wichtige Gedanken über die Empfängnis und deren Voraussetzungen ein und liefern unter sexualhygienischen Gesichtspunkten praktische Ratschläge, z. T. in Form von Rezepten, sowie Anweisungen für die erfolgreiche Einleitung einer Schwangerschaft. Lediglich Ibn Qayyim macht in seiner *Tuhfa* keine detaillierten Angaben zum Geschlechtsakt, wohl weil er sie in seiner Schrift *at-Tibb an-nabawī* präsentiert. Daher wird auf diese Schrift zurückzugreifen sein, wenn im vorliegenden Kapitel Fragen erörtert werden, die den Geschlechts- bzw. Zeugungsakt betreffen.<sup>386</sup>

---

<sup>386</sup> Diese Themen werden auch behandelt in der sogenannten *bāh*-Literatur, die medizinische Schriften zur Sexualhygiene ebenso wie Darstellungen zu Fragen der Sexualität im weitesten Sinn umfaßt. Da wir uns jedoch in vorliegender Arbeit auf die Darstellungen in den arabischen Handbüchern zur Medizin beschränken, sei hier lediglich verwiesen auf Nabielek: *Sexualität*, passim.

## 2.1. Der Geschlechts- bzw. Zeugungsakt: Begriffliches zu *ġimāf* und *nikāh*

Weder in der Antike noch im islamischen Mittelalter existierte die Vorstellung, Zweck des Koitus solle ausschließlich die Zeugung von Nachkommen sein, wie dies die christliche Sexualethik seit dem frühen Mittelalter unter Berufung auf Augustin forderte.<sup>387</sup> Vielmehr diente das Kohabitieren - in maßvoller Regelmäßigkeit vollzogen - auch der physischen und psychischen Gesunderhaltung des Menschen und stellte somit einen wichtigen, ja unverzichtbaren Aspekt der Lebensführung des Menschen dar. Die Bedeutung, die dem Sexualleben beigemessen wurde, fand ihren Niederschlag in der Fülle von Ausdrücken, die das Arabische für "Geschlechtsverkehr" kennt.<sup>388</sup> Zu den geläufigsten Termini zählen die Begriffe *ġimāf* und *nikāh*, die auch in unseren Schriften über die "Medizin des Propheten" vornehmlich verwendet werden. Bei der folgenden Definition der beiden Termini soll verdeutlicht werden, wie weitreichend einerseits das Bedeutungsfeld von "Geschlechtsverkehr" war und welche religiös bedingten Grenzen ihm andererseits gesetzt waren und auch heute noch sind.

Der Begriff *ġimāf* (Vereinigung) ist weder nur auf die genitale Vereinigung von Mann und Frau mit oder ohne Zeugungsabsicht beschränkt noch allein auf heterosexuelle Beziehungen, sondern meint jede Beziehung zwischen Menschen, bei denen es zu sexuellen Regungen und Handlungen kommt.<sup>389</sup> Wie die verschiedenen Formen von den Medizinern und insbesondere von den

---

<sup>387</sup> Augustins Auffassung von der sexuellen Lust als üble Nachwirkung der Erbsünde wird zwar heutzutage nicht mehr in dieser Radikalität vertreten, wirkt aber in der offiziellen Lehre des Katholizismus noch immer nach. Siehe hierzu Höfer, J. u. Rahner, R. (Hrsgg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 Bde., Freiburg 1965 (Abk. *LTK*), s. v. "Geschlechtlichkeit", Bd. 4, S. 571-573 (Elsässer, A.). Eine prinzipiell aufgeschlossene Haltung hinsichtlich der Auseinandersetzung mit Fragen der Sexualität nahmen dagegen die medizinischen Autoren des christlichen Kulturkreises seit dem 12. Jahrhundert ein, als die Erneuerung der medizinischen Literatur infolge der von Constantinus Africanus angefertigten Übersetzungen aus dem Arabischen ins Lateinische einsetzte. Einen besonderen Einfluß hatte zudem der aus verschiedenen Quellen kompilierte Traktat *De Coitu* von Constantinus Africanus, der für spätere Autoren richtungsweisend wurde. Siehe hierzu *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1-, München [Zürich] 1970- (Abk. *LMA*), s. v. "Sexualität, IV. Medizin", Bd. 7, S. 1816-19 (D. Jacquot).

<sup>388</sup> Nach Dāwūd al-Antākī sollen es über hundert sein; zur Terminologie siehe Nabielek: *Sexualität*, S. 204-205.

<sup>389</sup> Siehe ebd. S. 204-205.

muslimischen Religionsgelehrten und Juristen im einzelnen bewertet wurden, ist eine andere Frage, der hier nicht nachgegangen werden kann.<sup>390</sup> Konsens bestand jedoch darüber, daß der Zeugungsakt zwar für den Fortbestand der Menschheit von großer Bedeutung sei, aber lediglich eine Form des Geschlechtslebens des Menschen darstelle. Im folgenden wird jedoch der Begriff *ġimāʿ* vornehmlich im Sinn von genitaler Vereinigung verwendet wird. Dabei ist zu bedenken, daß die damit verbundenen Aussagen unserer religiösen Autoren wie die der arabischen Ärzte sich sowohl auf den Geschlechtsakt im allgemeinen als auch auf den Zeugungsakt im besonderen beziehen können, es sei denn, es ist ausdrücklich von der Fortpflanzung die Rede.

Während in der medizinischen Literatur meistens der Begriff *ġimāʿ* als *Terminus technicus* verwendet wird, wird in der theologisch-juristischen Literatur der Ausdruck *nikāḥ* bevorzugt.<sup>391</sup> Diesem kontextspezifischen Gebrauch von *ġimāʿ* und *nikāḥ* folgend, verwenden unsere Autoren beide Begriffe nebeneinander, da sie ja in ihren Schriften medizinische Sichtweisen ebenso berücksichtigen wie theologisch-juristische.

Der Ausdruck *nikāḥ* ist jedoch nicht nur ein Synonym zu *ġimāʿ*, sondern zudem der islamrechtliche *Terminus technicus* für "Eheschließung" bzw. "Ehe". Diese zusätzliche Konnotation läßt sich bereits im Koran nachweisen, wo der Begriff *nikāḥ* grundsätzlich im Sinn von "Eheschließung"<sup>392</sup> - und nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung "Geschlechtsverkehr" - verwendet wird. Hierbei steht die koranische Deutung von *nikāḥ* für die vielfach in der Offenbarung erhobene Forderung, sexuelle Beziehungen zwischen einem freien Mann und einer Frau

---

<sup>390</sup> R. Nabielek geht u. a. diesen Fragen nach in: *Sexualität*, passim. Zu religiös-rechtlichen Positionen siehe Coulson, N. J.: *Regulation of Sexual Behavior Under Traditional Islamic Law*. In: Marsot, A. L. (Hrsg.): *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Sixth Giorio Levi Della Vida Biennial Conference, May 13-15, 1977) Malibu, California 1979, S. 63-68; ferner Murray, S. O. u. Roscoe, W.: *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, London 1997, passim. Einen knappen Überblick über die Rechtspraxis gleichgeschlechtlicher Beziehungen in verschiedenen islamischen Staaten heute bietet Sofer, J.: *Sodomy in the Law of Muslim States*. In: Schmitt, A. u. Sofer, J. (Hrsgg.): *Sexuality and Erotism Among Males in Moslem Societies*, New York etc. 1991, S. 131-149.

<sup>391</sup> Siehe Nabielek: *Sexualität*, S. 204.

<sup>392</sup> Siehe K:2:235; 2:237; 4:6; 24:33; 24:60.

mit gleichem Status seien nur im Rahmen des Matrimoniums<sup>393</sup> legitim. D. h. das Sexualverhalten, das vor dem Islam offenbar keinen festen gesellschaftlichen Normen unterworfen war<sup>394</sup>, ist seit der Offenbarung durch die religiös-sittliche Pflicht zur Ehe institutionalisiert und wird damit reglementiert. Die Beschränkung des geschlechtlichen Verkehrs auf die Ehe hat im Koran ein großes Gewicht, weil die Ehe zu den von Gott geoffenbarten Grenzen zählt, die er dem Menschen setzt (*ḥadd* / pl. *ḥudūd*)<sup>395</sup>, und auf deren Einhaltung er einen Anspruch hat (*ḥaqq Allāh*)<sup>396</sup>. Übertritt der Mensch jedoch eine dieser Grenzen, ist sein Vergehen entsprechend den von Gott festgelegten Strafen (*ḥadd*-Strafen) zu ahnden.<sup>397</sup> Bei illegitimem Geschlechtsverkehr, *zinā'* (Unzucht oder Ehebruch), muß jedoch hierfür ein unanfechtbarer Beweis vorliegen: Entweder legen die Angeklagten selbst ein Geständnis ab, oder vier männliche rechtskräftige Zeugen bestätigen unabhängig voneinander und ohne den geringsten Widerspruch hinsichtlich ihrer Aussagen, das Paar in flagranti ertappt zu haben. Erst wenn die Beweislage keinen Zweifel mehr an der Schuld der Angeklagten läßt, ist die *ḥadd*-Strafe von 100 Peitschenhieben für Mann wie Frau anzuwenden. Diese Form der Strafe wurde im Hadith durch weitere ergänzt, die dann zusammengenommen in das islamische Recht Eingang fanden.<sup>398</sup> Um sich vor

---

<sup>393</sup> Zu sexuellen Handlungen durfte es ansonsten nur noch im Rahmen eines Konkubinatsverhältnisses zwischen einem freien Mann und seiner käuflich erworbenen Sklavin kommen. Der freien Frau war es dagegen nicht erlaubt, mit ihrem Sklaven eine sexuelle Beziehung einzugehen. Da in unseren Schriften das Konkubinat als weitere Form legitimen Geschlechtsverkehrs - wenn überhaupt - nur am Rande zur Sprache kommt, wird dieser Aspekt in der vorliegenden Arbeit nicht weiter verfolgt.

<sup>394</sup> Siehe hierzu Motzki, H.: *Dann machte er daraus die beiden Geschlechter, das Männliche und das Weibliche ... (Koran 75:39) - Die historischen Wurzeln der islamischen Geschlechterrollen*. In: Martin, J. u. Zoepffel, R. (Hrsgg.): *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau*. Freiburg u. a. 1990, S. 607-641, S. 625-626.

<sup>395</sup> Zu den von Gott gesetzten Grenzen zählen neben illegitimem Geschlechtsverkehr (*zinā'*) Verleumdung wegen *zinā'* (*qadḥ*), Diebstahl von großem Ausmaß (*sariqa*), Raubüberfall mit Todesfolge (*qat' at-tarīq*) und Trinken von berausenden Getränken (*ṣurb al-ḥamr*).

<sup>396</sup> Siehe hierzu *ET*<sup>2</sup>, s. v. "Ḥukūk", Bd. 3, c. 551a (Ed.).

<sup>397</sup> Siehe hierzu ebd. s. v. "Ḥadd", Bd. 3, c. 20b-21b (B. Carra de Vaux [J. Schacht]).

<sup>398</sup> Zu den Strafen, die das islamische Recht auf Grund koranischer Belegstellen bei illegitimem Geschlechtsverkehr vorsieht, siehe z. B. *Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, 4 Bde., Leiden, Leipzig 1913-1934. Ergänzungsband 1938, (Abk. *ET*), s. v. "Zinā'" Bd. 4, c. 1328b-1329b



der Versuchung zu schützen, ihre sexuellen Bedürfnisse außerhalb der Ehe auszuleben und somit straffällig zu werden, sind der Muslim sowie die Muslimin, wenn sie erwachsen, d. h. geschlechtsreif sind, zur Heirat verpflichtet. Da die Ehe von derartiger religiös-sittlicher bzw. rechtlicher Relevanz ist, liegt es nahe, daß auch die Autoren der Bücher über die "Medizin des Propheten" in ihren Kapiteln über *ḡimāʿ* auf diese Rechtsinstitution Bezug nehmen, indem sie Mann wie Frau ermahnen, nur im Rahmen der Ehe sexuelle Beziehungen zu unterhalten. Um ihrer Mahnung mehr Gewicht zu verleihen, führen sie als Beleg eine oder mehrere der zahlreichen Aussagen des Propheten und seiner Gefährten zu diesem Punkt an.<sup>399</sup> Damit signalisieren sie, daß alle - auch ihre profanen - Erklärungen und Anleitungen, die den Geschlechtsverkehr bzw. den Zeugungsakt betreffen, unter dem Vorzeichen der Ehe zu lesen sind, und geben ihren Ausführungen zum *ḡimāʿ* auf diese Weise eine religiöse Prägung.

---

(Joseph Schacht); Motzki, H.: *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Islam*. In: Müller, E. W. (Hrsg.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (= Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bd. 3: Kindheit Jugend Familie I), Freiburg, München 1985, S. 479-550, S. 533-536.

<sup>399</sup> Ad-Dahabī I, S. 24,5-6 und S. 24,31-36; al-Azraq III, S. 71,24-31; as-Surramarrī I, fol. 61<sup>b</sup>17-18. Miteinfließen läßt Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 236,6-238,1, Empfehlungen, welche Frauen nach Aussage des Propheten und seiner Gefährten geheiratet oder gemieden werden sollen. Wer nicht heiraten kann, soll fasten, siehe as-Surramarrī I, fol. 62<sup>a</sup>4-6.

## 2.2. Die religiös tabuisierte und medizinisch begründete Ausschlußzeit für das Kohabitieren

Die Ausübung des *ġimāʿ* mit oder ohne Zeugungsabsicht ist nach islamischer Auffassung nicht zu jeder Zeit erlaubt. Vielmehr unterliegt sie grundsätzlich einer zeitlichen Beschränkung, die maßgeblich vom Sexualzyklus der Frau bestimmt wird. Während der Menstruation - so wird es in K:2:222 angedeutet<sup>400</sup> - ist der Mann verpflichtet, seiner Partnerin gegenüber sexuelle Enthaltbarkeit zu üben. In dieser Phase ihres Zyklus gilt die Frau als rituell unrein, eine Annahme, die wesentlich älter ist als die islamische Religion. Sie läßt sich bereits für das vorislamische Arabien nachweisen; auch im Judentum wird sie infolge der in Lev. 15:19-33 genannten Reinheitsbestimmungen vertreten. Der wohl wichtigste Grund für die Tabuisierung der Menstrua ist der u. a. im Vorderen Orient sowie bei den Griechen und Römern seit alters existierende Glaube an die schädlichen Wirkungen des Menstrualblutes.<sup>401</sup> Selbst arabische Ärzte zeigen sich bisweilen diesem Glauben verhaftet, doch begründen sie ihre Bedenken medizinisch, so auch, wenn sie die Frage erörtert, welche Sexualpartnerinnen dem Mann nicht zu empfehlen sind.

Bis auf Ibn al-Ġawzī thematisieren alle unsere Autoren die Ausschlußzeit für die geschlechtliche Vereinigung, und zwar in den Kapiteln über den *ġimāʿ*, in welchen vornehmlich diätetische Maßnahmen zur Gesunderhaltung genannt werden. Teilweise ziehen sie für das Kohabitationsverbot während der Menstruation Belege aus den religiösen Quellen - Koran und Hadith - in Verbindung mit medizinischen Argumenten heran. Teilweise beschränken sie sich auf die Wiedergabe medizinischer Standpunkte zu diesem Thema. Ferner wenden sich fast alle Autoren der Frage zu, wie das Kohabitationsverbot aus rechtlicher Sicht zu sehen ist. Im Mittelpunkt steht hier die Frage, ob ein Verstoß gegen das Tabu strafbar ist.

Grundsätzlich gilt, daß sowohl unsere Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" als auch die Mediziner, sofern sie von der Kohabitation während

---

<sup>400</sup> Text siehe unten S. 99.

<sup>401</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 157; speziell zur vorislamischen Zeit, siehe Nabielek: *Sexualität*, S. 147 und 233, sowie ebd., S. 148 zum *Corpus Hippocraticum*, dem diese Vorstellung fremd ist.

der Menstruation abraten, die Thematik aus der männlichen Perspektive darstellen. Ihre Verbote bzw. Warnungen richten sie ausschließlich an den Mann, nicht aber an die Frau. Dementsprechend erscheint auch der Mann, der dem Tabu zuwiderhandelt, vornehmlich betroffen von den negativen Auswirkungen medizinischer wie religiös-rechtlicher Art.

Ad-Dahabī begründet das Kohabitationsverbot während der Monatsblutung mit dem einschlägigen Vers 222 aus der 2. Sure des Koran, in dem es eingangs heißt:

"Und fragt man dich nach der Menstruation. Sag: Sie ist eine Plage. Darum haltet euch während der Menstruation von den Frauen fern (...)."

Kommentierend fügt er hinzu:

"D. h. ihr sollt während ihrer Menstruation keinen Geschlechtsverkehr mit ihnen haben, weil dieses Blut verdorbenes Blut ist und den Penis des Mannes schädigt und Geschwüre an ihm hervorruft (*qarraḥahū*). Das habe ich schon gesehen."<sup>402</sup>

Ad-Dahabīs Interpretation des Koranverses zufolge ist mit dem Menstrualblut ein gesundheitlicher Schaden für den Mann verbunden, soll es doch Geschwüre im Genitalbereich des Mannes hervorrufen. In den großen medizinischen Handbüchern werden allerdings Krankheiten dieser Art nicht ausdrücklich auf eine negative Wirkung der Regelblutung zurückgeführt, sondern beispielsweise im Zusammenhang mit Potenzstörungen<sup>403</sup> oder unter vornehmlich therapeutischen Aspekten erörtert.<sup>404</sup> Welcher Quelle ad-Dahabī seine medizinische Erläuterung auch immer entlehnt hat, er meint sie durch eigene Beobachtung bestätigen zu können. Damit verleiht er seiner Auffassung Ausdruck, daß sich der Mann vor dem Menstrualblut zu schützen habe, indem

---

<sup>402</sup> Ad-Dahabī I, S. 24,37-25,3.

<sup>403</sup> Siehe z. B. al-Mağūsī im *Kāmil* I.7.38: S. 383,25-384,4. Zur Schwächung der Potenz als Folge der Kohabitation mit der Menstrua, aber auch mit anderen, für den Mann nicht zu empfehlenden Partnerinnen siehe im folgenden die Ausführungen von as-Surramarrī und al-Azraq.

<sup>404</sup> Siehe z. B. Ibn Sinā: *Qānūn* III.20.2.21: S. 553,30-554,2 und III.20.2.24: S. 554,23-25. Siehe ferner die Aussagen verschiedener Autoren in der umfangreichen Zitatensammlung von Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī: *Hāwī*, z. B. Bd. 9, S. 196,1-17 und Bd. 10, S. 215,14-222,5.

er sich - wie in K:2:222 angedeutet - von der Menstrua fernhält, was er in Übereinstimmung mit den meisten Exegeten als Kohabitationsverbot deutet.<sup>405</sup>

As-Surramarrī geht auf das Verbot der Kohabitation mit der Menstruierenden im Rahmen der Frage ein, welche Sexualpartnerinnen der Mann meiden soll. Hierzu zählt er nicht nur die Menstrua, sondern auch die Greisin sowie das Mädchen, das für den *ġimā*<sup>c</sup> noch zu jung ist<sup>406</sup> - eine Aufzählung, die sich in ähnlicher Form z. B. auch in einer seiner medizinischen Quellen, dem *Qānūn* von Ibn Sīnā, findet.<sup>407</sup> Ibn Sīnā begründet die Warnung vor dieser sowie anderer Partnerinnen medizinisch-sexualhygienisch damit, daß der Verkehr mit ihnen eine Schwächung der Potenz zur Folge habe.<sup>408</sup> As-Surramarrī führt stattdessen für die drei genannten Fälle jeweils einen Beleg aus seinen religiösen Quellen an. Die Menstrua betreffend zitiert er dieselbe Passage aus K:2:222<sup>409</sup> wie ad-Dahabī und hebt in wortwörtlicher Übereinstimmung mit diesem ebenfalls hervor, daß der Vers als Kohabitationsverbot zu verstehen sei.<sup>410</sup> Anders als ad-Dahabī erwähnt as-Surramarrī jedoch nicht, daß es bei der Übertretung des Verbots infolge der dem Menstrualblut unterstellten schädlichen Wirkungen zu Krankheiten im Genitalbereich des Mannes kommen könne.

Al-Azraq spricht kurz nacheinander an zwei Stellen das Kohabitationstabu während der Menstruation an. An der zweiten gibt er lediglich die medizinische

---

<sup>405</sup> Siehe hierzu z. B. Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 1, S. 258,25-31, ihm zufolge ist dies die Meinung vieler bzw. der meisten Gelehrten; aṭ-Ṭabarī: *Ġāmiʿ*, Bd. 2, S. 214,24-25; Ibn al-Ġawzī: *Zād*, Bd. 1, S. 247,13-248,11; al-Bayḍāwī: *Anwār*, Bd. 1, S. 36,29-36; ar-Rāzī (Faḥr ad-Dīn): *Tafsīr*, Bd. 2, S. 241,22-23. Uneinigkeit besteht aber unter den Gelehrten über die Frage, ob und welche Stellen des Körpers der Menstrua der Mann berühren darf. Siehe hierzu z. B. aṭ-Ṭabarī: *Ġāmiʿ*, Bd. 2, S. 215,12-25 und Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 1, S. 258,31-259,11.

<sup>406</sup> As-Surramarrī I, fol. 60<sup>b</sup>2.

<sup>407</sup> Vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.17: S. 539,1-2: Für den *ġimā*<sup>c</sup> kommen seiner Ansicht nach ebenfalls nicht in Frage die Kranke, die Frau, die seit längerem keinen sexuellen Verkehr hatte, und die (noch nicht geschlechtsreife) Jungfrau (*bikr*).

<sup>408</sup> Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.17: S. 539,2-3.

<sup>409</sup> Für die anderen beiden von ihm genannten Partnerinnen hat as-Surramarrī in I: fol. 60<sup>b</sup>2-4 jeweils nur eine Überlieferung des Propheten zur Hand.

<sup>410</sup> Ebd. fol. 60<sup>b</sup>5-6.

Sicht wieder. Hierfür beruft er sich auf den Arzt Muḥammad Ibn Zakariyyā', d. h. ar-Rāzī, der, ähnlich wie Ibn Sīnā, geraten haben soll:

"Man soll (...) nicht mit der Menstrua kohabitieren und auch nicht mit der Greisin, der Kranken und dem Mädchen, das noch nicht geschlechtsreif ist. Denn dies schwächt insbesondere die sexuelle Potenz."<sup>411</sup>

Diese Passage findet sich allerdings nicht in dem *Manṣūrī* von ar-Rāzī, auf den al-Azraq ansonsten häufiger zurückgreift. Auch im *Hāwī* von ar-Rāzī ist sie nicht in der von al-Azraq wiedergegebenen Form enthalten. Indessen findet sich dort ein Zitat des indischen Arztes Šarak bzw. Šarik al-Hindī (= Caraka), der eine ähnliche Aufzählung an Ausschlußpartnerinnen nennt - die Menstrua, die Kranke, die (für den *ġimā'* noch zu) Junge, die Greisin und die Unfruchtbare - ohne darauf eine ausdrückliche Begründung, wie die oben genannte Schwächung der Potenz, folgen zu lassen.<sup>412</sup>

Welcher Quelle al-Azraq seine Information auch immer entnommen hat, er läßt die medizinisch-sexualhygienische Ansicht über die für den *ġimā'* nicht in Frage kommenden Partnerinnen kommentarlos stehen. Möglicherweise glaubt er hier auf eine religiöse Begründung speziell zum Menstruationstabu verzichten zu können, weil er eine solche bereits wenig vorher gegeben hat. Al-Azraq beruft sich dort auf eine Überlieferung, nach der der Prophet gesagt haben soll:

"Kommt der Menstruierenden nicht nahe!"<sup>413</sup>

Dieser Prophetenausspruch lehnt sich eng an eine andere Passage aus Vers 222 der 2. Sure des Koran an<sup>414</sup>, welche von den Koranexegeten üblicherweise als Kohabitationsverbot während der Menstruation ausgelegt wird. Im selben Sinne

---

<sup>411</sup> Al-Azraq III, S. 73,9-10.

<sup>412</sup> Siehe *Hāwī*, Bd. 10, S. 288,17-289,1. Zu Caraka, der im *Hāwī* häufig zitiert wird, siehe Sezgin, F. (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Literatur*, 9 Bde., Leiden 1967-1984 (Abk. GAS), Bd. 3, S. 198.

<sup>413</sup> Al-Azraq III, S. 72,15; diese Überlieferung ist in den einschlägigen Hadithkompendien nicht enthalten.

<sup>414</sup> K:2:222: "(...) und kommt ihnen nicht nahe (...)".

interpretiert al-Azraq auch die ähnlich lautende Überlieferung des Propheten mit folgender Begründung:

"Denn ihnen beiden (d. h. dem Mann und seiner menstruierenden Partnerin) ist ein Kind vorherbestimmt, das an Lepra leidet (*walad kāna aḡdam*)."<sup>415</sup>

D. h. wer trotz des Verbotes kohabitiert, dem ist, falls der Akt fruchtbar ist, ein lepröses Kind beschieden. Die Auffassung, nach der während der Menstruation gezeugte Kinder von Lepra befallen werden, wird nicht nur von islamischen Theologen, wie etwa al-Ġazzālī, vertreten. Auch arabische Ärzte teilen diese Ansicht und führen hierfür medizinische Argumente an.<sup>416</sup> Ibn Sīnā beispielsweise zählt eine während der Menstruation eintretende Befruchtung zu den ätiologischen Faktoren, die im postnatalen Leben Lepra (*ḡudām*) auslösen können.<sup>417</sup> Muslimische Religionsgelehrte sehen hingegen in dieser Krankheit eine Strafe, die Gott über den verhängen kann, der islamischen Moralvorstellungen zuwider handelt.<sup>418</sup> Darunter fällt auch der Verstoß gegen islamische Reinheitsvorschriften, wie etwa die Kohabitation mit der als rituell unrein geltenden Menstrua. In diesem Sinne ist al-Azraqs Erläuterung zum Prophetenausspruch aufzufassen: Mißachten die Eltern beim Zeugungsakt die Reinheitsbestimmungen, straft Gott sie mit leprösem Nachwuchs.

Die Härte der drohenden Strafe wird deutlich, wenn man sich die sozialen und rechtlichen Implikationen dieser Krankheit und den daraus resultierenden niedrigen Status der Aussätzigen in der islamischen Gesellschaft vor Augen führt.<sup>419</sup> Al-Azraq geht zwar auf diesen Hintergrund nicht ein, doch soll hierauf kurz Bezug genommen werden, um al-Azraqs Begründung zu veranschaulichen.

---

<sup>415</sup> Al-Azraq III, S. 72,15-16.

<sup>416</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 157.

<sup>417</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* IV.3.3.1: S. 140,20-21; Übs. Müller-Bütow, H.: *Lepra. Ein medizinhistorischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen arabischen Medizin* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe VII Medizin, Abt. B Geschichte der Medizin, Bd. 3), Frankfurt am Main, Bern 1981, S. 91; vgl. auch Weisser: *Zeugung*, S. 157.

<sup>418</sup> Siehe Dols, M. W.: *The Leper in Medieval Islamic Society*. In: *Speculum* 58,4 (1983), S. 891-916, S. 895; *EI*<sup>2</sup>, s. v. "Djudhām", Bd. 2, c. 270b-274b (M. W. Dols), c. 272b.

<sup>419</sup> Auf die medizinischen Aspekte der Lepra kann hier nicht näher eingegangen werden; siehe hierzu den medizinhistorischen Überblick von Müller-Bütow: *Lepra*.

Lepra galt wegen der von ihr verursachten Verstümmelungen als eine der schlimmsten und furchterregendsten Krankheiten, die den Menschen befallen konnte. Wer von ihr getroffen wurde, konnte nicht geheilt werden. Der Aussätzig löste durch seine Entstellungen Entsetzen und Schrecken bei seinen Mitmenschen aus; und aus Furcht vor 'Ansteckung'<sup>420</sup> wurde der Leprakrank gemieden und mußte ein Leben als Ausgestoßener führen.<sup>421</sup>

Die Auffassung, nach der Lepra eine kontagiöse Krankheit sei, war unter den arabischen Medizinern verbreitet, die sich in dieser Einschätzung an ihre antiken Vorbilder anlehnten.<sup>422</sup> Unter den islamischen Religionsgelehrten war hingegen umstritten, ob es überhaupt eine Ansteckung geben könne, da eine Anerkennung dieses Phänomens die Allmacht Gottes eingeschränkt erscheinen lassen mußte. Anlaß für die schon sehr früh im Islam geführten Diskussionen über diesen Streitpunkt waren widersprüchliche Aussagen des Propheten. Auf der einen Seite soll dieser generell die Übertragbarkeit von Krankheiten geleugnet haben. Auf der anderen Seite aber soll er u. a. gefordert haben, man solle vor dem Aussätzigem fliehen, wie man vor einem Löwen fliehen würde. Ferner soll er dem gesunden Menschen geraten haben, sich nicht für längere Zeit zu Leprakranken zu gesellen und einen Abstand in der Länge eines Speeres zu ihnen zu wahren.<sup>423</sup> Zu welchen Schlüssen die Gelehrten bei ihren Versuchen zur Harmonisierung der sich widersprechenden Äußerungen Muḥammads auch immer kamen<sup>424</sup>, die Überlieferungen des Propheten zum Verhalten gegenüber

---

<sup>420</sup> Zur Problematik der 'Ansteckung' siehe den historischen Überblick von Temkin, O.: *An Historical Analysis of the Concept of Infection* in seinem Buch *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*, Baltimore 1977, S. 456-71. Speziell zum Phänomen der 'Ansteckung' in der arabischen Medizin siehe Seidel, E.: *Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern*. In: *Archiv für Geschichte der Medizin* 6,2 (1912), S. 81-93; Ullmann: *Die Medizin*, S. 242-250. Die in der modernen Epidemiologie übliche Unterscheidung zwischen Infektion und Kontagion war zur damaligen Zeit unbekannt.

<sup>421</sup> Zu Ausnahmen, von denen in der früharabischen Literatur berichtet wird, siehe Dols.: *The Leper*, S. 898-899, und ders. in *EF*, s. v. "Djudhām", c. 273a.

<sup>422</sup> Vgl. ders.: *The Leper*, S. 896-897, und ders. in *EF*, s. v. "Djudhām", c. 271a-b.

<sup>423</sup> Vgl. ders.: *The Leper*, S. 895-896, und ders. in *EF*, s. v. "Djudhām", c. 272b.

<sup>424</sup> Siehe hierzu Ullmann: *Die Medizin*, S. 243-244: "Ad-Damīri deutet das Wort: 'Flieh vor dem Leprakranken, so wie du vor dem Löwen fliehst' dahingehend, daß die Krankheit selbst nicht ansteckend sei, daß sie es aber durch Gottes Willen werden könne." Al-Azharī hingegen argumentiert, ausgehend von einem anderen Hadith, für die Existenz der Ansteckung; siehe hierzu Fähndrich, H. (Hrsg.): *Abhandlung über die Ansteckung von*

Aussätzigen hatten großen Einfluß auf den sozialen und medizinischen Umgang mit den Leprakranken im islamischen Kulturkreis. Von der religiösen Überlieferung ebenfalls stark geprägt war auch der rechtliche Status des Aussätzigen in der islamischen Gesellschaft, den M. W. Dols wie folgt beschreibt:

"Because leprosy is considered a mortal illness, the leper is limited in his legal rights and obligations - along with the minor, the bankrupt, the insane, and the slave. The leper's status seems to be particularly close to that of the mentally ill in most legal matters, especially with regard to marriage and divorce."<sup>425</sup>

Auf al-Azraqs Erklärung zum Prophetenausspruch zurückkommend, wird durch diesen Exkurs deutlich, welche weitreichenden Konsequenzen seiner Ansicht nach drohten, wenn Mann und Frau das Kohabitationsverbot während der Menstruation nicht einhielten und dabei ein Kind zeugten: Das Kind, das auf den Willen Gottes hin von Lepra befallen wird, wird nicht nur physisch an dieser Krankheit zu leiden haben, sondern zudem aus der Gesellschaft ausgegrenzt und rechtlich gegenüber den Gesunden benachteiligt sein. Für dieses Schicksal sind letztlich die Eltern verantwortlich, die Gott wegen ihres Fehlverhaltens an ihren Kindern strafft.

Ad-Dahabī spielt in einer Passage indirekt auf die islamrechtliche Frage an, ob bei einem Verstoß gegen das Kohabitationsverbot während der Menstruation eine Strafe droht. In diesem Zusammenhang führt er folgende Überlieferung des Propheten an:

"Wer mit einer Menstruierenden kohabitiert, soll einen oder einen halben Dinar als Almosen geben"<sup>426</sup>

und fügt hinzu, daß andere meinten:

---

*Qustā Ibn Lūqā*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Hartmut Fähndrich (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLVIII,2), Stuttgart 1987, S. 31.

<sup>425</sup> Dols: *The Leper*, S. 897, vgl. ders. in *Et*, s. v. "Djudhām", c. 272b.

<sup>426</sup> Ad-Dahabī I, S. 25,7-8. Belegt bei Abū Dāwūd: *Sunan*, Bd. 1., K. *aṭ-Ṭahāra*, S. 69,7-9 und ebd. S. 69,21-22; ders. Bd. 2, K. *an-Nikāh*, S. 251,11-12; Ibn Māğā: *Sunan*, Bd. 1., K. *aṭ-Ṭahāra wa-sunanihā*, S. 210,4; an-Nasā'ī: *Sunan*, Bd. 1., K. *aṭ-Ṭahāra*, S. 153,4-5 und ebd. K. *al-Ḥayḍ wal-istihāda*, S. 188,4-5; Ibn Ḥanbal: *Musnad*, Bd. 1, S. 230,2-3 und ebd. S. 237,16.



"Er soll nur Buße tun."<sup>427</sup>

Ob der Mann, der dieses Verbot übertritt, eine materielle Wiedergutmachung leisten muß oder ob es genügt, wenn er Gott um Verzeihung bittet, war demnach umstritten. Dies geht beispielsweise auch aus dem Korankommentar von Ibn Kaṭīr hervor, wo dieser in seiner Interpretation zu K:2:222 feststellt, daß Aḥmad Ibn Ḥanbal und die *ahl as-sunna* - in Übereinstimmung mit der obigen Überlieferung des Propheten - für die Almosen-Zahlung von einem oder einem halben Dinar plädierten, während aš-Šāfi'ī und die Mehrheit der Gelehrten es für ausreichend hielten, wenn der Sünder Buße tue.<sup>428</sup> Ad-Dahabī gehört zwar der šāfi'itischen Rechtsschule an, bezieht hier aber keine eigene Position, sondern läßt die divergierenden Meinungen einfach nebeneinander stehen. In jedem Fall zählen die beiden hier genannten Formen der Wiedergutmachung zu den frommen Taten, die zu verrichten jedem einzelnen überlassen ist. Rechtlich gesehen bedeutet dies, daß der Mann für einen Verstoß gegen das Menstruationstabu nicht im Diesseits bestraft werden kann. Vielleicht spielt hierbei auch eine Rolle, daß das Vergehen im privaten, ja im intimsten Bereich des Menschen begangen wird, der sich einer Kontrolle von außen entzieht. Anders als al-Azraq äußert sich ad-Dahabī nicht dazu, ob und wie Gott den Fehlgehenden (oder seinen Nachwuchs) gegebenenfalls bestraft. Anschließend erläutert ad-Dahabī den historischen Hintergrund des Hadith. Im Mittelpunkt seiner Ausführung steht nun, wie sich der Mann gegenüber seiner menstruierenden Partnerin zu verhalten habe:

"Der Anlaß für dieses Hadith ist, daß die Juden, wenn ihre Frau menstruierte, sich ihrer enthielten und sie während der Übernachtung, des Essens und des Trinkens isolierten. Und als er - Segen und Frieden sei mit ihm - dies erfuhr, sagte er: 'Handelt in allem im Gegensatz zu den Juden - Fluch und Zorn [Gottes] über sie - außer [in Bezug auf den] geschlechtlichen Verkehr (*nikāh*).'<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> Ad-Dahabī I, S. 25,8-9.

<sup>428</sup> Siehe hierzu Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 1, S. 258,28-33.

<sup>429</sup> Ad-Dahabī I, S. 25,9-17.

Aus ad-Dahabīs Darstellung ist herauszulesen, daß die Überlieferung zur Almosenzahlung von einem oder einem halben Dinar im Verlauf von Diskussionen zwischen Muḥammad und seinen Gefährten über die Frage entstanden ist, ob sich der Mann von seiner menstruierenden Partnerin völlig fernhalten soll. Dabei kam u. a. zur Sprache, was bei den Juden Brauch war, gegen welche ihrer Sitten sich die Muslime nach Ansicht des Propheten abgrenzen bzw. was sie von ihnen übernehmen sollten.<sup>430</sup> Der Prophet lehnte es ab, daß der Mann seine Partnerin während ihrer Menses von allen Dingen ausschließt, die er ansonsten mit ihr im Alltag teilt. Damit distanzierte sich Muḥammad von der unter den Juden - den Koranexegeten Muḥammad Ibn Ğarīr at-Ṭabarī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī zufolge auch unter den vorislamischen Arabern<sup>431</sup> - üblichen Praxis einer umfassenden Isolierung der Menstrua. Das schon bei den Juden gültige Kohabitationsverbot während der Monatsblutung behielt der Prophet hingegen bei und beschränkte somit die Tabuisierung der als unrein geltenden Menstrua auf den sexuellen Bereich.

Ibn Qayyim meint in seiner Schrift *Tibb* zur Frage des Kohabitationsverbots während der Menstruation:

"Der *ġimāʿ* mit einer Menstruierenden ist von Natur aus (*tabʿan*) und vom islamischen Gesetz her (*šarʿan*) verboten (*ḥarām*). Denn er ist sehr schädlich. Die Ärzte warnen allesamt davor."<sup>432</sup>

Ibn Qayyim zufolge ist dem Mann das Kohabitieren mit der Menstrua also in doppelter Hinsicht - von Natur aus (*tabʿan*) und vom islamischen Gesetz her (*šarʿan*) - nicht erlaubt. Dies liegt seiner Ansicht nach darin begründet, daß die Ausübung des *ġimāʿ* in dieser Phase des Sexualzyklus der Frau großen Schaden verursacht. Worin dieser bestehen soll, läßt Ibn Qayyim an dieser Stelle allerdings offen. Indessen hebt er hervor, daß die Mediziner übereinstimmend zu dieser Zeit

---

<sup>430</sup> Zu den unterschiedlichen Positionen Muhammads und der Juden im Umgang mit der Menstrua siehe die Zusammenstellung von Belegstellen aus den Traditionssammlungen bei Wensinck: *Muḥammadan Tradition*, s. v. "Menstruation", c. 151a-152b, c. 151b.

<sup>431</sup> Siehe jeweils in ihren Exegesen zu K:2:222 at-Ṭabarī: *Ġāmīʿ*, Bd. 2, S. 214,22-23; ar-Rāzī: *Tafsīr*, Bd. 2, 241,19-20: Diese Sitte war nach ar-Rāzī zudem unter den Zoroastriern (*al-Maġūs*) gang und gäbe.

<sup>432</sup> Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 240,6.

vom sexuellen Verkehr abrieten, also im Grunde seine Auffassung teilten. Ibn Qayyim erweckt hier den Anschein, als gäbe es unter den Ärzten in dieser Frage einen Konsens. Auffallend ist aber, daß von unseren medizinischen Quellen lediglich Ibn Sīnā im *Qānūn* ausdrücklich vor der Kohabitation mit der Menstruierenden warnt, während sich weder at-Ṭabarī im *Firdaws* noch ar-Rāzī in seinem *Manṣurī* oder al-Mağūsī im *Kāmil* in diesem Sinne äußern. Entweder sahen sie das Kohabitieren während der Regelblutung der Frau nicht als gesundheitsschädigend an oder aber sie faßten es als Tabu auf, das für sie so selbstverständlich war, daß sie eine Thematisierung dieser Frage für überflüssig hielten.

Ibn Qayyim geht auf die Bedeutung der hier nicht näher erörterten Termini *ṭabʿan* und *ṣarʿan* weiter unten in seinem *ğimāʿ*-Kapitel ein, und zwar im Zusammenhang mit der Frage, was generell unter einem schädlichen (*mudarr* bzw. *dārr*) Geschlechtsverkehr zu verstehen sei. Dabei stellt er zum Teil einen direkten Bezug zur Problematik der Kohabitation während der Menstruation her, zum Teil läßt sich eine Verbindung zu dieser Thematik aus dem Kontext erschließen. Zunächst konstatiert Ibn Qayyim, daß

"der schädliche Geschlechtsverkehr von zweierlei Art ist: vom Gesetz her (*ṣarʿan*) und von Natur aus (*ṭabʿan*)."<sup>433</sup>

Aus gesetzlichen Gründen sind Ibn Qayyim zufolge bestimmte Formen des *ğimāʿ* schädlich, weil sie verboten (*muḥarram*) sind. In welchem Grade hierbei etwas als verboten gilt, richtet sich nach der Schwere des Vergehens und dem daraus resultierenden Schaden, d. h. den Rechtsfolgen.<sup>434</sup> Wie aus Ibn Qayyims Darstellung zu erschließen, ist für die Einordnung und Bewertung eines sexuellen Vergehens richtungsweisend, was bzw. ob etwas hierzu im Koran festgelegt ist. Als schweres und somit äußerst schädliches Vergehen gilt dort, was einen Verstoß gegen einen Anspruch Gottes (*ḥaqq Allāh*) darstellt und mit einer *ḥadd*-Strafe von 100 Peitschenhieben für beide Täter zu ahnden ist: der außereheliche Geschlechtsverkehr (*zināʾ*). Diesen nimmt Ibn Qayyim als Grundlage für folgenden Rechtsfall: Gehen Personen, die in einem die Ehe ausschließenden

---

<sup>433</sup> Ebd. S. 247,9.

<sup>434</sup> Siehe ebd. S. 247,12-13.

verwandtschaftlichen Verhältnis stehen (*mahārim*), eine sexuelle Beziehung miteinander ein, so ist notwendigerweise (*lāzim*) die *ḥadd*-Strafe an ihnen zu vollstrecken.<sup>435</sup>

Im geschilderten Fall liegt ein zweifacher Verstoß gegen das koranische Verbot vor, außerhalb der Ehe eine sexuelle Beziehung zu unterhalten: Personen mit diesem Status machen sich des *zinā'* schuldig, da sie wegen ihrer verwandtschaftlichen Nähe, die in K:4:22-23 definiert ist<sup>436</sup>, grundsätzlich nicht miteinander verheiratet sein dürfen und daher jede sexuelle Beziehung zwischen ihnen immer außerehelich ist und damit Unzucht darstellt. Zudem begehen sie aber noch Inzest, weil ihnen wegen der koranischen Heiratsverbote unter nahen Verwandten der *ḡimā'* untersagt ist.

Der Schwere dieses Vergehens entsprechend fordern daher manche Gelehrte, darunter Aḥmad Ibn Ḥanbal, als *ḥadd*-Strafe die Tötung der Schuldigen, wie Ibn Qayyim ausführt.<sup>437</sup> Sie plädieren damit für ein höheres Strafmaß als im Koran für 'einfachen' außerehelichen Geschlechtsverkehr (*zinā'*) angegeben.

Dem von Ibn Qayyim beschriebenen Rechtsfall zufolge liegt der Schaden dieser Form von *ḡimā'* in der Todesstrafe - der höchsten Strafe, die überhaupt im Diesseits über den Menschen verhängt werden kann.

Darüber hinaus nennt Ibn Qayyim weitere Formen sexuellen Verkehrs, die zwar vom Gesetz her verboten (*ḥarām*) sind, für die aber im Koran keine *ḥadd*-Strafe vorgesehen ist.<sup>438</sup> Hierzu zählt er auch die Kohabitation mit einer Menstruierenden, ohne allerdings zu sagen, ob dieses Vergehen andere

---

<sup>435</sup> Siehe ebd. S. 247,15-17.

<sup>436</sup> K:4:22-23: "22 Und heiratet keine Frauen, die (vorher einmal) eure Väter geheiratet haben, abgesehen von dem, was (in dieser Hinsicht) bereits geschehen ist! Das ist etwas Abscheuliches und hassenwert - eine üble Handlungsweise! 23 Verboten (zu heiraten) sind euch eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, eure Tanten väterlicherseits oder mütterlicherseits, die Nichten, eure Nāhrmütter, eure Nāhrschwestern, die Mütter eurer Frauen, eure Stieftöchter, die sich im Schoß eurer Familie (w. in eurem Schoß) befinden (und) von (...) euren Frauen (stammen), zu denen ihr (bereits) eingegangen seid, - und wenn ihr zu ihnen noch nicht eingegangen seid, ist es für euch keine Sünde (solche Stieftöchter zu heiraten) - und (verboten sind euch) die Ehefrauen eurer leiblichen Söhne. Auch (ist es verboten) zwei Schwestern zusammen (zur Frau) zu haben, abgesehen von dem, was (in dieser Hinsicht) bereits geschehen ist. Gott ist barmherzig und bereit, zu vergeben."

<sup>437</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 247,16-17.

<sup>438</sup> Siehe ebd. S. 247,13-14.

Rechtsfolgen nach sich zieht bzw. worin die Schädlichkeit aus rechtlicher Sicht liegt.

Indessen geht Ibn Qayyim dazu über, den von Natur aus schädlichen, d. h. die Gesundheit des Menschen schädigenden *ġimā<sup>c</sup>* aus medizinischer Sicht zu definieren. Er unterscheidet hier zwei Arten, den quantitativ und den qualitativ schädlichen Geschlechtsverkehr: Entweder kann sich die Häufigkeit (*kamiyya*) des Kohabitierens negativ auf den Gesundheitszustand des Menschen auswirken oder aber die Art und Weise bzw. die näheren Umstände (*kayfiyya*) des sexuellen Verkehrs<sup>439</sup>, worunter auch der *ġimā<sup>c</sup>* während der Menstruation einzuordnen wäre. Inwiefern die Gesundheit des Menschen insbesondere durch die Kohabitation während der Menses beeinträchtigt wird, erklärt Ibn Qayyim jedoch in seinem *Tibb* an keiner Stelle. Er bleibt demnach die Antwort auf die Frage schuldig, worin die von ihm eingangs konstatierte Schädlichkeit der Kohabitation während der Menstruation liegt. In seinen Ausführungen zu den auf den *ġimā<sup>c</sup>* bezogenen Termini *šar<sup>c</sup>an* und *tab<sup>c</sup>an* zielt er darauf ab, allgemein verschiedene Formen schädlichen Geschlechtsverkehrs einerseits unter rechtlichen Gesichtspunkten einzuordnen und zu bewerten und sie andererseits nach medizinischen Kriterien zu systematisieren.

Bisher wurde das Kohabitationsverbot während der Menstruation vornehmlich unter dem Gesichtspunkt des *ġimā<sup>c</sup>* im allgemeinen betrachtet. Hierbei wurde deutlich, daß unsere Autoren keinen Zweifel daran lassen, daß das Tabu zu wahren ist. Dies gilt auch für den *ġimā<sup>c</sup>* mit Zeugungsabsicht. Da dieser Aspekt aber im engen Zusammenhang steht mit den Vorstellungen über die Empfängnis, werden wir auf ihn in C.2.6. zu sprechen kommen. Dort wird zu erörtern sein, welches der optimale Zeitpunkt innerhalb des Sexualzyklus der Frau für die Zeugung bzw. für die Befruchtung aus Sicht unserer Autoren ist.

---

<sup>439</sup> Siehe ebd. S. 248,1-2.

### **2.3. Die gesundheitlichen Voraussetzungen für den Geschlechts- und Zeugungsakt**

Nicht nur in der Medizin der Antike, sondern auch in der des islamischen Mittelalters wurde die Auffassung vertreten, der Mensch solle nur dann koitieren, wenn er gesund, d. h. physisch und psychisch im Gleichgewicht, sei. Dies galt sowohl für den Geschlechtsverkehr im allgemeinen als auch für den Zeugungsakt im besonderen. Ferner war man der Ansicht, der *ġimāʿ* diene nicht nur der Fortpflanzung des Menschen, sondern auch seiner Gesunderhaltung, weshalb er auch als therapeutisches Mittel eingesetzt werden kann. Diese beiden Funktionen des *ġimāʿ* sind nicht getrennt voneinander zu sehen, sondern bedingen sich gegenseitig. Denn die Zeugungsfähigkeit des Mannes wie die der Frau hängt jeweils von ihrer gesundheitlichen, d. h. physischen und psychischen Konstitution ab, und diese wiederum wird u. a. beeinflusst von dem Geschlechtsleben, das Mann wie Frau führen. Um diese Wechselwirkung näher zu erläutern, ist es zunächst notwendig, eine Einführung in die sogenannte Viersäftelehre (Humoralphysiologie) zu geben. Denn aus diesem ganzheitlichen Verständnis der Körperfunktionen leiten sich bestimmte Regeln ab, die der Mensch beachten muß, wenn die Ausübung des Koitus seiner Gesundheit zuträglich bzw. der zu Zeugungszwecken vollzogene Akt fruchtbar sein soll. Unsere Autoren greifen in verschiedener Hinsicht auf diese Lehre zurück, wenn sie Fragen des Geschlechts- bzw. Zeugungsakts erörtern.

#### **2.3.1. Die galenistische Humoralphysiologie und deren Adaption in der "Medizin des Propheten"**

Die Säftelehre hat ihren Ursprung in der Antike. Aufbauend auf vorsokratischen Vorstellungen, erhielt sie in der Schrift *De natura hominis*, die einem Schwiegersohn des Hippokrates namens Polybos (wirkte um 400 v. Chr.) zugeschrieben wird, ihre klassische Gestalt: Die Grundelemente des Mikrokosmos 'Mensch' bilden vier bestimmte Körpersäfte, nämlich Blut, (gelbe) Galle, schwarze Galle und Schleim. Diesen Säften sind jeweils zwei der Primärqualitäten warm,

kalt, feucht und trocken zugeordnet.<sup>440</sup> In der Naturphilosophie existierte daneben die Vorstellung, daß auch die Bausteine des Makrokosmos - die vier Elemente Luft, Feuer, Erde und Wasser - mit je zwei dieser Primärqualitäten verbunden sind - eine Konzeption, die durch Aristoteles kanonisiert wurde.<sup>441</sup> Vornehmlich auf die Hippokratiker und auf Aristoteles zurückgreifend, brachte schließlich Galen diese beiden Ansätze, deren gemeinsamen Nenner die Primärqualitäten bilden, in seiner Viersäftelehre zusammen. Ihr zufolge werden die makrokosmischen Elemente im Körper durch die Säfte repräsentiert, wobei die Qualitäten, die ja den Elementen wie den Säften eigen sein sollen, als Bindeglieder zwischen der Innen- und Außenwelt des Organismus betrachtet werden können. Über die Qualitäten ist der Körper somit imstande, mit seiner Umwelt zu interagieren. Dabei erfüllen die Qualitäten für die damalige Theorie ähnliche Funktionen wie heute die chemischen Elemente bzw. chemischen Verbindungen. In seiner Viersäftelehre spricht Galen den Qualitäten ein weit größeres Gewicht zu, als dies seine Vorgänger taten. Da er der Auffassung ist, die vier Körpersäfte entfalten ihre Wirkung vorwiegend durch die ihnen innewohnenden Qualitäten, hält er die Qualitäten zur Beschreibung von Vorgängen im Organismus für geeigneter als die Säfte. Daher spielen die Säfte bei der Beschreibung von Körperprozessen im einzelnen nur noch eine untergeordnete Rolle. Diese Akzentverschiebung von den Säften auf die Qualitäten findet ihren Niederschlag auch in der modifizierten Definition Galens von Gesundheit bzw. Krankheit: Er versteht darunter nicht mehr - wie die Hippokratiker - das Gleichgewicht bzw. Ungleichgewicht der Säfte, sondern die Harmonie bzw. Disharmonie der Qualitäten, die den Säften innewohnen. Galen betont die Qualitäten so sehr, daß für seine Physiologie die Bezeichnung 'Qualitätenlehre' zutreffender wäre als der gängige *Terminus technicus* 'Säftelehre'.<sup>442</sup>

---

<sup>440</sup> Siehe [Ritter, J. †] u. Gründer, K. (Hrsgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1-, Basel [Stuttgart] 1971- (Abk. *HWP*), s. v. "Säfte, Säftelehre", Bd. 8, S. 1119-1126 (D. Goltz), S. 1119-1121; *LMA*, s. v. "Humoralpathologie", Bd. 5, S. 211-212 (K. Bergdolt / G. Keil), S. 211. Zur Entwicklung der Viersäftelehre siehe Schöner, E.: *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie* (= Sudhoffs Archiv, Beiheft 4), Wiesbaden 1964. ; Harig, G.: *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens* (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Bd. 11), Berlin 1974, S. 23 u. S. 38-51.

<sup>441</sup> Siehe *LMA*, s. v. "Humoralpathologie", S. 211.

<sup>442</sup> Siehe *HWP*, s. v. "Säfte, Säftelehre", S. 1121.

An keiner Stelle seines medizinischen Schrifttums stellt Galen seine gesamte Lehre von Aufbau und Funktion des Körpers übersichtlich, schlüssig und systematisch dar. Daß seine physiologischen Vorstellungen trotz fehlender Systematik für die Medizin im arabischen und lateinischen Mittelalter dennoch maßgebend werden konnten, ist das Verdienst der frühbyzantinischen 'Schule' von Alexandria. Hier wurde die Medizin Galens mit dem Ziel systematisiert, sie für den medizinischen Unterricht verwendbar zu machen.<sup>443</sup> Aus grundlegenden Schriften Galens stellten die Alexandriner einen Lehrkanon zu den Hauptbereichen der Medizin zusammen<sup>444</sup>, aus dem sie zur Einführung für Anfänger eine kurze, stark schematisierte Übersicht über die Gegenstände der galenistischen Medizin extrahierten.<sup>445</sup> Diese wiederum war offenbar das Vorbild für die 'Isagoge', die der berühmte Übersetzer Ḥunayn Ibn Ishāq (808-873) in islamischer Zeit auf Syrisch verfaßte.<sup>446</sup> Die arabische Fassung dieser Einführung mit dem Titel *Masā'il fī ṭ-ṭibb*<sup>447</sup> (Fragen zur Medizin)<sup>448</sup> enthält daneben noch Zusätze von Ḥubayš Ibn al-Ḥasan, der die Isagoge nach dem Tod seines Onkels Ḥunayn fertiggestellt hat. Dieser Versuch einer systematischen

---

<sup>443</sup> Vgl. ebd.; zur Bedeutung Galens für die Schule von Alexandria siehe Strohmeier, G.: *Der syrische und der arabische Galen*. In: Haase, G. (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 37.2: Wissenschaften (Medizin und Biologie [Forts.]), Berlin, New York 1994, S. 1987-2017, S. 1989-1992.

<sup>444</sup> Zählung und Anordnung der Titel, die im Lehrkanon aufgenommen waren, variieren, siehe hierzu Iskandar, A. Z.: *An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum*. In: *Medical History* 20 (1976), S. 235-258, S. 249-252; Strohmeier: *Der syrische und der arabische Galen*, S. 1991, Anm. 18.

<sup>445</sup> Z. B. bezeugt im Kommentar des Alexandriners Iohannis zur ersten Schrift des Galen-Kanons *De sectis*: Pritchett, C. D.: *Iohannis Alexandrini Commentaria in librum De sectis Galieni*, Leyde 1982, S. 11-13. Siehe ferner Jacquart, D. u. Palmieri, N.: *La tradition alexandrine des Masā'il fī ṭ-ṭibb de Ḥunayn ibn Ishāq*. In: Garzya, A. (Hrsg.): *Histoire et ecdotique des textes médicaux grecs* (Actes du II<sup>e</sup> Colloque International, Paris 1994), Napoli 1996, S. 217-236, S. 219.

<sup>446</sup> Chabot, J. B. (Hrsg.): *Version syriaque de traités médicaux dont l'original n'a pas été retrouvé*. In: *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 48 (1965), S. 77-143.

<sup>447</sup> Ḥunayn Ibn Ishāq: *Masā'il fī ṭ-ṭibb*. Hrsg. v. Muḥammad ʿAlī Abū Rayyān et al., Miṣr: Dār al-ġāmiʿāt al-miṣriyya 1978. Eine englische Übersetzung wurde angefertigt von Ghalioungui, P.: *Questions on Medicine for Scholars by Ḥunayn ibn Ishāq*, al-Qāhira 1980.

<sup>448</sup> Dies ist der gängige Titel, bisweilen trägt die Schrift jedoch auch den Titel *Mudḥal fī ṭ-ṭibb* (Einführung in die Medizin); Genaueres siehe hierzu Jacquart u. Palmieri: *La tradition alexandrine*, S. 218, bes. Anm. 4.



Einführung ins galenistische System, die auf alexandrinischen Vorbildern basiert<sup>449</sup>, wurde nicht nur für die Medizin im Islam grundlegend, sondern auch für die des lateinischen Mittelalters: Die *Masā'il* wurden wahrscheinlich von Constantinus Africanus, der im letzten Viertel des 11. Jh. wirkte, in freier Form unter dem Namen *Isagoge Johannicii*<sup>450</sup> adaptiert und dienten in der Folgezeit auch in Europa als Grundlage für den medizinischen Unterricht.<sup>451</sup>

Das in der *Isagoge* präsentierte Grundwissen galenistischer Medizin findet sich auch in den Eingangskapiteln der medizinischen Standardwerke des arabischen und lateinischen Mittelalters. Allerdings ist es nicht in allen diesen Werken vollständig und systematisch dargestellt. Dies gilt um so mehr für unsere Schriften über die "Medizin des Propheten", die keine umfassende Darstellung der Medizin bieten, obgleich ihre Autoren sich alle auf die galenistische Vier-säftelehre stützen. Am vollständigsten stellen ad-Dahabī und as-Surramarrī die Grundlagen galenistischer Medizin dar. Ad-Dahabī widmet - dem Vorbild medizinischer Lehrbücher folgend - den ganzen ersten Teil seiner Schrift der Darstellung der galenistischen Prinzipien, wobei er sich offenbar nach der Gliederung Hunayns in den *Masā'il* richtet.<sup>452</sup> Ähnlich wie al-Mağūsī im *Kāmil* präsentiert as-Surramarrī das medizinische Grundwissen ebenfalls nach Hunayn stichwortartig auf den ersten Seiten seiner Schrift und berücksichtigt dabei auch Aspekte aus dem zweiten, von Hubayš ergänzten Teil.<sup>453</sup> Einzelne Gesichtspunkte behandelt er darüber hinaus ausführlicher im ersten Teil seiner Schrift im Anschluß an die Kapitel über die Anatomie.<sup>454</sup> Al-Azraq geht zwar im ersten

---

<sup>449</sup> Welche Quellen in die *Isagoge* eingeflossen sind, ist noch nicht abschließend geklärt, siehe hierzu z. B. Jacquart u. Palmieri: *La tradition alexandrine*, S. 217-236.

<sup>450</sup> Eine definitive lateinische Edition liegt noch nicht vor. Die neueste Ausgabe stammt von Maurach, G.: *Isagoge ad Techne Galieni*. In: *Sudhoffs Archiv* 62 (1978), S. 148-174; Korrekturen zu dieser Ausgabe liefert Fischer, K.-D.: *Verbesserungen zur Isagoge des Johannicius*. In: *Sudhoffs Archiv* 67 (1983), S. 223-224.

<sup>451</sup> Siehe hierzu Jacquart u. Palmieri: *La tradition alexandrine*, S. 218-219.

<sup>452</sup> Ad-Dahabī I, S. 3,20-37,38; vgl. Hunayn Ibn Ishāq: *Masā'il*, S. 1,1-38,3; 75,1-127,9.

<sup>453</sup> As-Surramarrī, fol. 4<sup>a</sup>10-4<sup>b</sup>9; vgl. al-Mağūsī: *Kāmil* I.4: S. 13,28-15,2; Hunayn Ibn Ishāq: *Masā'il*, S. 1,1-18,4 (Hunayn) und S. 225,1-239,4 (Zusätze von Hubayš).

<sup>454</sup> As-Surramarrī I, fol. 28<sup>b</sup>24-72<sup>b</sup>22.

Teil seines Buches auf die Säfte und ihre Qualitäten detaillierter ein<sup>455</sup>, liefert aber keine Systematik des galenistischen Systems als Einführung in die Medizin nach dem Vorbild der *Masā'il*. Statt dessen läßt er einzelne Aspekte der galenistischen Säftelehre an verschiedenen Stellen in seine Schrift einfließen. In vergleichbarer Weise verfahren auch Ibn al-Ġawzī und Ibn Qayyim (*Tibb*), die ebenfalls keine Übersicht der galenistischen Konzeption liefern.

Nach dem mittelalterlichen System, wie es in den *Masā'il* dargestellt wird, besteht der Mensch aus sieben<sup>456</sup> "natürlichen Dingen" (*res naturales* / *umūr ṭabī'iyya*), die deshalb als "natürlich" bezeichnet werden, weil sie - in ihrer Verflechtung - die Natur, d. h. den Körper des Menschen konstituieren. Im einzelnen sind dies 1. die vier den Makrokosmos bildenden Elemente (*arkān*) Feuer, Luft, Wasser und Erde, denen je zwei der vier Primärqualitäten warm, kalt, feucht und trocken zugeordnet sind; 2. die vier Säfte (*aḥlāt*) im Körper des Menschen, dem Mikrokosmos, die je einem dieser Elemente entsprechen, so daß sich folgende Kombinationen ergeben: Feuer und gelbe Galle sind warm und trocken, Luft und Blut warm und feucht, Wasser und Schleim sind kalt und feucht, während Erde und schwarze Galle kalt und trocken sind. Hinzu kommen 3. die neun Temperamente (*amziġa*) als individuelle Qualitätenmischungen, die durch die jeweils vorherrschenden Primärqualitäten definiert werden; 4. die drei Hauptorgane (*a'ḍā'*) Leber, Herz und Gehirn sowie 5.-7. die ihnen jeweils innewohnenden Kräfte bzw. Vermögen (*quwan*), Tätigkeiten (*a'fāl*) und Pneumata (*arwāḥ*). Bisweilen werden neben diesen sieben noch vier weitere *res naturales*<sup>457</sup> genannt, die zusätzlich die Natur des Menschen bestimmen. Diese sind die vier Lebensalter (*asnān*), die Farben (*alwān*), die äußere Gestalt (*saḥna*) und der Unterschied zwischen den

---

<sup>455</sup> Al-Azraq I, S. 4,13-7,22.

<sup>456</sup> Daß die *res naturales* nicht sechs, sondern sieben Aspekte umfassen, ist offenbar erstmals in den *Masā'il* von Ḥunayn belegt. Weiterführendes hierzu siehe bei Jacquart, D.: *Les antécédents gréco-latins de l'Isagoge Iohannitii*. In: Vázquez Buján, M. E. (Hrsg.): *Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media* (Actas del IV Coloquio Internacional sobre los "textos médicos latinos antiguos") Santiago de Compostela 1994, S. 77-86.

<sup>457</sup> Diese sind bereits von Ḥubayš in seiner erweiterten Fassung der *Masā'il* hinzugefügt worden; siehe Ḥunayn Ibn Ishāq: *Masā'il*, S. 225,8-239,4.

Geschlechtern (*farq bayn ad-dakar wal-untā*).<sup>458</sup>

Alle diese Faktoren sind beim Menschen von Natur aus festgelegt. Qualitative und quantitative Alterationen der physiologischen Verhältnisse können aber durch Dinge verursacht werden, die permanent von außen auf den Menschen einwirken, weil sie der Befriedigung seiner elementaren Lebensbedürfnisse dienen. Sie werden im Mittelalter gewöhnlich als die sechs "nicht natürlichen Dinge" (*res non naturales*<sup>459</sup> / *umūr laysat bi-tabī'iyya*) bezeichnet, da unter ihnen äußere Gegebenheiten zu verstehen sind, die nicht zu den Merkmalen der Natur des Menschen zählen, denen der Mensch aber ständig ausgesetzt ist. Die sechs Faktoren sind 1. die Luft, d. h. die Umweltfaktoren (Klima, Luft- und Wasserqualität, Bodenbeschaffenheit etc.), 2. Essen und Trinken, 3. Ruhe und Bewegung, 4. Schlafen und Wachen, 5. Ausscheidung und Zurückhaltung von überschüssigen Körperstoffen und 6. die Emotionen.<sup>460</sup>

Die besondere Bedeutung der *res non naturales* liegt darin, daß sie, je nachdem wie der Mensch mit ihnen umgeht, das Säfte- bzw. Qualitäten-Gleichgewicht bewahren oder verändern und dementsprechend Gesundheit erhaltende und somit Krankheit verhindernde oder aber Krankheit nach sich ziehende Wirkungen entfalten. Der Mensch kann folglich über die Regelung seiner Lebensführung (Diätetik), welche 'ökologische' Aspekte ebenso umfaßt wie physische und psychische, dafür Sorge tragen, daß seine Gesundheit erhalten bleibt.

---

<sup>458</sup> Vgl. *LMA*, s. v. "Res naturales", Bd. 7, S. 750 (W. Schmitt).

<sup>459</sup> Galen hatte dagegen an der Stelle in der *Ars medica*, die die Hauptquelle für diese Konzeption darstellt, noch nicht explizit von den *res non naturales* gesprochen, sondern von den sechs Dingen, die notwendig auf den Körper in einer Weise einwirken, daß sie in der Lage sind, das Gleichgewicht der Qualitäten und die Wirkungen der Säfte zu verändern. Er gebraucht den Terminus aber u. a. in *De pulsibus ad tironem* in Bezug auf eine etwas anders gestaltete Gruppe von Faktoren, die Veränderungen des Pulses bewirken. Siehe hierzu Jacquart u. Palmieri: *La tradition alexandrine*, S. 223-226. Weiteres zur Herkunft des im Mittelalter gebräuchlichen Begriffs bei Garcia-Ballester, L.: *On the origin of the "six non-natural things" in Galen*. In: Kollesch, J. u. Nickel, D. (Hrsgg.): *Galen und das hellenistische Erbe* (= Verhandlungen des IV. Internationalen Galen-Symposiums, Berlin 1989), Stuttgart 1993, S. 105-115;

<sup>460</sup> Vgl. *LMA*, s. v. "Res non naturales", Bd. 7, S. 751-752 (W. Schmitt).

### 2.3.2. Der Koitus und die Zeugungsfähigkeit in der Humorallehre

Von besonderem Interesse für den Geschlechts- und Zeugungsakt ist die zu den *res non naturales* zählende Kategorie "Ausscheidung und Zurückhaltung". Unter diese fallen nicht nur die bei der Verdauung anfallenden Stoffwechselschlacken wie Kot und Urin, die der Körper nicht nutzen kann und daher ausscheidet, sondern auch der Samen als ein an sich nützlicher Überschuß des Stoffwechsels, der allerdings nur der Fortpflanzung dient und daher für den ihn produzierenden Körper selbst nicht von Nutzen ist. Deshalb muß dieser ihn regelmäßig ausstoßen, um gesund zu bleiben. Der Körper kann ihn entweder unwillkürlich emittieren - man spricht hier von Pollution - oder willkürlich im Zuge des *ġimāf*. Wie stets bei der Diätetik kommt es dabei auf das rechte Maß an. Damit die Samenemission beim Koitus der Gesundheit nicht schadet, darf der *ġimāf* nur unter bestimmten Bedingungen stattfinden: Im Einklang mit der unter den Medizinern gängigen Ansicht heben unsere Autoren ausdrücklich hervor, der *ġimāf* sei für den Menschen, d. h. für den Mann wie für die Frau<sup>461</sup>, dann am zuträglichsten, wenn er nach Abschluß der Verdauung stattfindet.<sup>462</sup> Auch solle der Körper weder zu warm noch zu kalt, weder zu feucht noch zu trocken und auch nicht zu leer oder zu voll, sondern - in Anlehnung an Galens Auffassung von Gesundheit als einem Zustand der Ausgewogenheit - im Gleichgewicht sein.<sup>463</sup> Daher sei es auch nicht ratsam zu kohabitieren, wenn die psychische Verfassung des Menschen nicht ausgeglichen sei.<sup>464</sup> Der Koitus ist also nur dann zu empfehlen, wenn die Gesamtverfassung des Menschen, d. h. sein physischer und psychischer Zustand, harmonisch ist. Andernfalls könnte das Kohabitieren der Gesundheit schaden. Zur Fortpflanzung bzw. zur Erzeugung gesunder Nachkommen ist der Mensch jedoch nur fähig, wenn er selbst gesund

---

<sup>461</sup> Zu berücksichtigen ist hier, daß die folgenden Überlegungen primär für den Mann formuliert wurden.

<sup>462</sup> Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 56<sup>a</sup>24; ad-Dahabī I, S. 24,6-7; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 239,9; as-Surramarī I, fol. 60<sup>a</sup>20; al-Azraq III, S. 73,4. Siehe z. B. auch Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.7: S. 536,1-8. Bei al-Maġūsī: *Kāmil* IV.36: S. 214,20-21, heißt es, daß der Körper weder zu voll noch zu leer sein soll. Ar-Rāzī warnt im *Mansūrī* IV.16: S. 221,3, vor Überfüllung.

<sup>463</sup> Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 239,9-10; vgl. auch Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 56<sup>b</sup>3; ad-Dahabī I, S. 24,6-11; al-Azraq III, S. 73,4-6; as-Surramarī I, fol. 61<sup>b</sup>18-19.

<sup>464</sup> Z. B. Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 248,7-8; ad-Dahabī I, S. 24,13-15; al-Azraq III, S. 71,6-7.

ist. Demnach besteht zwischen der Ausübung des *ġimā*<sup>c</sup> zu Zwecken der Gesunderhaltung und der Zeugungsfähigkeit ein enger Zusammenhang.

Wie bereits dargestellt, ist der Samen das Endprodukt eines langwierigen Kochungsprozesses, bei dem die dem Körper zugeführte Nahrung zunächst zu Blut umgewandelt und aus dem am besten verarbeiteten Teil des Blutes schließlich der Samen gebildet wird. Aus der Notwendigkeit des Verdauungsvorgangs für die Samenbildung erklärt sich, warum die Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" die Digestion als Voraussetzung für den Geschlechts- bzw. Zeugungsakt eigens erwähnen. Ibn al-Ġawzī etwa führt die schwache Verdauung ausdrücklich als eine der Ursachen für Unfruchtbarkeit an.<sup>465</sup> Je besser nämlich die Verdauung des Menschen funktioniert, desto vollständiger scheidet er die Schlacken aus, die sein Säftegleichgewicht stören können. Je weniger das Gleichgewicht des Menschen beeinträchtigt wird, desto hochwertiger ist das bei der Verdauung gebildete Blut. Dies wiederum wirkt sich positiv auf die Produktion des Samens und dessen Qualität und somit auch auf dessen Zeugungskraft aus.

Bei dem Mann wie bei der Frau ist erforderlich, daß ihr Temperament, d. h. das Mischungsverhältnis der Qualitäten, ein ausreichendes Maß an Wärme besitzt, da Wärme für die optimale Umwandlung des Blutes in Samen sorgt. Wärme ist aber auch aus Gründen, die teils den Mann, teils die Frau betreffen, für die Fähigkeit zur Fortpflanzung entscheidend.

Beim Mann muß im Samen soviel Wärme enthalten sein, daß er, wenn er den für ihn - im Vergleich zum Samen der Frau - relativ langen Weg in die Gebärmutter zurücklegt, nicht erkaltet und somit seine Zeugungskraft verliert. Laut Ibn al-Ġawzī ist diese Gefahr offenbar in folgendem Fall, bei dem er sich auf die gelehrten Ärzte (*‘ulamā’ at-tibb*) beruft, besonders groß:

"Ist der Penis sehr lang, so ist (auch) die Strecke lang, die sich der Samen bewegt (*masāfa ḥaraka al-maniy*); und kommt er (d. h. der Samen) zur Gebärmutter und seine eingeborene Wärme (*ḥarāra ġarīziyya*) hat bereits nachgelassen, zeugt er meistens nicht."<sup>466</sup>

---

<sup>465</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 58<sup>b</sup>7.

<sup>466</sup> Ebd. fol. 58<sup>b</sup> 9-11. Diese Textstelle findet sich wörtlich auch bei Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.8: S. 536,20-21.

Aus diesem Spezialfall läßt sich erschließen, daß die Wärme des Samens des Mannes, von der dessen Zeugungsfähigkeit abhängt, durch zwei Faktoren beeinflusst wird: Der Weg, den der Samen bei der Emission in die Gebärmutter zurücklegt, darf nicht zu lang sein, damit er sich nicht zu sehr abkühlt. Und der Samen muß von vornherein ein ausreichend warmes Temperament besitzen, was nur dann der Fall ist, wenn der Mann selbst aufgrund seiner warmen Komplexion in der Lage ist, ihm genügend eingeborene Wärme mitzugeben.

Bei der Frau kommt es hingegen insbesondere auf die Wärme der Gebärmutter an, wo die eigentliche Zeugung stattfindet. In diesem Sinn argumentiert Ibn al-Ġawzī, Unfruchtbarkeit sei am häufigsten darauf zurückzuführen, daß der Uterus ein kaltes Temperament habe, was das Erkalten des dort angekommenen Samens verursache.<sup>467</sup> In diesem Fall komme eine Schwangerschaft nicht zustande, da der Samen durch die starke Abkühlung in einer zu wenig warmen Gebärmutter seine Zeugungskraft verliere. Die meisten schwangerschaftsfördernden Mittel seien denn auch darauf ausgerichtet, diesen Mangel an Wärme zu beheben.<sup>468</sup> Ibn al-Ġawzī liefert allerdings an dieser Stelle hierzu keine praktischen Beispiele. Anders al-Azraq: Unter Berufung auf eine Passage aus dem *K. al-Asbāb wal-‘alāmāt* von as-Samarqandī sagt er, daß

"die Frau durch Dinge schwanger wird, die die Gebärmutter erwärmen, wie Safran und Honig (...)."<sup>469</sup>

Ibn al-Ġawzī schlägt indessen andernorts zur Verhinderung bzw. Beseitigung eines Mangels an Wärme im Temperament beider Geschlechtspartner vor:

"Mann und Frau sollen sich erwärmen mittels (entsprechend wirkendem) Parfüm und Räucherwerk sowie (warmen) Speisen und Getränken."<sup>470</sup>

Ibn al-Ġawzī richtet seine Empfehlung also nicht nur an die Frau, sondern auch an den Mann, müssen doch beide Partner ein ausreichend warmes Temperament

---

<sup>467</sup> In diesem Zusammenhang erwähnt Ibn al-Ġawzī noch einen anderen Aspekt, die Feuchtigkeit, die ebenfalls Ursache für das Ausbleiben einer Schwangerschaft sein kann. Genaueres hierzu siehe unten S. 119.

<sup>468</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 58<sup>b</sup>12 und 15-16.

<sup>469</sup> Al-Azraq IV, S. 140,32.

<sup>470</sup> Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>14-15.

haben, wenn sie ein Kind zeugen wollen. Allerdings erteilt er seinen Rat in einem Kapitel mit der Überschrift *tadbīr al-adkār* (Regimen [für die Zeugung] männlicher Nachkommen); er hat also speziell die Förderung männlicher Nachkommen im Blick. Ein entsprechendes Kapitel für die Zeugung von Mädchen liefert er nicht, was im übrigen auch die arabischen Mediziner nicht tun. Dies ist wohl zum einen damit zu erklären, daß im islamischen Kulturkreis männlicher Nachwuchs als prestigeträchtiger für die Familie gilt als weiblicher. Zum anderen spielt in Bezug auf den oben gegebenen Rat noch ein anderer, die Physiologie des Mannes betreffender Aspekt eine Rolle. Wie bereits erwähnt galt schon in der Antike das Männliche als von Natur aus wärmer (und trockener) als das Weibliche. Daher ist es für die Zeugung von männlichen Nachkommen unabdingbar, daß das Temperament beider Partner ein großes Maß an Wärme enthält, während für die Zeugung weiblicher Nachkommen nicht derart viel Wärme nötig ist. Schließlich ist es "der größere Anteil an der Wärme, der das männliche Individuum zur Entwicklung zu einem vollkommenen Exemplar seiner Spezies befähigt, so wie umgekehrt die Unvollkommenheit des weiblichen Organismus seiner Kälte - bzw. seinem Mangel an Wärme - anzulasten ist."<sup>471</sup>

Bei der Frage nach den Hauptursachen für das Ausbleiben der Schwangerschaft seitens der Frau spricht Ibn al-Ġawzī nicht nur von der Kälte der Gebärmutter, sondern er hebt noch einen anderen Gesichtspunkt hervor: die Feuchtigkeit des Fruchthalters.<sup>472</sup> Er merkt hierzu ähnlich wie Ibn Sīnā im *Qānūn* an, daß

"dem Samen in der kalt-feuchten Gebärmutter das widerfährt, was der Saat in der Erde zustößt, in die Wasser einsickert."<sup>473</sup>

Weitergehend äußert er sich hierzu nicht, doch ist dieser Vergleich wohl so zu deuten, daß eine zu feuchte Gebärmutter es dem Samen erschwert bzw. unmöglich macht, sich an der Gebärmutterwand festzusetzen - was für eine erfolgreiche

---

<sup>471</sup> Weisser: *Zeugung*, S. 87.

<sup>472</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI fol. 58<sup>b</sup>15-16. Rezepte zur Beseitigung der Feuchtigkeit in der Gebärmutter liefert er auf fol. 58<sup>a</sup>26-58<sup>b</sup>1.

<sup>473</sup> Ebd. fol. 58<sup>b</sup>12-13; vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.8: S. 563,13-14.

Empfängnis erforderlich ist.<sup>474</sup> Wegen der übergroßen Feuchtigkeit des Organs gleitet er heraus - wie die Saat, die aus aufgeweichter Erde ausgeschwemmt wird. Einige von unseren Autoren gehen zudem der Frage nach, zu welchen Jahres- und zu welchen Tages- bzw. Nachtzeiten die Ausübung geschlechtlichen Verkehrs dem Menschen am zuträglichsten ist oder aber ihm am meisten schadet.<sup>475</sup> Da sie jedoch in ihren Ausführungen keinen Bezug zur Zeugung von Nachkommen herstellen<sup>476</sup>, sondern, den Medizinern folgend, in diesem Zusammenhang nur die Gesunderhaltung des Menschen im Blick haben<sup>477</sup>, wird dieser Aspekt hier nicht weiter behandelt.

Abschließend ist zu konstatieren, daß alle unsere Verfasser unter Rückgriff auf das galenistische System herausstellen, daß der Mensch den *ǧimā*<sup>c</sup> mit und ohne Zeugungsabsicht nur ausüben soll, wenn er physisch und psychisch im Gleichgewicht ist. Lediglich Ibn al-Ǧawzī behandelt physiologische Gesichtspunkte ausführlicher, die speziell für die Fortpflanzung relevant sind; al-Azraq spricht sie nur indirekt an, nämlich in Form eines praktischen Ratschlages, die anderen gehen darauf überhaupt nicht ein. Nach Ibn al-Ǧawzī spielt der Aspekt der Wärme bei der Fortpflanzung eine prominente Rolle: Die für die Zeugung von Nachwuchs optimale Beschaffenheit des Samens zeichnet sich durch ein ausreichendes Maß an Wärme, nur in zweiter Linie auch an Feuchtigkeit aus. Ferner muß die Gebärmutter eine warme Konstitution haben, was daraus zu erklären ist, daß der Samen in einer zu kalten Umgebung seine Zeugungsfähigkeit verliert. Ebenso wie al-Azraq gibt er praktische Ratschläge, wie einem der wichtigsten physiologischen Ursachen für das Ausbleiben einer Schwangerschaft, dem Mangel an Wärme, vorgebeugt werden könne bzw. wie eben dieser Mißstand zu beheben sei. Religiöse Belegstellen kennen unsere Autoren zu dieser Thematik anscheinend nicht; zumindest führen sie, obwohl sie ansonsten um eine religiöse Untermauerung medizinischer Auffassungen bemüht sind, keine solchen an.

---

<sup>474</sup> Siehe C.2.5.

<sup>475</sup> Siehe Ibn al-Ǧawzī XXXI, fol. 56<sup>a</sup>27-29; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S.248,9; al-Azraq I, S. 73,6-8; as-Surramarī I, fol. 62<sup>a</sup>10-11.

<sup>476</sup> Eine Ausnahme bildet al-Azraq I, S. 72,16-19, dessen Angaben jedoch nicht von medizinischem, sondern von abergläubischem Denken geprägt sind.

<sup>477</sup> Siehe z. B. al-Maǧūsī: *Kāmil* IV.36, S. 214,18-20 und Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.7: S. 536,15.



## 2.4. Die Verhaltensregeln beim Zeugungsakt

Unsere Autoren halten es für eine unwiderlegbare Tatsache, daß Mann wie Frau gleichermaßen Samen zur Fortpflanzung beisteuern. Im Einklang mit den medizinischen Vertretern ambispermatischer Lehren erachten sie es daher für unbedingt notwendig, daß beide Partner beim Zeugungsakt Samen ausstoßen, da die Ejakulate von beiden zur Reproduktion benötigt würden. Dabei gehen sie davon aus, daß ein Zeugungsakt nur dann den erhofften Erfolg haben könne, wenn beide Partner möglichst gleichzeitig einen 'Orgasmus' hätten und dabei ihre gesamte Samenflüssigkeit ejakulierten.<sup>478</sup> Sie folgen damit einer von den Anhängern ambispermatischer Lehren vertretenen Vorstellung, nach der der Höhepunkt der sexuellen Erregung bei beiden Geschlechtern mit dem Ausstoß von Samen einhergeht.<sup>479</sup> Diese Auffassung beruht sicherlich auf der Beobachtung, daß der Mann beim Orgasmus in der Regel einen Samenerguß hat. Bei der Frau ließ sich dies jedoch nicht durch Beobachtung feststellen. Daher mußte auf ein anderes Mittel der Erkenntnisgewinnung zurückgegriffen werden: die Analogie. Da die Frau vermeintlich wie der Mann einen Samen besitzt, der für die Zeugung von Nachkommen unentbehrlich ist, muß sie ebenfalls imstande sein, auf dem Höhepunkt ihrer sexuellen Lust Samen auszustoßen. Bei Mann wie Frau ist dieser Annahme zufolge der Eintritt der Klimax mit der Samenemission verbunden.

Diese Verknüpfung spiegelt sich in der Verwendung des arabischen Begriffs *inzāl* wieder, der im Zusammenhang mit dem Vorgang der Samenemission bei Mann und Frau üblicherweise zur Bezeichnung der Ejakulation verwendet wird. Da angenommen wird, daß der Höhepunkt sexueller Erregung beim Mann und bei der Frau von dem Ausstoß von Samen begleitet ist, wird der Terminus auch

---

<sup>478</sup> U. a. auf geringfügige zeitliche Verschiebungen beim Ejakulieren von Mann und Frau sowie auf Unterschiede zwischen der von beiden Partnern ergossenen Samenmenge wurden die Geschlechtsentstehung und die Ähnlichkeit des Kindes mit einem Elternteil oder anderen nahen Verwandten zurückgeführt. Verschiedene medizinische Theorien zu Fragen der Geschlechtsentstehung und der Übertragung individueller Merkmale sind zusammengestellt z. B. bei Weisser: *Zeugung*, S. 266-318. Theologische Argumente zu dieser Thematik sind anhand von Ibn Qayyims *Tuhfa* exemplarisch dargelegt bei Adamek: *Das Kleinkind*, S. 65-68; vgl. ferner Ibn Qayyims Standpunkte in seiner Schrift *Tibyān* bei Musallam: *Sex*, S. 50-51, 57, 139, Anm. 50 und 142, Anm. 76.

<sup>479</sup> Siehe Nabielek: *Sexualität*, S. 199.

häufig zur Bezeichnung des Orgasmus gebraucht. Somit wird terminologisch meist kein Unterschied zwischen Ejakulation und Orgasmus gemacht, obwohl - auch nach damaliger Vorstellung - die Samenemission strenggenommen nur einen Aspekt des sexuellen Höhepunktes darstellt. Darüber hinaus weist das Orgasmusgeschehen nämlich noch andere Aspekte auf, die bei beiden Geschlechtern nicht absolut identisch sind. So besteht z. B. Einigkeit darüber, daß die Frau den Orgasmus intensiver erfahre als der Mann. Da jedoch der Orgasmus der Frau mit dem Empfängnisvorgang in engem Zusammenhang steht, wird darauf erst weiter in C.2.5. eingegangen.

Da für die Zeugung von Nachkommen eine Mindestmenge an Samen beider Partner erforderlich ist, stellt sich die Frage, woran Mann und Frau bei sich und dem anderen erkennen können, daß sie genügend Samen zur Verfügung haben. Nach Auffassung der arabischen Ärzte, die darin ihren griechischen Quellen folgen, besteht zwischen der Samenquantität bei Mann und Frau und der Stärke ihres Verlangens, den Samen auszustoßen, ein direkter Zusammenhang. Dieser wird darauf zurückgeführt, daß durch die Ansammlung einer bestimmten Samenmenge ein Druck entsteht, der das sexuelle Verlangen weckt, den Samen zu ejakulieren.<sup>480</sup> Die Bereitschaft zur Ejakulation wird demnach durch die Wechselwirkung zwischen Samenmenge und Stärke der Lust bestimmt: Je größer die Samenmenge ist, desto größer ist auch das Begehren, das Sperma zu emittieren; je stärker die Lust ist, desto vollständiger kann der Samen ejakuliert werden. Beim Zusammenspiel von Mann und Frau vor und während der Kohabitation treten jedoch zwei wesentliche Unterschiede zwischen den beiden Geschlechtern in den Vordergrund, die verdeutlichen, daß die für die Zeugung eines Kindes notwendige Übereinstimmung von Mann und Frau bei der Ejakulation nicht von vornherein gegeben ist.

Der eine Unterschied betrifft die physische Reaktion der Zeugungsorgane: Beim Mann richtet sich der Penis auf, wenn sich so viel Samen in dessen Hoden angesammelt hat, daß der Mann das Verlangen verspürt, diesen auszustoßen. Die Erektion zeigt somit dem Mann selbst wie auch seiner Partnerin an, daß er zum Geschlechts- bzw. Zeugungsakt bereit ist. Demgegenüber ist die physische Bereitschaft der Frau zur sexuellen Vereinigung mit ihrem Partner schwerer zu erkennen, da sich ihre Geschlechtsorgane nicht so deutlich sichtbar verändern,

---

<sup>480</sup> Siehe Nabielek: *Sexualität*, S. 185.

wenn der 'weibliche Samen' an Menge zunimmt und infolgedessen das Verlangen wächst, ihn zu ejakulieren. Die Frau kann daher keine Signale aussenden, die der Eindeutigkeit der Erektion des Mannes vergleichbar wären. Daher mußten andere Indikatoren für die Bereitschaft der Frau zum genitalen Akt gefunden werden.

Der andere Unterschied zwischen den Geschlechtern ist das empirisch feststellbare Faktum, daß der Mann spontan schneller zum Orgasmus kommt als die Frau. Aus der Sicht der Anhänger ambispermatischer Lehren bedeutet dies, daß die Ejakulation bei Mann und Frau zeitversetzt erfolgt, es sei denn, der Mann paßt sich dem Rhythmus der Frau an.

Wollten die Verfasser von Büchern über die "Medizin des Propheten" Anleitungen zur erfolgreichen Einleitung einer Schwangerschaft geben, mußten sie sich mit diesen beiden wesentlichen Unterschieden zwischen Mann und Frau auseinandersetzen.

Ibn Qayyim greift den Gedanken, die Bereitschaft zur Ejakulation sei nur beim Mann eindeutig zu beobachten, im Rahmen der Frage auf, woran der günstigste Zeitpunkt für den Koitus zu erkennen sei. Er nennt hierfür zwei Indikatoren: die starke sexuelle Erregung und die 'vollständige' Erektion.<sup>481</sup> Das erstgenannte Anzeichen könnte sowohl auf den Mann als auch die Frau bezogen sein, da es nach allgemeiner Auffassung bei beiden Geschlechtern die Voraussetzung für das Ausstoßen des Samens bildet und bei beiden als Zeichen für das Vorhandensein einer ausreichenden Samenmenge gilt. Durch die zusätzliche Erwähnung der Erektion wird jedoch deutlich, daß Ibn Qayyim hier lediglich den Mann im Blick hat. Dieser soll sowohl an der Stärke seines sexuellen Begehrens als auch an der Stärke seiner Erektion spüren können, wann er ausreichend Samen für den Zeugungsakt zur Verfügung habe und wann sein Verlangen groß genug sei, daß er seine gesamte Samenflüssigkeit beim Koitus ejakulieren könne.

Die Erektion ist jedoch nicht nur äußerlich sichtbares Signal, das dem Mann selbst sowie seiner Partnerin anzeigt, daß er zur Kohabitation bereit ist. Sie erfüllt vielmehr noch weitere Funktionen, die für den Zeugungsakt von Bedeutung sind. Sie werden zwar Ibn Qayyim nicht explizit erwähnt, lassen sich aber aus dem Kontext erschließen: Zum einen gewährleistet die Erektion, daß der Samen in

---

<sup>481</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tibb I*, S. 239,12.

gerader Linie ausgestoßen wird und sich nicht wegen einer Krümmung des Penis staut oder in kleinen Portionen austritt, soll doch der Samen des Mannes dann am zeugungskräftigsten sein, wenn er möglichst schnell und im Ganzen in den Uterus gelangt. Zum anderen wird durch die Erektion des Mannes der genitale Akt zwischen Mann und Frau überhaupt erst ermöglicht<sup>482</sup>, da der Penis nur im erigierten Zustand die Vagina penetrieren und so den Samen in die Gebärmutter ejakulieren kann. Daß Ibn Qayyim diese beiden für die Zeugung wichtigen Funktionen der Erektion in seiner Darstellung nicht eigens erwähnt, ist wohl darauf zurückzuführen, daß ihm hier nur daran gelegen ist, den Mann darüber aufzuklären, wann für ihn der beste Zeitpunkt für die Kohabitation gekommen sei und woran er diesen erkenne. Dementsprechend führt Ibn Qayyim das sexuelle Verlangen und die Erektion lediglich als Indikatoren für die Ejakulations- bzw. Zeugungsfähigkeit des Mannes an, ohne weitergehende Erläuterungen zu deren Funktionen beim Zeugungsakt zu geben. Statt dessen beläßt er es dabei, dem Mann in diesem Zusammenhang den Rat zu erteilen, er solle erst dann koitieren, wenn bei ihm diese beiden fühl- und sichtbaren Zeichen deutlich in Erscheinung treten.<sup>483</sup>

Ibn al-Ġawzī und as-Surramarrī liefern darüber hinaus in den Abschnitten über die Anatomie der männlichen Geschlechtsorgane physiologische Erklärungen für das Zustandekommen der Erektion und der darauffolgenden Ejakulation.<sup>484</sup> Hier auf Details einzugehen würde jedoch nichts zur Klärung der Frage beitragen, wie die Unterschiede zwischen den Geschlechtern beim Koitus mit und ohne Zeugungsabsicht zu überwinden sind.

---

<sup>482</sup> Vereinzelt gibt es Belege für die Annahme, daß eine Zeugung auch ohne Penetration möglich ist. Ibn Rušd berichtet z. B. von einer als glaubwürdig und zuverlässig geltenden Frau aus seiner Nachbarschaft, die ihm erzählte, sie sei einmal von Badewasser, das zuvor mit männlichem Sperma 'verunreinigt' war, geschwängert worden. Ibn Rušd erzählt diese Anekdote, um in Anlehnung an die arrhenospermatische Samenlehre des Aristoteles seine Auffassung empirisch zu belegen, nach der nur der Mann Samen zur Zeugung beisteuert; siehe Weisser: *Zeugung*, S. 141 sowie S. 150-151.

<sup>483</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 239,12.

<sup>484</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>a</sup>24-14<sup>b</sup>7 in Anlehnung an Ibn Sīnā: *Qānūn* III.20.1.1: S. 532, 25-26 und 30-32, ders. III.20.1.2: S. 533,1-13); as-Surramarrī I, fol. 25<sup>b</sup>13-16 = ar-Rāzī: *Manšūrī* I.24: S. 75,17-76,4.

Im Gegensatz zu den beiden anderen Autoren nennen ad-Dahabī und al-Azraq nicht den spezifisch männlichen Indikator für die Bereitschaft zur genitalen Vereinigung, die Erektion. Sie sprechen nur vom sexuellen Verlangen, das vor dem Geschlechtsakt im allgemeinen und dem Zeugungsakt im besonderen vorhanden sein soll.<sup>485</sup> Sie richten sich hierbei sowohl an den Mann als auch an die Frau, da es bei beiden Partnern gleichermaßen das Anzeichen dafür ist, daß sie die für einen erfolgreichen Geschlechts- bzw. Zeugungsakt notwendige Voraussetzung - die Fähigkeit zum Samenerguß - mitbringen. Fehlt es bei einem oder bei beiden, ist diese Bedingung nicht erfüllt. Aus diesem Grund raten nicht nur diese beiden Autoren, sondern auch alle anderen teils ausdrücklich, teils indirekt davon ab, sich oder den Partner zum Beischlaf zu zwingen.<sup>486</sup> Denn unter solchen Umständen ist zu erwarten, daß die für die Samenemission nötige starke Lust ausbleibt, so daß der Samen gar nicht oder nur unvollständig ausgestoßen wird. Dadurch ist die Zeugung eines Kindes von vornherein ausgeschlossen.

Ferner warnen Ibn al-Ġawzī und al-Azraq den Mann, der ein Kind zeugen will, davor, zu schnell zu ejakulieren (*sarīf al-inzāl*), also nicht zu warten, bis auch die Frau den Höhepunkt sexueller Lust erreicht hat und zur Samenemission in der Lage ist, da sonst kaum ein Kind zu erwarten sei. Beide Autoren begründen das wahrscheinliche Ausbleiben einer Schwangerschaft in einem solchen Fall damit, daß die Organe der Frau vor der Klimax noch nicht bereit seien, den Samen zu empfangen.<sup>487</sup> Der Mann solle sich daher zurückhalten und die Frau durch Zärtlichkeiten stimulieren, bis auch sie Verlangen nach Vereinigung verspüre und zum Ausstoß ihres Samens bereit sei.<sup>488</sup> Der Mann, der Nachkommenschaft wünscht, soll also beim Koitus nicht nur an seine eigene Befriedigung denken.

---

<sup>485</sup> Siehe ad-Dahabī I, S. 24,16-18; al-Azraq III, S. 70,28.

<sup>486</sup> Z. B.: Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 239,13; ad-Dahabī I, S. 24,19; vergleichbare Ansichten finden sich z. B. bei Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>13 und al-Azraq IV, S. 140, 14-16, die beide dem Mann abraten, mit einer Frau, die sie verabscheuen, zu koitieren; in ähnlichem Sinne empfiehlt u. a. ad-Dahabī I, S. 25,17-20 den Geschlechtsakt mit der Frau, für die der Mann Liebe empfindet.

<sup>487</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>13-14 = al-Azraq IV, S. 140,15-16; vgl. Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 58<sup>b</sup>18.

<sup>488</sup> Siehe al-Azraq III, S. 71,2-5; vgl. ders. IV, S. 140,27-28 sowie Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>2-3.

Vielmehr soll er die normalerweise zwischen Mann und Frau auftretende zeitliche Verschiebung der Ejakulationsfähigkeit ausgleichen, indem er auf die Bedürfnisse seiner Partnerin eingeht und sich auf ihren Rhythmus einstellt.

Einige Autoren untermauern diese Forderung mit einer Überlieferung des Propheten, wonach dieser den Geschlechtsakt ohne Vorspiel geradezu verboten habe.<sup>489</sup> Dies impliziert, daß eine Zeit der Vorbereitung auf die Vereinigung von Mann und Frau nicht nur im Hinblick auf die Zeugung unerlässlich ist, sondern bei jedem Geschlechtsakt. Diese Forderung hat im übrigen ihren Niederschlag im islamischen Recht gefunden: Aus der religiösen Verpflichtung zum Vorspiel wurde zu Gunsten der Frau abgeleitet, daß sie einen Anspruch auf Befriedigung beim Koitus hat, während es dem Mann obliegt, sein Möglichstes zu tun, damit seine Partnerin zu ihrem Recht kommt. Fast alle Autoren geben denn auch in ihren Büchern über die "Medizin des Propheten" dem Mann bisweilen recht genaue Anleitungen, wie er die Frau beim Vorspiel stimulieren solle.<sup>490</sup> Dabei beziehen sie ihre Ratschläge teils auf den Zeugungsakt im besonderen, teils auf den Koitus schlechthin. Meist fügen sie noch hinzu, daß der Mann die Bereitschaft seiner Partnerin, sich mit ihm zu vereinigen, erkennen könne an ihrer heftigen Atmung, an einer Veränderung ihrer Augen und an ihrem unzusammenhängenden Gestammel, d. h. wenn sich bestimmte Zeichen für ihre Erregung einstellen, oder noch einfacher: wenn sie ihm gegenüber den Wunsch nach Vereinigung äußert.<sup>491</sup> Hier wird der Unterschied zwischen Mann und Frau offenkundig: Während der Mann durch eine physische Veränderung, den erigierten Penis, ein eindeutig sichtbares Zeichen seines Verlangens nach dem genitalen Akt geben kann, ist die Frau dazu außerstande. Sie kann lediglich durch eine Veränderung ihres Verhaltens ihren Wunsch nach dem Akt kundtun. Dem Mann obliegt es letztlich, diese Zeichen richtig zu deuten und die Initiative zur Vereinigung zu ergreifen.

---

<sup>489</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>5-6; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 238, 6-7; ad-Dahabī I, S.24,2-5. Diese Überlieferung, die nach einem gewissen Ġābir Ibn ʿAbd Allāh tradiert ist, ist in den einschlägigen Hadithwerken nicht enthalten.

<sup>490</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>6-7; al-Azraq III, S. 71,13-14 und S. 75,9; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 238,4.

<sup>491</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>7-8; vgl. al-Azraq III, S. 71,14-15 und S. 75,10.

Damit es beim Koitus zur Zeugung kommt, raten Ibn al-Ġawzī, Ibn Qayyim und al-Azraq eindringlich dazu, daß der Mann beim Akt über der Frau liegt. Sie begründen ihre Bevorzugung dieser Stellung im wesentlichen damit, daß der männliche Samen dabei am zuverlässigsten an seinen Bestimmungsort gelangt. Wenn dagegen die Frau die obere Position einnimmt, sei die Samenemission des Mannes erschwert und außerdem könne ein Teil des Samens der Frau aus der Vagina herausfließen.<sup>492</sup> Unter diesen Umständen sei eine Schwangerschaft kaum zu erwarten, da ja nicht das ganze für die Zeugung benötigte Ejakulat von Mann und Frau zur Verfügung steht.

Davon abgesehen warnen die Autoren vor dieser Stellung auch aus gesundheitlichen Gründen. Denn wenn der Mann seinen Samen nicht ungehindert ausstoßen kann, bleibt ein Rest in seiner Harnröhre zurück und verdirbt. Dies kann bei ihm zu diversen Krankheiten führen<sup>493</sup>, etwa zu Entzündungen in den Genitalorganen, wie Ibn al-Ġawzī und al-Azraq, der dessen Auffassung wörtlich übernimmt, hier ausdrücklich sagen.<sup>494</sup> Diese beiden Verfasser wie auch die meisten anderen erwähnen jedoch nicht nur in Bezug auf die vorteilhafteste Stellung für den Zeugungsakt, sondern auch im Hinblick auf die allgemeine Gesunderhaltung psychische und physische Schäden, denen der Mann ausgesetzt ist, wenn er seinen Samen nicht vollständig oder nicht regelmäßig emittiert.<sup>495</sup> Sie berücksichtigen diese Folgeerscheinungen unter dem Aspekt der Diätetik, in welche auch die arabischen Ärzte in Anlehnung an hippokratisch-galenische Vorstellungen den Koitus grundsätzlich miteinbeziehen. Die verworfene Stellung beim Geschlechts- bzw. Zeugungsakt soll außerdem die Gefahr in sich bergen, daß etwas vom weiblichen Samen in die Harnröhre des Mannes gelangt, dort verdirbt und - wie meist nur aus dem Kontext zu erschließen ist - zu den gleichen Krankheiten führt, die durch eine unvollständige

---

<sup>492</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 57<sup>a</sup>24-25; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 241,1-5 (weitere Argumente für die von ihm abgelehnte Stellung, siehe S. 241,6-15); al-Azraq III, S. 71,11-13 und 74,20-21.

<sup>493</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 241,1-3; al-Azraq III, S. 71,11-12.

<sup>494</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 57<sup>a</sup>24-25 = al-Azraq III, S. 74,20-21.

<sup>495</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 56<sup>a</sup>9-12; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 235, 11-15 und 19-22; as-Surramarrī I, fol. 62<sup>a</sup>12; al-Azraq III, S. 72,24-25.

Ejakulation des Mannes hervorgerufen werden.<sup>496</sup>

Ibn al-Ġawzī und al-Azraq raten dem Mann, bei der empfohlenen Stellung zusätzlich das Becken seiner Partnerin hochzulagern<sup>497</sup> - ein Rat, der auch von Medizinern erteilt wird<sup>498</sup> -, damit der Samen beider Partner leichter in die Gebärmutterhöhle fließen könne, wie al-Azraq erklärt.<sup>499</sup>

Soll der Zeugungsakt fruchtbar sein, haben Mann und Frau im wesentlichen folgende Dinge zu beachten: Sie müssen ihre gesamte Samenflüssigkeit möglichst zeitgleich ejakulieren, wobei es dem Mann obliegt, sich auf den Rhythmus der Frau einzustellen. Ferner soll der Mann beim Akt die obere Position einnehmen und dabei das Becken der Frau hochlagern, damit der Samen des Mannes sicher in die Gebärmutter gelangen kann und das Wiederausfließen der Zeugungsstoffe der beiden Geschlechter verhindert wird. Auch wenn Mann und Frau durch die Anwendung dieser Methoden den Eintritt einer Empfängnis in gewisser Weise beeinflussen können, so leistet dennoch den wichtigsten Beitrag dazu die Gebärmutter selbst. Denn von ihrem Zustand und ihrem Verhalten hängt entscheidend ab, ob der Samen des Mannes überhaupt bis in die Gebärmutterhöhle gelangt und ob er, ebenso wie der Samen der Frau, dort auch bleibt.

---

<sup>496</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 57<sup>a</sup>25 = al-Azraq III, S. 74,21; Ibn Qayyim: *Tibb* I, S. 241,4.

<sup>497</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 57<sup>a</sup>25-26; al-Azraq III, S. 71,14.

<sup>498</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 153.

<sup>499</sup> Siehe al-Azraq III, S. 71,15.



## 2.5. Die Empfängnis

Vor der Entdeckung der männlichen Samen- und der weiblichen Eizelle war unbekannt, daß die Empfängnis auf der Vereinigung dieser beiden Geschlechtszellen beruht, aus denen die Urzelle eines neuen Organismus gebildet wird. Im Gegensatz dazu wurde in der Antike und im islamischen Mittelalter davon ausgegangen, daß Mann und Frau gleichermaßen Samen zur Fortpflanzung beitragen und daß für die Zeugung eines Kindes die gesamte Samenflüssigkeit der beiden Partner benötigt wird. Unter der Konzeption selbst wurde ein in mehreren Schritten ablaufender Vorgang verstanden, bei dem die Zeugungsstoffe von Mann und Frau zunächst in der Gebärmutter zurückgehalten werden und sich dann vereinigen. Wenn sich schließlich das Produkt der Vereinigung an die Wand des Uterus anheftet, kann daraus ein neues Lebewesen entstehen.

An der Zurückhaltung des Samens sind vier physiologische Mechanismen beteiligt:

1. die Senkung und 2. die Saugbewegungen der Gebärmutter, zwei Vorgänge, die bereits in hippokratischen Schriften im Zusammenhang mit der Aufnahme des Samens durch den Uterus angedeutet werden<sup>500</sup>; sie werden beide später von Galen mit der Vorstellung vom Verlangen des Organs nach dem Zeugungsstoff ebenso in Verbindung gebracht wie

3. das Zusammenziehen der Gebärmutter um den Samen, womit Galen die Zurückhaltung des Sperma nach dem Akt als Voraussetzung für die Konzeption erklärte, und

4. der Verschuß des Gebärmuttermundes, den schon die Hippokratiker als Konzeptions- bzw. Schwangerschaftszeichen betrachteten.

Diese vier Kriterien, die zunächst von verschiedenen Autoren als separate Phänomene im Zusammenhang mit der Empfängnis beschrieben wurden, wurden später teilweise miteinander verknüpft und mitunter auch als aufeinanderfolgende Schritte eines kontinuierlichen Prozesses in eine

---

<sup>500</sup> Zu 1. siehe Hippokrates: *De natura pueri* 30: Bd. 7, S. 534,5-6 (Littré) = 30.4: S. 79,19-20 (Joly). Zu 2. siehe Hippokrates: *De aere locis aquis* 21: Bd. 2, S. 76,5-6 (Littré) = S. 72,4-5 (Diller); vgl. auch die arabische Fassung *K. al-Hawā'*, S. 147,3-5.

chronologische Reihenfolge gebracht. Bei ihrer Beschreibung des Empfängnisvorgangs greifen unsere Autoren teils nur einen, teils mehrere dieser Aspekte auf.

Die erste Voraussetzung für die Empfängnis besteht darin, daß der Samen des Mannes, wenn er bei der Kohabitation in die Vagina gelangt, von der Gebärmutter durch den Muttermund in ihre Höhle hineingezogen wird, damit er sich dort mit dem Samen der Frau vereinigen kann. Dabei senkt sich - wie Ibn al-Ġawzī und al-Azraq erläutern - der Uterus zur Scheide (*fī fam ar-rahīm*)<sup>501</sup> hin, als habe er ein natürliches Verlangen, den Samen anzuziehen. Die Rede ist hier lediglich vom Samen des Mannes; der Samen der Frau interessiert in diesem Zusammenhang nicht, da er direkt in den Uterus hineinfließt. Beide Autoren übernehmen diese Aussage wörtlich aus dem *Qānūn* von Ibn Sīnā<sup>502</sup>, der hier einen Gedanken aus Galens Schrift *De semine*, die im Arabischen unter dem Titel *K. al-Maniy* bekannt wurde, aufgreift.<sup>503</sup> Die Auffassung, die Gebärmutter sehne sich danach, den männlichen Samen in sich aufzunehmen, geht auf den alten Glauben an die 'Tiernatur' der Gebärmutter zurück. Der wichtigste antike Beleg hierfür findet sich im *Timaios* des Platon, wonach "die Gebärmutter ein auf die Erzeugung von Nachkommen begieriges Wesen"<sup>504</sup> sei. Platon bringt diese Vorstellung allerdings nicht ausdrücklich mit der Aufnahme des männlichen Samens in Verbindung, wohl aber Galen, der in *De semine*<sup>505</sup> die Platon-Stelle u. a. zur Stützung seiner Annahme anführt, daß sich der Uterus zur Scheide hin senkt, um den Samen in sich hineinzuziehen. Allerdings bezieht Galen die besondere Natur der Gebärmutter auch noch auf einen anderen Aspekt der

---

<sup>501</sup> In den Texten wird an dieser Stelle vom "Gebärmuttermund" gesprochen, gemeint ist aber ist offenbar die Scheide.

<sup>502</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>24-25 und al-Azraq IV, S. 146,15-16 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.1: S. 557,3-4.

<sup>503</sup> Siehe Galen: *De semine* I.4: Bd. 4, S. 523,10-16 (Kühn) = S. 74,11-15 (De Lacy); vgl. auch *K. al-Maniy*, S. 10,14-11,5.

<sup>504</sup> Weisser: *Zeugung*, S. 146.

<sup>505</sup> Siehe Galen: *De semine* I.2: Bd. 4, S. 515,13-16 (Kühn) = S. 66,20-22 (De Lacy); *K. al-Maniy*, S. 4,1-2.

Empfängnis, die Umschließung des Samens durch den Uterus<sup>506</sup>; auch hier verzichtet er darauf, den Samen der Frau neben dem des Mannes ausdrücklich zu nennen, obwohl nach ambispermatischer Lehre beide für die Fortpflanzung notwendig sind.

Al-Azraq stellt der profanen medizinischen Aussage, nach der die Gebärmutter Verlangen nach dem männlichen Zeugungsstoff habe und sich ihm daher entgegenbewege, eine Anekdote aus dem Umfeld des Propheten voran. In dieser wird erzählt, daß Hārīt Ibn al-Kalada, der 'Arzt' und Gefährte des Propheten Muḥammad, einem Mann, der seine Frau schwängern wollte, den Rat erteilt habe, er solle sie zehn Mal um den Hof seines Haus gehen lassen, da sich dabei ihre Gebärmutter senken werde. Seine Hoffnung auf eine Schwangerschaft würde so kaum enttäuscht werden.<sup>507</sup>

Für die Verbindung dieser Geschichte mit der medizinischen Hypothese hat al-Azraq offenbar zwei Motive: Zum einen verweist er auf die Parallelität arabischen und griechischen Wissens über die Empfängnis, kann doch die Erzählung als Beleg dafür verstanden werden, daß die Vorstellung von der Senkung des Uterus bei der Konzeption den Arabern schon zur Zeit des Propheten - also vor der arabischen Rezeption der griechischen medizinischen Literatur - bekannt war. Zum anderen bedurfte die Anekdote einer Erläuterung, die al-Azraq mit der medizinischen Aussage liefert. Erst durch diese wird klar, weshalb es die Empfängnis fördert, wenn sich der Uterus zur Scheide hin bewegt: weil er nämlich dabei dem männlichen Zeugungsstoff gewissermaßen entgegenkommt und ihn somit besonders zuverlässig aufnehmen kann.

Allerdings steht in der medizinischen Aussage die Beschreibung des Konzeptionsvorgangs im Vordergrund, während in der Anekdote die konkrete Vorbereitung auf die Empfängnis der zentrale Punkt ist: Das zehnmalige<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Siehe unten S. 133.

<sup>507</sup> Siehe al-Azraq IV, S. 140,13-14; Ibn al-Ġawzī bringt die gleiche Anekdote, aber nicht in Verbindung mit der auch von ihm genannten medizinischen These im Abschnitt über die Entstehung des Menschen (V, fol. 14<sup>b</sup>24-25), sondern unabhängig davon im Kapitel über den Kinderwunsch (XXXI, fol. 59<sup>a</sup>10-11).

<sup>508</sup> Der Zahl 10 wird im islamischen Volksglauben auch heute noch konzeptionsfördernde Wirkung unterstellt; siehe hierzu Kriss, R. u. Kriss-Heinrich, H: *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960-1962, Bd. 2, S. 7 über die Verwendung dieser magischen

Umkreisen des Hofes wird hier als Methode zur Förderung der Empfängnis vorgeschlagen, da sich die Gebärmutter angeblich durch die Bewegungen beim Gehen senkt. Sie nimmt somit die optimale Lage ein, um beim später zu vollziehenden Zeugungsakt das ganze Ejakulat des Mannes in sich hineinzuziehen zu können.

Bei der Aufnahme des Samens wirken als zweiter, zusätzlicher Mechanismus seitens der Gebärmutter die Saugbewegungen mit, durch die sie den Zeugungsstoff in sich hineinzieht. Zunächst wäre zu erwarten, daß dieser Gesichtspunkt im Rahmen der Beschreibung des Konzeptionsvorgangs angeführt wird. Doch Ibn al-Ġawzī und al-Azraq behandeln die Saugbewegungen der Gebärmutter im Zusammenhang mit dem Orgasmus der Frau. Ersterer stützt sich in seiner Darstellung möglicherweise auf eine Passage im *Qānūn* von Ibn Sīnā, während sich al-Azraq auf den *Luqat* von Ibn al-Ġawzī beruft. Sinngemäß heißt es bei beiden Autoren, daß die Frau - insbesondere wenn der Mann ihr Becken bei der Vereinigung hochlagere - doppelt soviel Vergnügen an der Kohabitation habe wie der Mann. Denn einerseits genieße sie die (Saug-)Bewegungen ihrer Gebärmutter - eine Ansicht, die wahrscheinlich auf Beobachtungen von Uterus- und Vaginalkontraktionen beim Orgasmus der Frau beruht<sup>509</sup> - und die Bewegung ihres eigenen Samens, und andererseits empfinde sie Lust, wenn der Samen des Mannes in die Scheide hineinfließt und in den Uterus gelangt.<sup>510</sup>

Auch wenn die Verbindung hier nicht ausdrücklich hergestellt wird, liegt die Bedeutung des Orgasmus der Frau für das Zustandekommen der Zeugung darin, daß er nach allgemeiner Ansicht als konzeptionsfördernd, wenn nicht gar als unabdingbare Voraussetzung für die Konzeption gilt<sup>511</sup>, weil die Gebärmutter sich unter diesen Umständen so bewegt, daß sie den Samen zuverlässig in sich einsaugt.

---

Zahl für Fruchtbarkeitsamulette.

<sup>509</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 147.

<sup>510</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 208<sup>a</sup>3-7 (Ahlwardt 6286); das ansonsten hier verwendete Manuskript Ahlwardt 6285 ist an dieser Stelle korrupt, siehe XXXI, fol. 57<sup>a</sup>26-28; vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.1: S. 561,2-7. Ferner al-Azraq III, S. 74,26-29.

<sup>511</sup> Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 151.

Im Zusammenhang mit der Aufnahme des Samens bezog sich das Verlangen des Uterus nach diesem offenkundig nur auf den Samen des Mannes. Anders verhält es sich hingegen, wenn dieses Verlangen mit einem anderen Aspekt der Empfängnis in Verbindung gebracht wird: dem Zusammenziehen des Uterus um den Samen. Bei ad-Dahabī heißt es hierzu:

"Und fällt der Samen in die Gebärmutter, umschließt sie ihn. Und dies geschieht, weil sie (d. h. die Gebärmutter) nach dem Samen Verlangen hat."<sup>512</sup>

Ad-Dahabī begründet demnach mit dieser Sehnsucht die Umschließung des Samens durch den Uterus. Dieses Verlangen kann sich jedoch in diesem Zusammenhang nicht nur auf den Samen des Mannes allein richten, da für eine erfolgreiche Empfängnis erforderlich ist, daß zeitgleich mit dem Samen des Mannes auch der der Frau in die Gebärmutter gelangt. Daher muß sich der Uterus um beide Zeugungsstoffe zusammenziehen, damit sie sich miteinander vermischen können.

Hier liegt eine auch sonst zu beobachtende ambivalente Verwendung des Begriffs 'Samen' vor, der sowohl für den männlichen Samen als auch für das Gemisch von männlichem und weiblichem Samen, den Konzeptus, gebraucht wird. Der weibliche Samen wird gewöhnlich nur dann ausdrücklich mitgenannt, wenn seine besondere Zeugungsleistung im Vergleich zu der des männlichen Samens hervorgehoben wird. Dieser unscharfe Sprachgebrauch ist jedoch nicht nur in der Aussage von ad-Dahabī zu beobachten, sondern auch in Äußerungen Galens und der in dessen Tradition stehenden arabischen Ärzte festzustellen. So vertritt z. B. der Arzt ʿAlī Ibn al-ʿAbbās al-Mağūsī in seinem *Kāmil* wohl in Anlehnung an eine Passage aus Galens *De semine* ebenfalls die Ansicht, daß sich - ausgelöst durch das Sehnen des Uterus nach dem Sperma - die Gebärmutter um dieses zusammenzieht.<sup>513</sup> Ob sich diese Ärzte bewußt gemacht haben, daß der Begriff 'Samen' in diesem Kontext die Samen beider Partner meinen mußte, läßt sich nicht sagen. Fest steht jedenfalls, daß der Samen ihrer Auffassung nach durch diese Veränderung des Uterus in diesem festgehalten und am Ausfließen

---

<sup>512</sup> Ad-Dahabī III, S. 192,18-21.

<sup>513</sup> Siehe al-Mağūsī: *Kāmil* I.3.34: S. 117,23-26 und I.9.39: S. 390,4-6; vgl. Galen: *De Semine* I.2.: Bd. 4, S. 515,13-17 (Kühn) = S. 66,20-23 (De Lacy) und *K. al-Maniy*, S. 4,1-2.

gehindert wird. Dies ist eine unbedingte Voraussetzung für die Konzeption, da die Frau nur dann schwanger wird, wenn der Samen in der Gebärmutter bleibt.

Im Gegensatz zu Ibn al-Ğawzī und al-Azraq erwähnt ad-Dahabī nicht, daß der Samen des Mannes dadurch in die Gebärmutterhöhle gelangt, daß der Uterus Verlangen nach ihm hat und sich bei der Kohabitation zur Scheide hin senkt. Den ersten Schritt des Empfängnisvorgangs - das Eintreffen des Samens im Fruchthaler - spricht er ohnehin nur oberflächlich an. Im Mittelpunkt seiner Darstellung steht die Frage, was die Ursache für die Umschließung des Zeugungsstoffes ist. Er bezieht sich dafür auf eine Aussage des Propheten, von der er lediglich den Anfang zitiert:

"Er (d. h. Gott) beauftragt einen Engel mit der (Fürsorge für die) Gebärmutter. Und er (d. h. der Engel) sagt: 'Oh Herr, ein Tropfen! Oh Herr, ein Blutklumpen!'"<sup>514</sup>

Der Engel kündigt also seinem Herrn zunächst das Eintreffen des Samens in der Gebärmutter an. Wie aus verschiedenen Versionen dieser bekannten Überlieferung zu ersehen ist, bestimmt Gott daraufhin, ob daraus ein neues Wesen entstehen soll. Kommentierend fügt ad-Dahabī hinzu:

"Wenn der Tropfen in die Gebärmutter fällt, umschließt sie ihn."<sup>515</sup>

Er vertritt also die Auffassung, daß sich die Gebärmutter nur dann um den Samen zusammenzieht, wenn Gott einen Menschen erschaffen will und daher die Kontraktion der Gebärmutter veranlaßt; denn dies ist die Voraussetzung dafür, daß sich der männliche Zeugungsstoff mit dem weiblichen Sperma vermischt und sich daraus neues Leben entwickelt. Indem ad-Dahabī diese religiöse Überlieferung mit seiner eigenen Interpretation im Anschluß an die medizinische Vorstellung vom Festhalten des Samens durch die Gebärmutter anführt, verfolgt

---

<sup>514</sup> Ad-Dahabī III, S. 192,21-24. Der Text ist an dieser Stelle korrupt. Statt *fi r-rahim malakan yaqūlu yā rabb nuṭfa yā rabb nuṭfa* ist zu lesen *wakkala bir-rahim malakan yaqūlu yā rabb nuṭfa yā rabb ʿalaqa*. Zu den Belegstellen im Hadith siehe Muslim: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 5, S. 2038,12-16; al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 1, K. *al-Hayd* 17, S. 77,12-16; ebd. Bd. 2, K. *al-Anbiyāʾ* 1, S. 333,3-5; ebd. Bd. 4, K. *al-Qadar* 1, S. 251,10-14; Ibn Ḥanbal: *Musnad*, Bd. 3, S. 116,29-117,1; ebd. Bd. 3, S. 148,2-5.

<sup>515</sup> Ad-Dahabī III, S. 192,24-26.

er offenbar die Absicht, nachzuweisen, daß Gott als Ursache für das Zusammenziehen der Gebärmutter um den Zeugungsstoff anzunehmen ist und nicht - wie es in der profanen medizinischen Aussage zum Ausdruck kommt - die Sehnsucht des Fruchthalters nach dem Samen.

Ibn Qayyim hält sich bei seiner Darstellung des Empfängnisvorgangs an den *Tadbīr* von al-Baladī, in welchem dieser zunächst eine Ansicht aus dem *K. al-Ağinna* des Hippokrates zitiert. Danach wird die Frau schwanger, wenn das Sperma des Mannes bei der Kohabitation im Fruchthalter eintrifft, dort verweilt und sich dann der Muttermund zusammenzieht. Wenn sich dieser kontrahiert hat, vermischt sich der Samen des Mannes mit dem der Frau, und die Bildung des Embryos vollzieht sich.<sup>516</sup> Auf diese hippokratische Aussage läßt al-Baladī einen Kommentar folgen, den Ibn Qayyim diesmal mit eigenen Worten wiedergibt. Bei ihm heißt es, daß die Frau schwanger wird, wenn zunächst beide Partner ihren Samen gleichzeitig in den Uterus ausstoßen, sich der Fruchthalter dann um beide Zeugungsstoffe zusammenzieht und sich daraufhin der Muttermund verschließt.<sup>517</sup>

Drei Gesichtspunkte verdienen hier Beachtung: Einmal konkretisiert Ibn Qayyim in Anlehnung an al-Baladī bzw. dessen Quelle die hippokratische Aussage, indem er einleitend die Beteiligung beider Geschlechter am Zeugungsakt betont. Ferner fügt er den im Hippokrates-Zitat nicht erwähnten Mechanismus - die Umschließung des Samens durch die Gebärmutter - hinzu und bezieht ihn, anders als ad-Dahabī, ausdrücklich auf die Zeugungsbeiträge von Mann und Frau. Darüber hinaus nennt er als einziger von unseren Autoren als zusätzlichen Aspekt des Konzeptionsvorgangs die Kontraktion des Gebärmuttermundes. Diese soll offenbar nach der Aufnahme und der darauf folgenden Umschließung des Samens durch den Uterus stattfinden. Ibn Qayyim bringt somit - seiner Quelle folgend - die einzelnen Aspekte des Empfängnisvorgangs in eine chronologische Reihenfolge. Dem letzten Schritt dieses Prozesses - der Schließung des Muttermundes - kommt hierbei eine besondere Bedeutung zu, da nun beide

---

<sup>516</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 242, 8-10 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbīr* I.8: S. 91,12-15 = S. 27,26-28,4 (Übs. Weisser); vgl. Hippokrates: *K. al-Ağinna*, S. 38,18-39,3.

<sup>517</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 242,11-12; vgl. al-Baladī: *Tadbīr* I.8, S. 91,16-18 = S. 28,7-12 (Übs. Weisser).

Ejakulate vor dem Ausfließen aus dem Uterus sicher sind und sich im folgenden miteinander vermischen können, wodurch eine Schwangerschaft ja erst möglich wird.

Andere Verfasser behandeln den Verschuß des Muttermundes nicht als Voraussetzung der Konzeption, sondern - wie schon die Hippokratiker<sup>518</sup> - als Schwangerschaftszeichen. Der Verschuß des Muttermundes, der nach damaliger Ansicht durch eine Engstellung des Organs und nicht, wie heute bekannt, durch einen Schleimpfropfen verursacht wird, ist - im Gegensatz zu der Annahme einer Senkung der Gebärmutter beim Akt und einer Umschließung des Samens durch dieses Organ - objektiv durch eine Untersuchung feststellbar. Dies unterstreicht Ibn al-Ġawzī, der sich in seinem Text an den *Qānūn* von Ibn Sīnā hält, ebenso wie as-Surramarrī und al-Azraq, die beide in ihren Darstellungen dem *Manṣūrī* von ar-Rāzī folgen. Bei diesen drei Autoren heißt es sinngemäß: Wenn die Frau schwanger ist, ist ihr Gebärmuttermund so eng, daß nicht einmal eine Uterussonde in ihn eindringen kann<sup>519</sup> - "selbst wenn man sich darum bemüht" (*wa-law iġtahada fī dālīka*), wie as-Surramarrī und al-Azraq zudem betonen.<sup>520</sup> Die Probe mit der Uterussonde, die mehrfach bereits bei Galen belegt ist<sup>521</sup>, beweist also, daß der Gebärmuttermund im Fall einer Schwangerschaft fest verschlossen ist. In diesem Zustand bleibt er bis zum Eintritt der Geburt des Kindes (oder bis zum Abbruch der Schwangerschaft), wie Ibn al-Ġawzī, as-Surramarrī und al-Azraq anschließend noch erwähnen.<sup>522</sup> Die 'Engstellung' des Muttermundes ist demnach nicht nur als kurzfristig zu beobachtendes Zeichen der Empfängnis zu verstehen, sondern zeigt auch die Fortdauer der

---

<sup>518</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 154-55.

<sup>519</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>25-26 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.1: S. 557,9-10; as-Surramarrī I, fol. 26<sup>a</sup>3 = ar-Rāzī: *Manṣūrī* I.26: S. 77,10-11; al-Azraq IV, S. 146,17-18, vgl. ar-Rāzī: *Manṣūrī* I.26: S. 77,10-11.

<sup>520</sup> As-Surramarrī I, fol. 26<sup>a</sup>3; al-Azraq IV, S. 146,18.

<sup>521</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 154.

<sup>522</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 14<sup>b</sup>26 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.1: S. 557,10; as-Surramarrī I, fol. 26<sup>a</sup>4 = ar-Rāzī: *Manṣūrī* I.26: S. 77,11-12. As-Surramarrī fügt in das Zitat noch ein, daß die Öffnung des Muttermundes mit der Erlaubnis Gottes geschieht - eine Bemerkung, die sich auch in der von Ibn al-Ġawzī übernommenen Textstelle aus dem *Qānūn* findet; al-Azraq IV, S. 146,18-19, vgl. ar-Rāzī: *Manṣūrī* I.26: S. 77,11-12.



Schwangerschaft an. In diesem Sinn geht Ibn al-Ġawzī nicht nur im Kapitel über die Anatomie des Uterus auf den Verschuß des Gebärmuttermundes ein. Auch im Abschnitt über die Schwangerschaftszeichen greift er - ähnlich wie Ibn Sīnā im *Qānūn* - diesen Punkt wieder auf. Er betont nochmals, daß eine Empfängnis eingetreten ist, wenn nach gleichzeitiger Ejakulation von Mann und Frau beim Zeugungsakt keine Feuchtigkeit mehr in der Scheide der Frau vorhanden ist und sich der Gebärmuttermund derart zusammenzieht, daß kein Stäbchen mehr in ihn eindringen kann.<sup>523</sup>

Da der Verschuß des Muttermundes eindeutig nachweisbar ist, gilt er unter den Ärzten als eines der sichersten Schwangerschaftszeichen.<sup>524</sup> Auch die Autoren von Schriften über die "Medizin des Propheten" teilen offenbar diese Ansicht, wie aus den Beiträgen von Ibn al-Ġawzī, Ibn Qayyim, as-Surramarrī und al-Azraq herzuleiten ist.

Abschließend ist festzustellen, daß unsere Autoren in verschiedenster Weise auf die Empfängnis und die Rolle, die die Gebärmutter dabei spielt, eingehen. Auffallend ist, daß lediglich Ibn Qayyim den Vorgang der Konzeption differenziert beschreibt, indem er einzelne Aspekte in eine chronologische Reihenfolge bringt und dadurch einen schrittweisen Ablauf dieses Prozesses konstruiert. Ibn al-Ġawzī und al-Azraq, der sich zumeist auf diesen stützt, greifen zwar auch mehrere Kriterien, die zur Empfängnis beitragen sollen, auf, setzen sie aber nicht in einen zeitlichen Zusammenhang. Dies ist zum einen darauf zurückzuführen, daß die von ihnen verwendeten medizinischen Quellen die Senkung des Uterus beim Akt sowie den Verschuß des Gebärmuttermunds ebenfalls isoliert behandeln. Zum anderen ist dies thematisch bedingt, stellen sie doch die Saugbewegungen der Gebärmutter als Teil des Orgasmusgeschehens bei der Frau dar, und nicht im Rahmen der Konzeption. Während Ibn al-Ġawzī lediglich medizinische Standpunkte referiert, gibt al-Azraq seiner Präsentation insofern einen religiösen Anstrich, als er in Bezug auf die Senkung der Gebärmutter von einer Anekdote aus der religiösen Tradition ausgeht, der er eine, wenn auch nur bedingt vergleichbare, medizinische Aussage als Erklärung

---

<sup>523</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>b</sup>10-12, vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.11: S. 566,32-567,2.

<sup>524</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 154-155.

folgen läßt. Ad-Dahabī wiederum geht nur auf die Umschließung des Samens durch die Gebärmutter ein, die er zunächst aus medizinischer und dann aus religiöser Sicht darstellt. Alle anderen in Frage kommenden Aspekte des Konzeptionsvorgangs läßt er außer acht, wohl weil er hierfür keine religiösen Belege kennt. As-Surramarrī schließlich beschränkt sich darauf, den Verschuß des Gebärmuttermunds als Konzeptions- bzw. Schwangerschaftszeichen zu nennen.

## 2.6. Die befruchtungsfähigen Zeiten der Frau

Weder unter den Ärzten der Antike noch denen des arabischen Mittelalters gab es einen Konsens über den für die Konzeption am besten geeigneten Termin. Fest stand lediglich, daß ein Zusammenhang zu sehen sei zwischen dem Befruchtungsoptimum der Frau und einer bestimmten Phase des Menstruationszyklus, in der sich die Gebärmutter angeblich in einem für eine Konzeption besonders günstigen Zustand befindet. Über die genaue Abgrenzung der Phase bestand aber keine Einigkeit. Bereits in den hippokratischen Schriften *De mulieribus I* und *De natura pueri* werden mehrere mögliche Termine für einen befruchtenden Akt in Abhängigkeit vom Sexualzyklus der Frau genannt. Galen übernahm diese Zeitangaben in *De uteri dissectione* bzw. in *De semine*, wobei er je nach Kontext die eine oder andere Angabe in den Mittelpunkt stellte. In Anlehnung an ihre griechischen Vorbilder nannten auch die arabischen Ärzte meist mehr als einen Zeitraum im weiblichen Zyklus als geeignet für die Konzeption, während für Ibn al-Ġawzī und al-Azraq aus religiösen Gründen nur ein einziger davon infrage kam. Die anderen Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" gehen auf diese Thematik hingegen nicht ein.

In der hippokratischen Schrift *De mulieribus I* werden das Einsetzen sowie das Abklingen der Menses ohne Begründung als für die Zeugung geeignete Zeiten empfohlen.<sup>525</sup> Galen nennt sie beide in seiner Jugendschrift *De uteri dissectione*<sup>526</sup> in Verbindung mit der Hypothese, nach der sich der Konzeptus, d. h. das Gemisch aus dem Sperma von Mann und Frau direkt nach dem Akt während oder nach dem Kontrahieren des Gebärmuttermundes an die Wand des Uterus fest anheften muß, damit er nicht aus dem Fruchthalter herausgleitet.

---

<sup>525</sup> Siehe Hippokrates: *De mulieribus* I.11: Bd. 8, S. 46,3-5 und I.17: Bd. 8, S. 56,15-17 (Littre).

<sup>526</sup> Siehe Galen: *De uteri dissectione* 10.4: Bd. 2, S. 902,17-903,1 (Kühn) = *Galen: Über die Anatomie der Gebärmutter (De uteri dissectione)*. Hrsg., übersetzt und erläutert v. D. Nickel (= *Corpus Medicorum Graecorum* V 2,1), Berlin 1971, S. 52,1 (Abk. Nickel). Zu *De uteri dissectione* gab es eine arabische Übersetzung mit dem Titel *K. Tašriḥ ar-rahim*. Sie wurde laut Ḥunayn angefertigt von Ḥubayš. Diese muß ebenso als verloren gelten wie die Übertragungen aus dem Griechischen ins Syrische von Ayyüb und Ḥunayn. Siehe hierzu Nickel in seiner Ausgabe *De uteri dissectione*, S. 29-30, und Ullmann: *Die Medizin*, S. 41.

Aus den Voraussetzungen, die Galen für diese 'Implantation'<sup>527</sup> des Keimes annimmt, läßt sich erklären, warum das Befruchtungsoptimum der Frau auf die Zeit des Einsetzens und Nachlassens ihrer Periode festzulegen ist: Die Anheftung des Keimes kann nämlich nur erfolgen, wenn die Innenfläche des Uterus rauh ist. Diese Beschaffenheit weist das Organ ausschließlich zur Zeit der Menstruation auf, weil dann die Mündungen der Gebärmuttergefäße, die in den Innenraum des Uterus führen, geöffnet sind, um das Menstrualblut zu entleeren. Der Konzeptus kann allerdings an diesen unebenen Stellen der Gebärmutterwand nur Halt finden, solange die Blutung noch schwach ist oder wenn sie nachläßt. Ist sie hingegen stark, besteht die Gefahr, daß der Keim aus dem Uterus herausgeschwemmt wird. Während des Intermenstruums kann es ebenfalls zu keiner Empfängnis kommen, da die Innenfläche des Uterus wegen des Verschlusses der Gebärmuttergefäße glatt ist, so daß der Keim abgleitet. Aus diesem Grund hält Galen eine Empfängnis auch vor Eintritt der Menstruation für unwahrscheinlich und merkt in diesem Zusammenhang an, daß der Samen in dieser Zyklusphase zudem ohne Nährsubstanz bleibe. Damit ist nach Galen eine weitere Voraussetzung für das Eintreten einer Empfängnis nicht erfüllt, muß doch Menstrualblut vorhanden sein, um den Samen bzw. Konzeptus zu ernähren.<sup>528</sup>

Von den arabischen Medizinern folgt al-Baladī in seinem *Tadbīr* an einer Stelle der Sache nach der Implantationshypothese Galens und erachtet demnach den Beginn sowie das Nachlassen der Periode als befruchtungsfähige Phasen der Frau.<sup>529</sup>

Das Abklingen der Regelblutung hält auch ein gewisser Misūsun<sup>530</sup>, der in der Zitatensammlung, dem *Hāwī* von Muḥammad Ibn Zakariyyā' ar-Rāzī, zu Wort

---

<sup>527</sup> Der Begriff Implantation ist hier nicht im modernen Sinn als "Einpflanzung", sondern eher als oberflächliches "Anheften" zu verstehen.

<sup>528</sup> Siehe Galen: *De uteri dissectione* 10.4-5: Bd. 2, S. 902,14-903,16 (Kühn) = S. 50,24-52,14 (Nickel). Vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 155-156; Nickel: *Untersuchungen*, S. 55-58.

<sup>529</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr*, S. 94,22-95,4. Da al-Baladī Galen nicht zitiert, ist anzunehmen, daß er seine Information aus einer Mittelquelle gezogen hat.

<sup>530</sup> Die Identität dieses griechischen Arztes, der im *Hāwī* häufig - auch als Verfasser des *K. al-Qawābil* (Buch der Hebammen) - zitiert wird, ist bislang noch ungeklärt. Siehe hierzu Ullmann: *Die Medizin*, S. 77-78, ferner *GAS*, Bd. 3, S. 51 und 56 (hier: Misausin).

kommt, für eine geeignete Zeit für die Zeugung, ebenso wie Ibn Sīnā im *Qānūn*<sup>531</sup>, der allerdings an anderer Stelle aus medizinischen Gründen vor der Kohabitation mit der Menstruierenden warnt.<sup>532</sup> Den Beginn der Periode weist Mīsūsūn hingegen als Zeugungstermin zurück, da der Uterus seiner Ansicht nach dann so voller Feuchtigkeit ist, daß der Samen von ihm nicht festgehalten werden könne.<sup>533</sup> Ibn Sīnā seinerseits zieht diese Phase überhaupt nicht in Betracht.

Nach einer anderen Vorstellung ist die Zeit unmittelbar nach der vollständigen Beendigung der Monatsblutung der für die Zeugung am besten geeignete Termin. In *De mulieribus I* wird er gegenüber den beiden vorher besprochenen ausdrücklich bevorzugt.<sup>534</sup> In *De natura pueri* wird diese Wahl damit begründet, daß der Gebärmuttermund zu dieser Zeit den äusseren Genitalien am nächsten zugewandt ist<sup>535</sup>, was die Aufnahme des Samens begünstige. In der arabischen Fassung *K. al-Ağinna* fehlt hingegen diese Erklärung. Dort heißt es lediglich, die Frau könne nur konzipieren, nachdem sie von den Menses gereinigt sei (*ba<sup>c</sup>d naqiya ad-dam*).<sup>536</sup> Auch Galen erachtet in seiner späteren Schrift *De semine* diesen Termin als besonders günstig für die Konzeption, da der Uterus den Samen zu diesem Zeitpunkt am besten zurückhalten könne.<sup>537</sup> Galen vertritt diese Ansicht im Zusammenhang mit dem Platon-Zitat aus dem *Timaios*, das er für seine Vorstellung verwendet, daß sich der Uterus zur Scheide hin senkt, um den Samen in sich einzusaugen. Dies kann jedoch nur dann ungehindert vor sich gehen, wenn kein dem Samen entgegengesetzter Abfluß an Menstrualblut stattfindet. Beides zusammen ist nur unmittelbar nach Beendigung der Menses der Fall. Die anderen beiden Termine, die Galen in Verbindung mit seiner früher

---

<sup>531</sup> Siehe bei ar-Rāzī: *Hāwī*, Bd. 9, S. 117,19; Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.9: S. 565,7.

<sup>532</sup> Siehe C.2.2.

<sup>533</sup> Siehe bei ar-Rāzī: *Hāwī*, Bd. 9, S. 97,3-4.

<sup>534</sup> Siehe Hippokrates: *De mulieribus* I.11: Bd. 8, S. 46,5-6 und I.17: Bd. 8, S. 56,17 (Littré); vgl. *De natura pueri* 15: Bd. 7, S. S. 494,15-20 (Littré) = 15.4: S. 57,25-58,3 (Joly).

<sup>535</sup> Siehe Hippokrates: *De natura pueri* 30: Bd. 7, S. 534,4-7 (Littré) = 30.4: S. 79,18-22 (Joly).

<sup>536</sup> Siehe Hippokrates: *K. al-Ağinna*, S. 54,3-4.

<sup>537</sup> Siehe Galen: *De semine* I.2: Bd. 4, S. 516,2-4 (Kühn) = S. 68,1-2 (De Lacy); siehe ferner die arabische Version *K. al-Maniy*, S. 4,5-6.

formulierten Implantationshypothese in *De uteri dissectione* nannte, lassen sich hingegen mit dieser Theorie nicht vereinbaren. Nicht zu klären ist, ob Galen in *De semine* beabsichtigte, seine vormals gemachten Angaben zum Befruchtungsoptimum der Frau zugunsten dieses Termins zu revidieren. Möglich wäre auch, daß Galen den befruchtungsfähigen Zeitraum der Frau jeweils im Einklang mit dem Aspekt des Konzeptionsvorgangs festlegte, der gerade im Zentrum seines Interesses lag.

Diese zweite von den Hippokratikern und von Galen vertretene Auffassung hinsichtlich der fruchtbarsten Phase der Frau scheint für die Mehrzahl der arabischen Ärzte maßgeblich geworden zu sein. Auch al-Baladī, der zunächst die andere Position Galens referiert hatte, vertritt im Zusammenhang mit der Frage nach der exakten Berechnung der Schwangerschaftsdauer die Meinung, die Frau könne nur unmittelbar nach dem Aufhören ihrer Regelblutung empfangen - eine Ansicht, die al-Mağūsī im *Kāmil* teilt.<sup>538</sup> Darüber hinaus sehen auch Ibn Sīnā im *Qānūn*, ar-Rāzī im *Mansūrī* sowie Mīsūsun in ar-Rāzī's *Hāwī* diesen Termin als für die Fortpflanzung besonders geeignet an.<sup>539</sup>

Festzuhalten ist, daß bis auf al-Baladī alle der hier berücksichtigten arabischen Ärzte die Möglichkeit einer Konzeption zu Beginn der Menses entweder nicht in Erwägung zogen oder aber von vorn herein ablehnten. Aus ihrer Sicht war eine Empfängnis nur unmittelbar nach, nach einigen auch in der Zeit kurz vor der vollständigen Beendigung der Menstruation möglich. Da sie dies üblicherweise nicht näher erläuterten, läßt sich nicht sagen, ob sie sich jeweils auf hippokratische Vorstellungen oder auf Hypothesen Galens stützten. Vermutlich differenzierten die Mediziner, die beide Zeiträume als Befruchtungsoptimum der Frau nennen, auch nicht so scharf zwischen diesen, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Naheliegender ist, daß sie hier einen fließenden Übergang annahmen, da sich kaum mit Sicherheit feststellen läßt, wann genau der Zeitpunkt eintritt, an dem die Menstruation definitiv beendet ist.

Für religiöse Gelehrte wie Ibn al-Ğawzī, ad-Dahabī und al-Azraq hat hingegen das Kohabitationsverbot während der Menstruation aufgrund ihrer religiösen

---

<sup>538</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr*, S. 122,8; al-Mağūsī: *Kāmil* I.3.34: S. 117,21-22.

<sup>539</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.9: S. 565,9-10; ar-Rāzī: *Mansūrī* V.77: S. 277,11; ders.: *Hāwī*, Bd. 9, S. 117,19-118,1.

Quellen uneingeschränkte Gültigkeit. Für sie kommt einzig der Beginn der Reinheit<sup>540</sup>, also die Zeit nach der vollständigen Beendigung der Periode für den befruchtenden Akt in Frage. Den anderen Termin ziehen sie gar nicht erst in Betracht, da er sich grundsätzlich nicht mit den islamischen Vorstellungen zu den Geboten der rituellen Reinheit vereinbaren läßt.

---

<sup>540</sup> Ibn al-Ġawzī XXXI, fol. 59<sup>a</sup>3 und 59<sup>a</sup>19; ad-Dahabī I, S. 23,40; al-Azraq IV, S. 140,10.

### 3. Zu den Fristen der pränatalen Entwicklung

Die Ärzte hat wohl seit jeher die Frage beschäftigt, in welchem Zeitraum sich der Embryo im Mutterleib vom Augenblick der Zeugung bis zum Geburtseintritt entwickelt. Dies gilt auch für die arabischen Mediziner, die, im Anschluß an ihre antiken Quellen, die mögliche Dauer einer Schwangerschaft und, in Abhängigkeit davon, die Länge der Hauptphasen der Embryonalentwicklung erörterten. Ferner gingen sie insbesondere am Beispiel der Keimesgliederung der Frage nach, inwiefern die Entwicklungsgeschwindigkeit bei männlichen und weiblichen Leibesfrüchten differiert. Darüber hinaus nahmen sie für die Frühentwicklung des Embryos unabhängig von dessen Geschlecht in aller Regel vier Phasen an und versuchten, deren Länge näher zu bestimmen. Unsere Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" setzten sich ebenfalls mit diesem Themenkomplex auseinander, finden sich doch auch in ihren religiösen Quellen Aussagen zur Tragzeit sowie zu den Stadien der Embryonalentwicklung. Hier lassen sich vielfach Parallelen zur griechisch-arabischen Tradition herstellen. Bei den folgenden Zeitangaben zur Schwangerschaftsdauer und zu den einzelnen Entwicklungsabschnitten ist zu bedenken, daß sie weniger empirisch begründet, sondern vornehmlich theoretisch-spekulativer Art sind. Einmal fehlten die technischen Hilfsmittel für eine genaue und kontinuierliche Beobachtung der intrauterinen Vorgänge. Desweiteren war man sich aber auch nicht über die Unzulänglichkeit der Methoden, derer man sich bediente, bewußt, da man meinte, sich diesen Fragen auf spekulativem Wege nähern zu können. Dabei spielte der uralte und weitverbreitete Glaube an die Macht und Wirkung bestimmter Zahlen die herausragende Rolle - ein Thema, das im Zusammenhang mit der Gliederung des Embryos dargestellt wird.



### 3.1. Die Schwangerschaftsdauer unter besonderer Berücksichtigung des Achtmonatskinds

Die Ärzte der Antike und des islamischen Mittelalters erkannten grundsätzlich die Zeit vom siebten bis zum zehnten Schwangerschaftsmonat als möglichen Geburtszeitraum an. Sie unterschieden also Sieben-, Acht-, Neun- und Zehnmonatskinder. Die meisten vertraten allerdings die Ansicht, daß ein im achten Monat zur Welt kommendes Kind nicht überleben könne, was zum Teil das große Interesse der Ärzte an der Berechnung der Schwangerschaftsdauer erklärt. Bis auf ad-Dahabī gehen alle unsere Autoren ebenfalls auf diese Problematik ein, indem sie aus ihren jeweiligen medizinischen Quellen entsprechende Begründungen referieren.

Wenn im folgenden die Schwangerschaftsdauer in Monaten angegeben wird, ist zu berücksichtigen, daß aufgrund terminologischer Ungenauigkeiten, die bereits in griechischen Texten festzustellen ist, häufig nicht eindeutig zu erkennen ist, ob die Geburt zu einem beliebigen Zeitpunkt während des betreffenden Monats oder aber genau an dessen Ende stattfinden soll. Ferner muß davon ausgegangen werden, daß nur im seltensten Fall der genaue Zeitpunkt der Empfängnis bekannt gewesen sein dürfte.<sup>541</sup>

Grundlegend für die Vorstellung, daß das Achtmonatskind nicht lebensfähig ist, die in anderen Monaten geborenen Entwicklungstypen hingegen schon, ist die hippokratische Schrift *De octimestri partu*<sup>542</sup>, die den Arabern in einer Bearbeitung von Ḥunayn Ibn Isḥāq mit dem Titel *K. al-Mawlūdīn li-ṭamāniyat ašhur* überliefert ist.<sup>543</sup> Dort wird die Ansicht vertreten, daß das Kind im achten

---

<sup>541</sup> Siehe hierzu Hanson, A. E.: *The Eight Months' Child and the Etiquette of Birth: Obsit Omen!*. In: *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987), S. 589-602, S. 594-602.

<sup>542</sup> Hippokrates: *De octimestri partu*: S. 78-97 (Grensemann) = Bd. 7, S. 436-460 (Littré). Abweichend von der üblicherweise hier verwendeten Zitierweise hippokratischer Schriften wird wegen neuerer Forschungsergebnisse zum ursprünglichen Textbestand der Schrift *De octimestri partu* in diesem Fall zuerst zitiert aus der modernen Ausgabe von H. Grensemann: *Hippokrates: Über Achtmonatskinder. Über das Siebenmonatskind (unecht)*. Hrsg., übersetzt und erläutert (= *Corpus Medicorum Graecorum I 2,1*), Berlin 1968. Zum Vergleich werden dann die entsprechenden Stellen nach der älteren Ausgabe von Littré angeführt, wo diese Schrift als Doppelschrift *De septimestri partu / De octimestri partu* mit durchgängiger Kapitelzählung abgedruckt ist.

<sup>543</sup> Im Druck erschienen u. d. T. *K. al-Mawlūdīn*. Hrsg. v. Yūsūf Ḥabbī, Bagdād: Šaʿb 1978.

Monat grundsätzlich geschwächt und leidend ist. Als Ursache für dieses Achtmonatsleiden werden vornehmlich zwei eng miteinander verbundene Ereignisse genannt, die im siebten Monat stattfinden. Zu dieser Zeit unternimmt das Kind erste Anstrengungen, den Mutterleib zu verlassen, indem er sich aus den ihn umgebenden Embryonalhüllen zu befreien versucht. Im griechischen Original ist lediglich von einer Lockerung der Hüllen die Rede<sup>544</sup>, während in der arabischen Version von Zerreißen bzw. von leichtem Zerreißen derselben gesprochen wird. Der Embryo verliert dadurch seinen Halt und rückt näher zum Gebärmuttermund hin, wo er bis zum Zeitpunkt der Geburt verweilt, wie Ibn Qayyim erwähnt.<sup>545</sup> Bevor sich der Embryo aber dem Gebärmuttermund nähert, dreht er sich im Mutterleib. D. h. er wechselt von der aufrechten Lage, in der er sich bisher entwickelt hat, in die Schädellage. Dieser Lagewechsel ist darauf zurückzuführen, daß der schwerste Körperteil des Kindes, der Kopf, nach unten kippt, wenn die Embryonalhüllen ihre Haltefunktion nicht mehr vollständig erfüllen. Von nun an nimmt das Kind die für eine normale Geburt günstigste Position ein, wie Ibn Qayyim in seiner *Tuhfa* in Anlehnung an seine Mittelquelle, den *Tadbir* von al-Baladī, angibt.<sup>546</sup>

Ibn Qayyim führt ferner aus, daß das Kind, wenn es kräftig ist, schon im siebten Monat die Hüllen durchdringen und zur Welt kommen könne. In diesem Fall führen die Anstrengungen, unter denen es sich aus den Eihüllen zu befreien versucht und seine Lage wechselt, nicht zu einer Erkrankung. Ist das Kind im siebten Schwangerschaftsmonat hingegen noch zu schwach, den Mutterleib zu verlassen, stirbt es entweder an den Strapazen seiner vergeblichen Bemühungen und kommt als Totgeburt zur Welt, oder es bleibt zwar im Mutterleib, ist aber geschwächt und leidend - ein Zustand, der etwa 40 Tage lang anhält.<sup>547</sup>

---

<sup>544</sup> Siehe Hippokrates: *De octimestri partu* 8: S. 94,1 (Grensemann) = 4: S. 442,7-8 (Littre); vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 377.

<sup>545</sup> Siehe Hunayn Ibn Ishāq: *K. al-Mawlūdīn*, S. 42,1-2; vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 377; siehe ferner Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 234,8-10 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbir* I.21: S. 119,14-16 = S. 73,4-7 (Übs. Weisser).

<sup>546</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 243,20-21 = al-Baladī: *Tadbir* I.28: S. 125,11-12 = S. 80,13-15 (Übs. Weisser); siehe ferner Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 243,1-15 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbir* I.27: S. 124,14-125,6 = S. 79,9-80,4 (Übs. Weisser).

<sup>547</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 243,21-244,6 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbir* I.28, S. 125, 12-18 = S. 80,15-28 (Übs. Weisser); vgl. Hunayn Ibn Ishāq: *K. al-Mawlūdīn*, S. 42,4-18.

Unternimmt das Kind in dieser kritischen Phase, die vornehmlich in den achten Monat fällt, abermals den Versuch, sich aus dem Mutterleib zu befreien, hat es keine Chancen zu überleben, da es noch nicht genügend Zeit hatte, sich von seiner Krankheit zu erholen.<sup>548</sup>

Kurz darauf referiert Ibn Qayyim noch eine andere Begründung für die Nichtlebensfähigkeit von Achtmonatskindern. Den Namen seiner Autorität nennt er allerdings nicht; daß es sich um Ḥunayn handelt, geht aber aus seiner Mittelquelle, dem *Tadbīr* von al-Baladī hervor. Danach heißt es, das Achtmonatskind könne nicht überleben, weil ihm zwei Arten von Schäden zu gleicher Zeit widerfahren: Zum einen dreht sich das Kind im siebten Monat, um die normale Geburtslage einzunehmen - eine Anstrengung, die bei ihm das Achtmonatsleiden verursacht; die dem Lagewechsel vorangegangenen, vergeblichen Bemühungen des Kindes, sich aus dem Eihäuten zu lösen, werden hier nicht erwähnt. Zum anderen muß sich das Neugeborene auf die gänzlich anderen Lebensbedingungen einstellen, die außerhalb des Mutterleibs herrschen. Zwar müssen alle Kinder diese Umstellung durchmachen, wie sie aber damit fertig werden, hängt von ihrer Verweildauer im Uterus ab. Das Siebenmonatskind kommt noch vor dem kritischen achten Monat zur Welt, so daß es vom Achtmonatsleiden verschont bleibt und die Umstellung besser verkraften kann. Das Neun- und das Zehnmonatskind sind hingegen vom Achtmonatsleiden betroffen, bei ihnen fallen die Achtmonatskrankheit und die mit der Geburt verbundenen Anstrengungen aber nicht zeitlich zusammen, da sie den kritischen achten Monat hindurch im Mutterleib bleiben und Zeit haben, währenddessen von der Krankheit zu genesen.<sup>549</sup> An anderer Stelle betont Ibn Qayyim, daß die Kinder, bei denen das Achtmonatsleiden am weitesten zurückliegt, die besten Überlebenschancen haben, nämlich die Zehnmonatskinder.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 244,7-8 = al-Baladī *Tadbīr* I.28: S. 125,19-20 = S. 81,1-4 (Übs. Weisser).

<sup>549</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 244,13-23 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbīr* I.28: S. 126,3-11 = S. 81,16-82,4 (Übs. Weisser); vgl. Ḥunayn Ibn Ishāq: *K. al-Mawlūdīn*, S. 24,6-10 und S. 32,1-15.

<sup>550</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 244,10-12 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbīr* I.28: S. 125,22-126,3 = S. 81,10-15 (Übs. Weisser).

Anders als Ibn Qayyim lassen al-Azraq, der sich ausdrücklich auf Hippokrates' *De octimestri partu* beruft, und as-Surramarrī, der seine Quelle nicht angibt, den im siebten Schwangerschaftsmonat stattfindenden Lagewechsel als eine der Ursachen für das Achtmonatsleiden außer acht. Beide führen nur an, daß das Kind im siebten Monat erstmals versucht, seine Embryonalhüllen zu zerreißen. Besitzt das Kind schon zu dieser Zeit ausreichend Kraft, durchdringt es die Hüllen und kommt zur Welt. Gelingt ihm dies nicht, erkrankt es an den Anstrengungen, sich aus den Eihüllen zu lösen, und bleibt bis zum Ende des achten Monats in diesem Zustand. Unternimmt das Kind in dieser kritischen Phase nochmals einen solchen Versuch, stirbt es entweder schon im Uterus und wird abortiert. Oder es kommt krank zur Welt und stirbt kurz darauf, weil sich sein Zustand durch die Geburtsanstrengungen und die darauf folgende Umstellung der gesamten Lebensweise derart verschlimmert, daß es sich davon nicht mehr erholen kann.<sup>551</sup>

Anschließend führen as-Surramarrī und al-Azraq religiöse Stellungnahmen zur Frage der Lebensfähigkeit von Achtmonatskindern an. As-Surramarrī sagt ausdrücklich, es sei nicht überliefert, daß ein im achten Monat geborenes Kind jemals überlebt hätte. Die einzige Ausnahme von der Regel sei Marias Sohn Jesus, der auch im Islam als Prophet anerkannt ist. Hierin sieht as-Surramarrī ein besonderes Zeichen, das Gott gesetzt hat<sup>552</sup> - ein Motiv, das bereits im Koran anklingt.<sup>553</sup> Daß Jesus im achten Monat das Licht der Welt erblickt haben soll, geht auf eine Legende zurück, die z. B. auch der Historiker und Literat Ibn Qutayba (st. 276/889) im Anhang zu seinem Geschichtswerk *K. al-Ma'ārif* erzählt.<sup>554</sup> Al-Azraq bezieht sich ebenfalls auf diese Legende, gibt aber unter Berufung auf den Korankommentator al-Bagawī (st. 516/1122, nach anderen

---

<sup>551</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>13-18; al-Azraq IV, S. 144,16-21.

<sup>552</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>8-9.

<sup>553</sup> Siehe z. B. K:19:21: "(...) Und (wir schenken ihn dir [d. h. Maria]) damit wir ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen (...)."; K:21:91: "(...) Da bliesen wir ihr [d. h. Maria] Geist von uns ein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt."

<sup>554</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 383-384.

510/1117)<sup>555</sup> zu bedenken, daß es hierüber keinen Konsens unter den Gelehrten gebe. Einige meinten nämlich, Marias Schwangerschaft und Niederkunft hätten insgesamt nur eine einzige Stunde in Anspruch genommen. Nach anderen ging Maria sechs Monate mit Jesus schwanger. Wiederum andere vertreten die Auffassung, die Schwangerschaft habe - wie bei den meisten gewöhnlichen Menschen auch - neun Monate gedauert.<sup>556</sup>

As-Surramarrī ergänzt noch, daß Kinder, die über den achten Monat hinaus im Uterus verweilen, bessere Lebenschancen haben, weil sie ausreichend Zeit haben, das Achtmonatsleiden zu überwinden.<sup>557</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Lebensfähigkeit der vier allgemein anerkannten Entwicklungstypen liefert Ibn al-Ġawzī in enger Anlehnung an seine medizinische Hauptquelle, den *Qānūn* von Ibn Sīnā, eine andere Erklärung für die Nichtlebensfähigkeit von Achtmonatskindern. Sie findet sich sehr verkürzt auch bei al-Azraq, der sich bei diesem erneuten Aufgreifen dieser Thematik offenbar auf Ibn al-Ġawzī stützt. Ibn Sīnā und mit ihm unsere beiden Autoren unterscheiden grundsätzlich zwei Entwicklungstypen: Der erste Typ ist bereits im siebten Monat voll entwickelt und unternimmt in diesem Monat den ersten Versuch, den Mutterleib zu verlassen. Glückt ihm dies nicht, kommt er normalerweise erst im neunten Monat zur Welt, nachdem er das Achtmonatsleiden überstanden hat. Das Achtmonatskind ist zwar dem ersten Entwicklungstyp zuzurechnen; da es aber von Natur aus eine schwächliche Konstitution besitzt, ist es erst im achten Monat zu ersten Geburtsanstrengungen in der Lage. Die hohe Sterblichkeit bei Achtmonatskindern erklärt sich daraus, daß diese Kinder infolge ihrer Schwäche, die durch das Achtmonatsleiden noch verstärkt wird, außerstande sind, die mit der Geburt und der Umstellung der gesamten Lebensweise verbundenen Strapazen zu verkraften. Der zweite Typ entwickelt sich grundsätzlich langsamer. Er ist daher erst im neunten Monat zu Geburtsanstrengungen fähig. Gelingt es ihm nicht, sich gleich beim ersten Versuch aus dem Mutterleib zu befreien, kommt er erst im zehnten Monat zur

---

<sup>555</sup> Zur Person siehe *EP*, s. v. "al-Baġhawī", Bd. 1, c. 893a (J. Robson).

<sup>556</sup> Siehe al-Azraq IV, S. 144,22-28.

<sup>557</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>19-21.

Welt.<sup>558</sup> Eine spezielle Gefährdung wie bei dem anderen Typus ist bei ihm nicht zu befürchten.

Ad-Dahabī, der sich mit den Überlebenschancen der verschiedenen Geburtstypen nicht im einzelnen befaßt, gibt nur die Mindest- und die Höchstdauer einer Schwangerschaft, die ein Kind überlebt, mit 182 bzw. 280 Tagen an.<sup>559</sup> Der hier abgerundete Minimalwert von 182 Tagen geht auf die hippokratische Schrift *De octimestri partu*<sup>560</sup> zurück. Dort wird für das Siebenmonatskind ein Schwangerschaftszeitraum von mindestens "182 Tagen und einem Bruch"<sup>561</sup>, was in etwa einem Halbjahr bzw. sechs Mondmonaten à  $29\frac{1}{2}$  Tagen entspricht - eine Auffassung, der auch die arabischen Ärzte im allgemeinen folgen.<sup>562</sup> Das Halbjahr wird als frühester Geburtstermin in Betracht gezogen, weil sich das Kind angeblich zu dieser Zeit im Normalfall mit dem Kopf nach unten dreht, also die optimale Geburtslage einnimmt, und in dieser Position den Uterus unbeschadet verlassen kann.<sup>563</sup>

Unter den Ärzten ebenfalls geläufig ist die von ad-Dahabī referierte Annahme, die maximale Schwangerschaftsdauer betrage 280 Tage. Auch diese Zeitspanne ist *De octimestri partu* entlehnt, wo sie aus  $7 \times 40$  Tagen errechnet wird.<sup>564</sup> Diese Berechnung referiert beispielsweise auch al-Baladī im *Tadbīr* und fügt hinzu, 280 Tage entsprechen 9 Mondmonaten und  $14\frac{1}{2}$  Tagen<sup>565</sup>, die Geburt finde also im

---

<sup>558</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī XXXII, fol. 61<sup>a</sup>9-16 in Anlehnung an Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.2.1: S. 570,4-26; vgl. al-Azraq IV, S. 144,29-145,4.

<sup>559</sup> Siehe ad-Dahabī III, S. 182,31-34.

<sup>560</sup> Siehe Hippokrates: *De octimestri partu* 4: S. 88,17-90,2 (Grensemann) =1: Bd. 7, S. 436,1-8 (Littré). Siehe hierzu auch Ḥunayn Ibn Ishāq: *K. al-Mawlūdīn*, S. 34,10-15.

<sup>561</sup> Zur genauen Berechnung dieses Wertes siehe Weisser: *Zeugung*, S. 396-397.

<sup>562</sup> Siehe ebd. S. 396.

<sup>563</sup> Siehe ebd. S. 367-368.

<sup>564</sup> Siehe Hippokrates: *De octimestri partu* 4: S. 86,24-25 und S. 88,13-14 (Grensemann) = 13: Bd. 7, S. 458,11-12 und S. 460,6-7 (Littré). Siehe auch Ḥunayn Ibn Ishāq: *K. al-Mawlūdīn*, S. 41,7-8 und 13-18.

<sup>565</sup> 280 Tage sind also fast  $9\frac{1}{2}$  Lunationen ( $9 \times 29\frac{1}{2} + 14\frac{3}{4} = 280\frac{1}{4}$  Tage).

zehnten Monat statt.<sup>566</sup> Ad-Dahabī folgt demnach der unter den Medizinern gängigen Ansicht, nach der der siebte bis zehnte Schwangerschaftsmonat als möglicher Geburtszeitpunkt in Frage kommt.

---

<sup>566</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.20: S. 117,10-13 und S. 119,4-7 = S. 70,2-7 und S. 72,16-19 (Übs. Weisser). Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 369-370.

### 3.2. Die Unter- und Obergrenze des Schwangerschaftszeitraums aus religiös-rechtlicher Sicht

As-Surramarrī und Ibn Qayyim liefern insbesondere zu der Frage der Mindest- und der Höchstdauer einer Schwangerschaft auch religiös-rechtliche Argumente. Diese haben einen praktischen Bezug, da die jeweils angesetzte Unter- und Obergrenze der Schwangerschaftsdauer für die Klärung von umstrittenen Vaterschaften im Zusammenhang mit dem Familien- und Erbrecht von entscheidender Bedeutung ist.

As-Surramarrī hält die Geburt eines lebensfähigen Kindes frühestens nach Ablauf von sechs Monaten für möglich - eine Auffassung, in der er sich mit den anderen Rechtsgelehrten einig weiß. Sie schließen dies ihm zufolge aus zwei Koranstellen. In Vers 15 der 46. Sure, wo Gott den Menschen zunächst auffordert, seine Eltern gut zu behandeln, und ihm zu bedenken gibt, welche Mühen seine Mutter während der Schwangerschaft und der Geburt auf sich genommen hat, heißt es:

"(...) Ihr Schwangergehen mit ihm und die Zeit bis zu seiner Entwöhnung betrug dreißig Monate (...)"<sup>567</sup>,

während Vers 14 der 31. Sure lautet:

"(...) und seine Entwöhnung erfolgte in zwei Jahren (...)"<sup>568</sup>

Entsprechend der unter den Religionsgelehrten gängigen Interpretation, die as-Surramarrī referiert, wird im ersten Vers der Zeitraum der Schwangerschaft und des Stillens zusammengefaßt, während im zweiten die Stilldauer für sich angegeben ist.<sup>569</sup> Wenn von den insgesamt dreißig Monaten die zwei Jahre bzw. 24 Monate für die Stillzeit abgezogen werden, ergibt sich demnach für die Schwangerschaft eine Mindestdauer von sechs Monaten. Zusätzlich sucht er auch an konkreten Beispielen aus dem Hadith zu belegen, daß ein nach Ablauf von sechs Monaten zur Welt kommendes Kind lebensfähig ist.

---

<sup>567</sup> As-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>3-4. Vgl. Paret-Übs. K:46:15.

<sup>568</sup> As-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>4. Vgl. Paret-Übs. K:31:14.

<sup>569</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>4-5.



Zur Höchstdauer der Schwangerschaft führt as-Surramarrī verschiedene Aussagen von Prophetengefährten an, nach denen überlange Schwangerschaften von 16 Monaten, zwei, drei und im höchsten Fall vier Jahren vorgekommen seien - Fristen, die u. a. auch bei Ibn Qutayba zu finden sind.<sup>570</sup> Deshalb hätten die Rechtsgelehrten die oberste Grenze auf vier Jahre festgelegt.<sup>571</sup>

Ausführlicher als as-Surramarrī geht Ibn Qayyim auf diese Thematik ein. Als einschlägigen Beleg dafür, daß eine Schwangerschaft mindestens sechs Monate dauert, verwendet er ebenfalls K:46:15, zitiert den Vers aber vollständiger als as-Surramarrī:

"Und wir haben dem Menschen anbefohlen, seine Eltern gut zu behandeln. Seine Mutter hat ihn unter widrigen Umständen ausgetragen und hat ihn unter widrigen Umständen zur Welt gebracht. Und ihr Schwangergehen mit ihm und die Zeit bis zu seiner Entwöhnung betrug dreißig Monate. (...)."<sup>572</sup>

Auch er errechnet, daß von den genannten dreißig Monaten zwei Jahre bzw. 24 Monate auf die Stillzeit entfallen. Dafür bezieht er sich allerdings nicht auf Vers 15 der 31. Sure, sondern auf eine ähnlich lautende Stelle in der 2. Sure des Korans, "Die Kuh", aus der er Vers 233 paraphrasiert. Wenn eine Frau in weniger als sechs Monaten niederkommt, handele es sich daher stets um eine Fehlgeburt. Darüber bestehe unter den Rechtsgelehrten Konsens, der zudem mit verschiedenen Überlieferungen der Prophetengefährten in Einklang steht.<sup>573</sup>

Zwei von diesen führt Ibn Qayyim an:

Im Mittelpunkt beider Hadithe steht die Rechtsfrage, ob eine Frau, die bereits nach sechs Monaten Ehe niederkommt, wegen Unzucht zu steinigen sei. Nach beiden Hadithen soll ʿAlī, der Schwiegersohn des Propheten, dies den Gläubigen mit Hinweis auf K:46:15 und K:2:233 bzw. K:46:15 und K:31:14 untersagt haben.<sup>574</sup> Ausgehend von der anerkannten Mindestdauer von sechs Monaten für

---

<sup>570</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 401.

<sup>571</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 10<sup>b</sup>11-13.

<sup>572</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 227,14-15. Vgl. Paret-Übs. K:46:15.

<sup>573</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 227,15-19.

<sup>574</sup> Siehe ebd. S. 227,20-228,8.

eine Schwangerschaft nimmt ʿAlī an, daß die betreffende Frau kurz nach der Eheschließung schwanger geworden ist. Der Zeugungsakt hat also im Rahmen der Ehe stattgefunden. Daraus ergeben sich vornehmlich zwei bedeutende Rechtsfolgen, die eng miteinander zusammenhängen und die beide in das islamische Recht Eingang gefunden haben. Zum einen kann die Frau in einem solchen Fall nicht des außerehelichen Verkehrs (*zināʿ*) bezichtigt und dementsprechend auch nicht bestraft werden. Zum anderen wird der Ehemann grundsätzlich als Erzeuger des Kindes, das sechs Monate nach Vollzug der Ehe geboren wird, betrachtet. Somit steht nach islamischem Recht nicht nur die Vaterschaft fest, sondern auch der Rechtsstatus des Kindes: Es gilt als ehelich bzw. legitim (*nasīb*).<sup>575</sup>

Naheliegenderweise stellt sich Ibn Qayyim nun auch die Frage, ob die Stillzeit entsprechend verkürzt werden müsse, wenn die Frau nicht schon nach sechs Monaten, sondern erst zu einem späteren Termin niederkommt. Hier hat er eine auf den Prophetengefährten ʿAkrama zurückgehende Überlieferung zur Hand:

"Wenn die neunmonatig (schwängere) Frau gebiert, genügt ihr eine Stillzeit von 21 Monaten. Kommt sie nach sieben Monaten nieder, genügen ihr 23 Monate. Und kommt sie nach sechs Monaten nieder, genügen ihr 24 Monate."<sup>576</sup>

Zur Begründung dafür, daß die Dauer des Stillens sich nach der Tragzeit richte, zitiert ʿAkrama die oben genannte Stelle aus Vers 15 der 46. Sure.<sup>577</sup> Er geht also davon aus, daß die Dauer des Stillens so an die jeweilige Tragzeit anzupassen ist, daß die in der Offenbarung genannten dreißig Monate in jedem Fall eingehalten werden.

---

<sup>575</sup> Siehe Juynboll, Th. W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfiʿitischen Schule*, Leiden, Leipzig 1910, S. 191; *EP*, s. v. "Nikāḥ", Bd. 8, c. 26b-29a: I. In classical Islamic law [J. Schacht], c. 28a.

<sup>576</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 228,9-229,1.

<sup>577</sup> Siehe ebd. S. 229,1-2.

Zur Frage der Schwangerschaftsdauer führt Ibn Qayyim darüber hinaus Vers 8 der 13. Sure an:

"Gott weiß, was jedes weibliche Wesen austrägt und was die Leiber der werdenden Mütter abnehmen und was sie zunehmen. (...)."<sup>578</sup>

Nach den Beispielen, die Ibn Qayyim im Zuge der Exegese dieses Verses liefert, sind sich die Gelehrten einig, daß der Begriff "zunehmen" eine länger als neun Monate währende Schwangerschaft meint. Über die Bedeutung des Terminus "abnehmen" gehen die Ansichten hingegen auseinander. Die einen sehen hierin einen Hinweis darauf, daß die Schwangerschaft weniger als neun Monate dauert. Die anderen beziehen ihn darauf, daß die Frau während der Schwangerschaft menstruiert, d. h. Blut verliert, das der Embryo zur Ernährung benötigt, und daher ihre Frucht abortiert. Ibn Qayyim neigt zwar offenbar eher zur ersten Ansicht, will aber den Vers nur ganz allgemein in dem Sinn verstanden wissen, daß Gott allein die Dauer einer Schwangerschaft kennt.<sup>579</sup> Das Allwissen und die Allmacht Gottes zeige sich zudem darin, daß er den Menschen auch in einer kürzeren Zeit als den genannten sechs Monaten bzw. auf anderen Wegen entstehen lassen könnte. So erschuf er Adam ganz ohne Mann und Frau, Eva nur aus einem Mann und Jesus nur aus einer Frau, während er die übrigen Menschen aus Mann und Frau erschaffe.<sup>580</sup>

Für die größtmögliche Schwangerschaftsdauer gibt Ibn Qayyim Fristen von zwei bis sieben Jahren an und belegt diese in jedem einzelnen Fall mit Überlieferungen von Prophetengefährten. Als Anhänger der ḥanbalitischen Rechtsschule vertritt Ibn Qayyim allerdings unter Berufung auf Ibn Ḥanbal die Auffassung, daß die maximale Länge einer Schwangerschaft bei vier Jahren liege. In diesem Punkt stimmt as-Surramarrī, der auch Hanbalit ist, mit Ibn Qayyim überein. Während as-Surramarrī jedoch den Anschein erweckt, alle Rechtsgelehrten sähen hier die Obergrenze, sagt Ibn Qayyim ausdrücklich, es gebe unter den Juristen in dieser Frage keinen Konsens. Zwar betrachte auch aš-Šāfi'ī die Vierjahresfrist als

---

<sup>578</sup> Ebd. S. 229,3-4. Vgl. Paret-Übs. K:13:8.

<sup>579</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuḥfa*, S. 229,3-21.

<sup>580</sup> Siehe ebd. S. 231,7-17.

Maximum, aber al-Mālik befürwortet die Zweijahresfrist.<sup>581</sup> Diese Position nimmt im übrigen auch Abū Ḥanīfa ein.<sup>582</sup>

Welche Meinung die Anhänger der vier orthodoxen Rechtsschulen auch immer vertreten haben - die Begründung dafür, daß überlange Schwangerschaftszeiten in Betracht gezogen und definiert wurden, liegt auf rechtlichem Gebiet. Denn nach islamischem Recht gelten Kinder auch dann noch als ehelich, wenn sie nach Auflösung der Ehe innerhalb der jeweils anerkannten Obergrenze einer Schwangerschaftsdauer geboren werden. Somit kommt dem geschiedenen Ehemann grundsätzlich die Vaterschaft zu, da angenommen wird, daß er das Kind gezeugt hat. Die Vermutung liegt nahe, daß unter Berufung auf die als rechtmäßig definierten überlangen Tragzeiten illegitimer, d. h. unehelicher, Nachwuchs nachträglich legitimiert werden konnte - eine Methode, die einen Ausweg aus der Schwierigkeit bot, daß es dem Mann nach islamischem Recht weder erlaubt ist, Kinder zu adoptieren noch Kinder anzuerkennen, die außerhalb der Ehe gezeugt wurden.<sup>583</sup> Allerdings kann der geschiedene Ehemann von seinem Recht Gebrauch machen, die Vaterschaft abzulehnen. Diese Ablehnung wird rechtswirksam, nachdem er feierlich den *l'ān* ausgesprochen hat, d. h. den Verfluchungsschwur, mit dem er seine frühere Ehefrau der Untreue bezichtigt. Dieser Schwur hat zur Folge, daß das Kind als unehelich betrachtet wird und daß der Mann der Pflichten entbunden ist, die ihm aus einer Vaterschaft erwachsen würden.<sup>584</sup>

Festzuhalten ist, daß die von as-Surramarrī und Ibn Qayyim veranschlagte Mindestdauer von sechs Monaten für eine Schwangerschaft in etwa mit der Ansicht der Ärzte übereinstimmt, die eine Lebendgeburt frühestens im siebten Monat für möglich halten. Kein Einklang besteht hingegen in der Frage, wo die Obergrenze der Tragzeit anzusetzen sei, gehen doch alle Termine, die unsere Verfasser aus rechtlichen Gründen als Höchstdauer in Betracht ziehen, weit über

---

<sup>581</sup> Siehe ebd., S. 230,8-231,2.

<sup>582</sup> Siehe Fahd, T. u. Hammoudi, M.: *L'enfant dans le droit islamique*. In: *L'enfant*. 1<sup>e</sup> partie: *Antiquité - Afrique - Asie* (= Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Bd. 35), Bruxelles 1975, S. 287-346, S. 291; vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 373.

<sup>583</sup> Siehe hierzu Juynboll: *Handbuch*, S. 193-194.

<sup>584</sup> Siehe *El*<sup>2</sup>, s. v. "Nikāh", c. 28a.

das hinaus, was die Ärzte als biologisch denkbar akzeptieren. Betrachten sie hingegen rein medizinische Fragen, folgen sie der Position der Ärzte, nach der Schwangerschaften auf jeden Fall bis zu zehn Monaten in Anspruch nehmen können. Diese Obergrenze behalten sie auch bei, wenn sie die Hauptphasen der Embryonalentwicklung darstellen.

### 3.3. Die Hauptphasen der Embryonalentwicklung

Die Entwicklungsstadien, die der Embryo während der gesamten Tragzeit durchläuft, werden durch drei Zeitpunkte markiert: Der erste betrifft den Augenblick, in dem der Embryo vollständig gegliedert ist, d. h. in dem er menschliche Gestalt angenommen hat; der zweite stellt den Zeitpunkt dar, an dem sich der Embryo das erste Mal bewegt; und der dritte bezieht sich auf den Geburtstermin. Die Fristen für die drei Hauptphasen Gliederung - Bewegung - Geburt stehen in einem bestimmten Zahlenverhältnis zueinander: Die Zeit bis zum Einsetzen der Bewegung des Kindes ist zweimal so lang wie die Gliederungsdauer, und die Zeit bis zur Geburt ist dreimal so lang wie die bis zur ersten Kindsbewegung.

Der *locus classicus* für diese Vorstellung ist die hippokratische Schrift *De alimento* Kap. 42. Dort wird der zeitliche Ablauf der Hauptphasen für die vier allgemein anerkannten Entwicklungstypen, das Sieben-, das Acht-, das Neun- und das Zehnmonatskind, im einzelnen vorgerechnet. Im griechischen Original wird jedoch das Achtmonatskind als Sonderfall zum Schluß behandelt<sup>585</sup>, während es in der arabischen Version, dem *K. al-Ġidā'*, chronologisch zwischen dem Sieben- und dem Neunmonatskind eingeordnet wird.<sup>586</sup>

Tragzeit	Gliederung	Bewegung	Geburt
7 Monate	35 Tage	70 Tage	210 Tage
8 Monate	40 Tage	80 Tage	240 Tage
9 Monate	40 Tage	90 Tage	270 Tage
10 Monate	45 Tage	100 Tage	300 Tage

<sup>585</sup> Siehe hierzu in Hippokrates: *De alimento* 42: Bd. 9, S. 112,12-116,2 (Littré) = *Hippocrate: De l'aliment*. Texte établi et traduit par R. Joly. In: *Hippocrate*, Bd. VI.2 (= Collection des universités de France), Paris 1972 (Abk. Joly), S. 145,22-146,5.

<sup>586</sup> Siehe hierzu in: *Kitāb Buqrāt fi'l akhlāt*. Hippocrates: *On Humours*. *Kitāb al-Ġidhā' li-Buqrāt*. Hippocrates: *On Nutriment*. Edited and translated with introduction, notes and glossary by J. N. Mattock (= Arabic Technical and Scientific Texts, Bd. 6), Cambridge 1971 [Teil 2] (Abk. *K. al-Ġidā'*).

In unseren Texten über die "Medizin des Propheten" variiert die Darstellung der Hauptphasen der Embryonalentwicklung. Ibn al-Ġawzī etwa, der sich grundsätzlich eng an seine medizinische Hauptquelle, den *Qānūn* von Ibn Sīnā, hält, gibt lediglich die Fristen für das Sieben- und das Neunmonatskind wieder und läßt die von Ibn Sīnā im Anschluß dargestellten Entwicklungsperioden für das Achtmonatskind außer acht.<sup>587</sup>

As-Surramarrī Quelle ist der *Firdaws* von at-Ṭabarī, welcher unter Berufung auf Hippokrates die Entwicklungsphasen für das Sieben-, das Neun- und das Zehnmonatskind, also für die als lebensfähig geltenden Entwicklungstypen, anführt, das Achtmonatskind aber ebenfalls nicht berücksichtigt.<sup>588</sup>

Al-Azraq seinerseits behandelt nur die Entwicklungsphasen von Sieben- und Achtmonatskindern<sup>589</sup>; in seinem Fall ist jedoch nicht nachweisbar, welcher medizinischen Quelle er diese Informationen entnimmt.

Ibn Qayyim al-Ġawziyya zählt in seiner *Tuhfa* die Länge der Entwicklungsphasen für alle vier Typen auf. Er beruft sich ausdrücklich auf Hippokrates, dessen Aussage er aber, obwohl er den Werktitel angibt, nicht direkt dem *K. al-Ġidā'* entnimmt, sondern seiner Mittelquelle, dem *Tadbīr* von al-Baladī. Dort wird die chronologische Reihenfolge der arabischen Fassung nicht eingehalten. Vielmehr wird die Maximaldauer von zehn Monaten vorgezogen und unmittelbar nach der Minimaldauer behandelt.<sup>590</sup>

---

<sup>587</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>17-20, vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 559,2-6; Ibn Sīnā zum Achtmonatskind: ebd. S. 559,7-9.

<sup>588</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 9<sup>b</sup>6-9 = at-Ṭabarī: *Firdaws* II.1.2: S. 33,8-13. Siehe hierzu *Gynäkologie, Embryologie und Frauenhygiene aus dem "Paradies der Weisheit über die Medizin" des Abū Ḥasan ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī ...* Übersetzt und erläutert von A. Siggel. In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 8 (1942), S. 216-272 [Teilübersetzung] (Abk. Übs. Siggel: *Gynäkologie*), S. 231,28-232,2; vgl. *Die propädeutischen Kapitel aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī*. Übersetzt und erläutert von A. Siggel (= Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwiss. Kl. 1953, Nr. 8), Mainz 1953 [Teilübersetzung] (Abk. Übs. Siggel: *Die propädeutischen Kapitel*), S. 397,23-398,2.

<sup>589</sup> Siehe al-Azraq IV, S. 144,12-14.

<sup>590</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 224,20-225,2 = al-Baladī: *Tadbīr* I.17: S. 113,5-11 = S. 63,28-64,12 (Übs. Weisser).

### 3.4. Die geschlechtsspezifische Entwicklungsgeschwindigkeit

In der Antike wie im islamischen Mittelalter herrschte die Auffassung vor, daß sich männliche Leibesfrüchte schneller entwickeln als weibliche. Begründet wurde dies damit, daß dem Samen, aus dem die männliche Leibesfrucht gebildet wird, ein größeres Maß an Wärme (und an Stärke) eigen sei als dem, aus dem der weibliche Fetus entsteht.<sup>591</sup> Die angenommene geschlechtsspezifische Entwicklungsgeschwindigkeit soll sich insbesondere bei dem Zeitraum zeigen, den ein Keimling benötigt, bis er gegliedert ist, d. h. bis er menschliches Aussehen angenommen hat.<sup>592</sup> Schon in den griechischen Quellen weichen die Werte hierfür von einander ab.<sup>593</sup> In den arabischen Medizinbüchern sowie in unseren Schriften über die Medizin des Propheten werden ebenfalls keine völlig einheitlichen Zeitangaben gemacht, doch scheinen die in der hippokratischen Schrift *De natura pueri* bzw. der arabischen Version *K. al-Ağinna* genannten Fristen grundsätzlich richtungsweisend gewesen zu sein.

As-Surramarrī zitiert zur Frage der geschlechtsspezifischen Gliederungsdauer an einer Stelle eine Passage aus dem *Firdaws* von ʿAlī Ibn Rabbān at-Ṭabarī:

"Hippokrates sagt: 'Die Gliederung des männlichen (Embryos) ist in 30 Tagen deutlich erkennbar, die des weiblichen in 42 Tagen, weil der Samen, aus dem die männlichen (Embryonen) gebildet werden, stärker und wärmer ist als der, aus dem die weiblichen geschaffen werden.'<sup>594</sup>

At-Ṭabarī, und mit ihm as-Surramarrī, hält sich hier an die Zeitangaben, die in

---

<sup>591</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 323; siehe auch *RAC*, s. v. "Embryologie", S. 1239.

<sup>592</sup> Diese Annahme wird von Ärzten der Antike und des arabischen Mittelalters bisweilen auch explizit mit der zweiten Hauptphase der Embryonalentwicklung in Verbindung gebracht - dem Zeitpunkt der ersten Bewegung männlicher bzw. weiblicher Leibesfrüchte. Siehe hierzu z. B. Diepgen: *Frauenheilkunde*, S. 154; Weisser: *Zeugung*, S. 336-337. Auf diesen Aspekt wird in vorliegender Arbeit jedoch nicht eingegangen, da unsere Autoren ihn nicht ansprechen.

<sup>593</sup> Siehe Fasbender, H.: *Entwicklungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften. Eine kritische Studie*, Stuttgart 1897, S. 91-92; Balss: *Die Zeugungslehre*, S. 49; *RAC*, s. v. "Embryologie", S. 1239-40.

<sup>594</sup> As-Surramarrī I, fol. 9<sup>b</sup>3-5 = at-Ṭabarī: *Firdaws* II.1.2: S. 33,3-5. Obige Übersetzung lehnt sich an S. 231,19-22 (Übs. Siggel: *Gynäkologie*) = S. 397,15-18 (Übs. Siggel: *Die propädeutischen Kapitel*) an.



der griechischen Schrift *De natura pueri* Kap. 18 zur geschlechtsspezifischen Gliederungsdauer gemacht werden.<sup>595</sup> Dort werden die Unterschiede in der Entwicklungsgeschwindigkeit damit begründet, daß der weiblich determinierte, kältere Samen infolge seines größeren Maßes an Schwäche und Feuchtigkeit später koaguliert als der männliche<sup>596</sup> - ein Gedanke, der in obigem Zitat nachklingt.

Die beiden Zahlen 30 und 42, die für die Formierungsdauer männlicher und weiblicher Früchte angesetzt sind, hat der Autor von *De natura pueri* nicht zufällig gewählt. Vielmehr war er offenbar von der Zahlen- und Musiktheorie der Pythagoreer beeinflusst, in der sich zwei Anknüpfungspunkte finden lassen:

Zum einen weisen die Werte 30 und 42 als gemeinsamen Teiler die 'perfekte' Zahl 6 auf, welche auch sonst in der Entwicklung des Embryos eine herausragende Rolle spielt.<sup>597</sup> Zum anderen haben die Zahlen 30 und 42 einen besonderen Stellenwert im harmonikalen System des Pythagoreers Aristoxenes von Tarent, der im 4. Jh. v. Chr. lebte. Aristoxenes geht von der Annahme aus, ein Ganzton lasse sich in 12 Teile zerlegen. Folglich kommt dem Grundintervall Quart der Wert 30 zu, der sich aus der Summe der beiden Ganztöne und des Halbtons ergibt ( $12 + 12 + 6 = 30$ ), während die aus drei Ganztönen und einem Halbton bestehende Quint den Wert 42 ( $12 + 12 + 12 + 6 = 42$ ) hat.<sup>598</sup> Laut U. Weisser "(ist) diese Übereinstimmung (...) gewiß nicht zufällig; denn es handelt sich nicht um einen Einzelfall. Zahlenproportionen aus dem Bereich der Harmonielehre werden anderwärts *expressis verbis* mit Entwicklungsfristen korreliert."<sup>599</sup>

---

<sup>595</sup> Siehe Hippokrates: *De natura pueri* 18: Bd. 7, S. 498,27-506,2 (Littré) = S. 60,19-64,7 (Joly).

<sup>596</sup> Siehe Hippokrates: *De natura pueri* 18: Bd. 7, S. 504,24-27 (Littré) = 18.8: S. 64,1-4. Vgl. King, H.: *Making a Man: Becoming Human in Early Greek Medicine*. In: Dunston, G. R. (Hrsg.): *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, S. 10-19, S. 15.

<sup>597</sup> Siehe C.3.5.3.

<sup>598</sup> Siehe Lonie, M.: *De natura pueri, ch. 13*. In: *Corpus Hippocraticum. Actes du Colloque hippocratique de Mons 1975* (= Éditions universitaires de Mons. Série Sciences humaines 4), Mons 1977, S. 123-135; Weisser: *Zeugung* S. 326.

<sup>599</sup> Weisser: *Zeugung*, S. 326, siehe ferner ebd., S. 348-349.

Die späteren Autoren scheinen den Bildungsmodus der auf den ersten Blick asymmetrisch wirkenden hippokratischen Zahlen für die beiden Gliederungsfristen nicht mehr verstanden zu haben. Jedenfalls besteht im arabischen Bereich die Neigung, diese Werte nach der einen oder der anderen Richtung einander anzugleichen. Dies ist bereits im *K. al-Ağinna*, der arabischen Fassung von *De natura pueri*, festzustellen. Dort werden durchgängig 32 Tage für die Formierung männlicher Embryonen in Anlehnung an die Gliederungsdauer von 42 Tagen für weibliche Leibesfrüchte genannt. Die Gliederungsfrist von 30 Tagen wird hingegen nur dann genannt, wenn - scheinbar geschlechtsneutral - von Embryonen im allgemeinen die Rede ist.

Ibn Qayyim nennt in seiner *Tuhfa* mehrfach diese veränderten Werte unter Berufung auf das 2. Kapitel des *K. al-Ağinna*, deren Aussagen er seiner Mittelquelle, dem *Tadbīr* von al-Baladī, entnimmt. Zunächst heißt es:

"Und das Männliche ist in 32 Tagen vollständig (gegliedert) und das Weibliche in 42 Tagen. Und manchmal sind es ein paar Tage mehr und manchmal ein paar Tage weniger."<sup>600</sup>

Während an dieser Stelle zum Ausdruck gebracht wird, daß die beiden geschlechtsspezifischen Gliederungsfristen nach oben und nach unten variieren können, erscheinen sie im anschließend wiedergegebenen Hippokrates-Zitat als feststehende Werte:

"Der Embryo ist vollständig und geformt, ein männlicher in 32 Tagen und ein weiblicher in 42 Tagen."<sup>601</sup>

Zur weiteren Bestätigung referiert Ibn Qayyim - an dieser Stelle offenbar direkt aus dem *K. al-Ağinna* - die hippokratische Auffassung, nach der die Dauer der geschlechtsspezifischen Gliederung an der Länge des Wochenflusses nach Knaben- und Mädchengeburt zu erkennen sei<sup>602</sup>; al-Baladī spricht hingegen

---

<sup>600</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,2-4 = al-Baladī: *Tadbīr* I.16: S. 111,23-112,2 = S. 62,7-10 (Übs. Weisser); vgl. Hippokrates: *K. al-Ağinna*, S. 57,17-58,1.

<sup>601</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,4-5 = al-Baladī: *Tadbīr* I.16: S. 112,3-4 = S. 62,11-13 (Übs. Weisser) = *K. al-Ağinna*, S. 58,2-3.

<sup>602</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,5-6. Vgl. Hippokrates: *K. al-Ağinna*, S. 58,4; vgl. *De natura pueri* 18: Bd. 7, S. 502,17-504,2 (Littre) = 18.5: S. 62,19-63,1 (Joly); vgl. 18: S. 504,16-24 (Littre) = 18.7: S. 63,17-27 (Joly).

lediglich davon, daß diese beiden Phänomene die gleiche zeitliche Differenz aufweisen.<sup>603</sup> Analog zu den Gliederungsfristen sollen nach dem griechischen Original die Lochien nach der Geburt von Jungen höchstens 30 Tage, nach der von Mädchen maximal 42 Tage dauern. Nach der arabischen Fassung, der al-Baladī und damit Ibn Qayyim folgt, sind hingegen in Entsprechung zu den Fristen der Gestaltung auch für die Phase des Wochenflusses maximal 32 bzw. 42 Tage anzusetzen.<sup>604</sup> D. h. die Werte sind auch in diesem Fall einander angeglichen worden.

Der Zusammenhang zwischen der Länge des Lochialflusses und der Dauer der Gliederungsphase wird im *K. al-Ağinna* am Beispiel der weiblichen Leibesfrucht verdeutlicht. Ibn Qayyim übernimmt diese Passage nicht direkt aus dieser Schrift, sondern aus seiner Mittelquelle, dem *Tadbīr* von al-Baladī: Der weibliche Embryo benötigt in den ersten 42 Tagen, bis er vollständig gegliedert ist, nur eine geringe Menge an Nahrung, d. h. an mütterlichem Blut.<sup>605</sup> Bei diesem Blut handelt es sich um den Überschuß, den die Frau tagtäglich in gleichbleibender Menge aus unverbrauchter Nahrung ansammelt. Ist sie nicht schwanger, gibt sie diesen Überschuß allmonatlich in Form der Menstruation ab. Ist sie hingegen schwanger, dient das überschüssige Blut dem Embryo als Nahrung; deshalb bleibt die Periode während der Schwangerschaft normalerweise aus. Da der Embryo anfangs noch nicht die volle "Tagesration" verbraucht, bleibt in den (rund) 40 Tagen bis zur Gliederung täglich ein gewisser Anteil des Nahrungsblutes zurück, der erst nach der Geburt in Gestalt der Lochien ausgeschieden wird. Diese Entleerung der zu Beginn der Entwicklung anfallenden Nahrungsreste dauert ebenfalls (rund) 40 Tage, d. h. etwa genau so lang wie seinerzeit die Speicherung. Daher entspricht die Zeit des Wochenflusses annähernd der der Gliederung.<sup>606</sup>

---

<sup>603</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.16: S. 112,10-12 = S. 62,22-26 (Übs. Weisser).

<sup>604</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,6-14 in Anlehnung an al-Baladī: *Tadbīr* I.16: S. 112,4-12 = S. 62,13-26 (Übs. Weisser); vgl. *K. al-Ağinna*, S. 58,4-59,4.

<sup>605</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,15-16 = al-Baladī: *Tadbīr* I.16, S. 112,12-15 = S. 62,27-63,1 (Übs. Weisser); vgl. *K. al-Ağinna*, S. 59,4.

<sup>606</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,16-18 = al-Baladī: *Tadbīr* I.16, S. 112,14-16 = S. 63,1-5; vgl. *K. al-Ağinna*, S. 59,4-6; siehe auch Weisser: *Zeugung*, S. 327-328.

Die Tendenz zur Angleichung der beiden hippokratischen Werte kann andererseits auch zur Annahme von dezimalen Rundzahlen führen: Für die Gliederungsdauer männlicher bzw. weiblicher Embryonen werden 30 bzw. 40 Tage angesetzt. Möglicherweise gehen diese Werte bereits auf griechische Quellen zurück.<sup>607</sup> Unter den früh-arabischen Ärzten ist beispielsweise Abū Zakariyyā Yūḥannā Ibn Māsawayh (st. 243/857) zu nennen, der in seiner embryologischen Monographie *al-Maqāla fī l-ġanīn wa-kawnihī fī r-raḥim* (Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib) diese Zahlen verwendet.<sup>608</sup> In seiner Begründung für die unterschiedlichen Gliederungszeiten von weiblichen und männlichen Embryonen bringt er die beiden Dezimalzahlen in Verbindung mit der aristotelischen Antithese von Form und Stoff: Die Zahl 40 soll dem als passiv charakterisierten Stoff und damit dem Weiblichen entsprechen, während die Zahl 30 der aktiven Form, dem Männlichen gleiche. Dezimale Rundzahlen nennen auch andere arabische Mediziner sowie Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten". Anders als Ibn Māsawayh äussern sie sich nicht dazu, worauf sich der Zusammenhang zwischen diesen Zahlen und der geschlechtsbedingten Differenz in der Gliederungszeit gründet. Sie scheinen vielmehr diese Zahlen unreflektiert aus der Tradition zu übernehmen.

As-Surramarrī etwa zitiert wiederum eine Passage aus dem *Firdaws* von at-Ṭabarī, der sich auf Hippokrates beruft:

"Und er hat berichtet, daß er Frauen kannte, die männliche (Embryonen) vor 30 Tagen oder später abortierten, und andererseits Frauen, die weibliche (Embryonen) nach 40 Tagen ausschieden, daß er (aber) nicht gesehen habe, (daß) sie einen weiblichen (Embryo) vor 40 Tagen - von dem Tag an (gerechnet), an dem die Frau konzipiert hat - abstiessen."<sup>609</sup>

---

<sup>607</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 326.

<sup>608</sup> Siehe in der Edition des arabischen Textes *Yūḥannā ibn Māsawaihs Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib*. Eingeleitet, hrsg. und übersetzt von U. Weisser. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), S. 114-131, S. 122,1-2; siehe hierzu ferner dies.: *The Embryology of Yūḥannā ibn Māsawaih*. In: *Journal for the History of Arabic Science* 4,1 (1980), S. 9-22, S. 12.

<sup>609</sup> As-Surramarrī I, fol. 9<sup>b</sup>5-6 = at-Ṭabarī: *Firdaws* II.1.2: S. 33,5-8. Obige Übersetzung lehnt sich an S. 231,22-28 (Übs. Siggel: *Gynäkologie*) = S. 397,18-23 (Übs. Siggel: *Die propädeutischen Kapitel*) an.

Diese Aussage geht zurück auf eine Passage aus *De natura pueri*. Dort steht die Frage im Mittelpunkt, ob bei männlichen Embryonen, die in weniger als 30 Tagen nach der Empfängnis abortiert werden, die Gliederung bereits zu erkennen sei. Nach Ansicht des hippokratischen Autors ist dies frühestens nach 30 Tagen der Fall, bei weiblichen Embryonen hingegen erst nach 42 Tagen.<sup>610</sup> As-Surramarrī Darstellung nach at-Ṭabarī weicht somit in mehrerlei Hinsicht von der griechischen Vorlage ab. Zum einen ist hier von der Gestaltung nicht explizit die Rede. Da aber as-Surramarrī, at-Ṭabarī folgend, das Zitat im direkten Anschluß an die hippokratische Aussage über die geschlechtsspezifischen Gliederungsfristen von 30 bzw. 42 Tagen bringt, ist wohl auch mit den in diesem Zitat genannten Werten die Dauer der Formung von Embryonen gemeint. Zum anderen werden hier dezimale Rundzahlen genannt, wobei die auf den männlichen Embryo bezogenen 30 Tage als ungefähre Zeitangabe gekennzeichnet werden, die 40 Tage für die weibliche Frucht hingegen als Minimaltermin. Ferner wird in der griechischen Vorlage ausdrücklich die Ansicht verworfen, daß ein männlicher Embryo, der in weniger als 30 Tagen nach der Empfängnis abortiert wird, bereits gegliedert sein könne, während es nach at-Ṭabarī bzw. as-Surramarrī den Anschein hat, daß dies doch möglich ist.

Ibn al-Ġawzī seinerseits stellt dies wie der Hippokratiker in Frage. Eine Passage aus dem *Qānūn* von Ibn Sīnā übernehmend, schreibt er:

"Zweifelhaft ist, daß die Gliederung des Männlichen in weniger als 30 Tagen geschieht."<sup>611</sup>

Weiterhin dieser Quelle folgend, wird er kurz darauf konkreter:

"Sie sagen: 'Unter den Abortivfrüchten (*asqāt*) wurde keine männliche gefunden, die vor 30 Tagen vollständig (gegliedert) war, und keine weibliche, die vor 40 Tagen vollständig (gegliedert) war."<sup>612</sup>

Ibn al-Ġawzī bzw. Ibn Sīnā beruft sich hier offenkundig auf den Hippokratiker, der meinte, dies anhand seiner Beobachtungen an abortierten Embryonen fest-

---

<sup>610</sup> Siehe Hippokrates: *De natura pueri* 18: Bd. 7, S. 504,16-20 (Littré) = 18.7: S. 63,17-23 (Joly).

<sup>611</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>15-16 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,28-29.

<sup>612</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>20-21 = Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 559,9-10.

stellen zu können. Dem Grundgedanken nach stimmt dieses Zitat mit der Passage aus *De natura pueri* überein; lediglich die Fristen sind hier zugunsten dezimaler Rundzahlen an einander angeglichen.

Al-Azraq meint zur geschlechtsspezifischen Gliederungsdauer:

"Der männliche (Embryo) ist jedoch in etwa 30 bis 40 Tagen und der weibliche zwischen 40 und 50 Tagen (gegliedert)."<sup>613</sup>

Seiner Ansicht nach kann also die Dauer der Gestaltung der beiden Geschlechter zwischen den Dezimalwerten 30 und 40 bzw. 40 und 50 liegen - Werte, die in den arabischen Handbüchern zur Medizin in dieser Form nicht genannt werden. Die Zeitangaben von 30 Tagen für männliche und von 40 Tagen für weibliche Embryonen sind jeweils als Minimalfrist für die Gliederung in Anlehnung an *De natura pueri* aufzufassen. Die Grenzwerte 40 und 50 tragen hingegen der gängigen Annahme Rechnung, daß die Entwicklung eines Kindes im Mutterleib auch unterschiedliche Zeit in Anspruch nehmen kann. Auf diesen Aspekt spielt al-Azraq offenbar an, wenn er anschließend die Zeiträume der drei Hauptphasen der Entwicklung (Gliederung - Bewegung - Geburt) bei Sieben- und Achtmonatskindern ohne Berücksichtigung des Geschlechts nach der hippokratischen Schrift *De alimento*<sup>614</sup> wiedergibt und im Zuge dessen auch die dort angeführten unterschiedlichen Gliederungsfristen nennt, die nicht mit denen in *De natura pueri* übereinstimmen: Ein Siebenmonatskind nimmt in 35 Tagen Form an, in 70 Tagen bewegt es sich und in 210 Tagen wird es geboren. Bei einem Achtmonatskind dauert die Gestaltung etwas länger - sie ist in 40 Tagen abgeschlossen, seine ersten Bewegungen macht das Kind dementsprechend erst in 80 Tagen und in 240 Tagen kommt es zur Welt.<sup>615</sup>

Die in diesem Kontext genannten 35 und 40 Tage fallen in die Zeitspanne, die al-Azraq - unter Einbeziehung der Minimalfrist von 30 Tagen nach *De natura pueri* - für die Gliederung männlicher Embryonen ansetzt. Dies läßt sich als Versuch deuten, die unterschiedlichen Gliederungsfristen in *De natura pueri* und *De*

---

<sup>613</sup> Al-Azraq IV, S. 144,10.

<sup>614</sup> Siehe C.3.3.

<sup>615</sup> Siehe ebd. S. 144,12-14.

*alimento* zu harmonisieren. Möglicherweise ließ sich al-Azraq hier von al-Mağūsī anregen, auf dessen *Kāmil* er sich häufig stützt. Al-Mağūsī unternimmt dort einen ähnlichen Versuch. Anders als al-Azraq gibt er aber lediglich die Hauptphasen der Entwicklung für die als lebensfähig geltenden Typen, d. h. das Sieben-, das Neun- und das Zehnmonatskind, in Anlehnung an *De alimento* wieder. In diesen Fällen berücksichtigt er zusätzlich eine geschlechtsbedingte Differenz in ihrer jeweiligen Entwicklungsgeschwindigkeit. Ausgehend von dem in *De natura pueri* genannten Mindestwert von 30 Tagen für die Gestaltung männlicher Embryonen ergeben sich nach ihm folgende Fristen<sup>616</sup>:

Tragzeit	Gliederung	Bewegung	Geburt
7 Monate ♂	30 Tage	60 Tage	180 Tage
7 Monate ♀	35 Tage	70 Tage	210 Tage
9 Monate ♂	40 Tage	80 Tage	240 Tage
9 Monate ♀	45 Tage	90 Tage	270 Tage
10 Monate ♂	45 Tage	90 Tage	270 Tage
10 Monate ♀	50 Tage	100 Tage	300 Tage

Unter Verwendung dieser Zahlen setzt al-Mağūsī die geschlechtsbedingte Differenz in der Gliederungszeit grundsätzlich auf 5 Tage fest, wodurch sich jeweils die Zeiträume der ersten Bewegung des Kindes um das Doppelte und die Schwangerschaftsdauer um das Dreifache dieses Tagesbetrages verlängern. Ausgenommen von dieser Regel sind das weibliche Neun- und das männliche Zehnmonatskind, die beide im gleichen Zeitraum, d. h. in 45 Tagen, Gestalt annehmen sollen und sich folglich im gleichen Rhythmus weiterentwickeln, sowie das Achtmonatskind, das al-Mağūsī in seine Hypothese nicht miteinbezieht. So kommt er auf eine Zeitspanne von 30 bis 45 Tagen für die Gestaltung männlicher Embryonen, während diese Entwicklungsphase bei weiblichen Leibesfrüchten zwischen 35 und 50 Tagen in Anspruch nehmen soll. Aus dem Höchstwert von 50 Tagen, den al-Mağūsī *De alimento* entlehnt und auf weibliche Embryonen

<sup>616</sup> Siehe al-Mağūsī: *Kāmil* I.3.34: S. 120,11-19; siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 342-334.

bezieht, errechnet er die Höchstdauer von 300 Tagen für die Tragzeit. Dieser Wert wird in *De alimento* - unabhängig vom Geschlecht - ebenfalls als maximale Dauer für eine Schwangerschaft veranschlagt. Daraus erklärt sich, warum al-Mağūsī den geschlechtsbedingten Unterschied in der Entwicklungsgeschwindigkeit zwischen dem weiblichen Neunmonatskind und dem männlichen Zehnmonatskind übergeht und das Achtmonatskind gänzlich ausser acht läßt. Bei konsequenter Durchführung seines Ansatzes für alle vier Entwicklungstypen hätte er für die langsameren Typen längere Entwicklungsphasen und damit auch längere Schwangerschaftszeiten annehmen müssen, die weit über den in *De alimento* genannten Grenzwert hinausgingen. Auch wenn al-Mağūsīs Harmonisierungsversuch nicht vollkommen schlüssig ist, bleibt festzuhalten, daß er den in *De natura pueri* angenommenen Unterschied in der Entwicklungsgeschwindigkeit zwischen den beiden Geschlechtern bei den von ihm ausgewählten Typen nach *De alimento* berücksichtigt.

Aus al-Azraqs Text läßt sich hingegen für die Gestaltung weiblicher Embryonen kein Bezug zu den verschiedenen Entwicklungstypen aus *De alimento* herstellen. Indessen fällt auf, daß al-Azraq bei den Gliederungszeiten für weibliche Früchte in Anlehnung an *De natura pueri* eine abgerundete Minimalfrist von 40 statt 42 Tagen wählt, die an die Zahl 30 für männliche Früchte angeglichen ist. Parallel zum angenommenen Gliederungszeitraum von 30 bis 40 Tagen bei männlichen Embryonen veranschlagt er dann eine dezimale Zeitspanne von 40 bis 50 Tagen.

Festzuhalten ist, daß unsere Autoren in Anlehnung an ihre medizinischen Quellen keine einheitlichen Werte für die geschlechtsbedingten Unterschiede in der Entwicklungsgeschwindigkeit anführen. As-Surramarrī nennt 30 und 42 Tage für die Gliederungsdauer männlicher bzw. weiblicher Embryonen. Ibn Qayyim setzt hierfür 32 und 42 Tage an und hebt zusätzlich die Parallelität zur geschlechtsspezifischen Dauer des Lochialflusses hervor. Ibn al-Ġawzī geht von mindestens 30 bzw. 40 Tagen für die Gliederung männlicher und weiblicher Embryonen aus. Diese Werte finden sich darüber hinaus bei as-Surramarrī, nur daß hier angenommen wird, männliche Früchte könnten bereits vor 30 Tagen gestaltet sein. Al-Azraq wiederum veranschlagt für die Artikulationsdauer der beiden Geschlechter 30 bis 40 bzw. 40 bis 50 Tage. Auffallend ist, daß unsere Autoren die Zeiten für die geschlechtsspezifische Gliederung kein einziges Mal



mit einem Beleg aus ihren religiösen Quellen untermauern, da diese Frage dort offenbar keine Rolle spielt. Lediglich ad-Dahabī stellt diese Thematik, die er allerdings nur am Rande streift, in einen religiösen Kontext. Im Mittelpunkt stehen bei ihm die unabhängig vom Geschlecht angenommenen ersten Stadien der Embryonalentwicklung, welche in C.3.5.6.c darzustellen sind. In diesem Zusammenhang werden wir auf ad-Dahabīs Position zur Gliederungsdauer männlicher und weiblicher Embryonen zurückkommen.

### **3.5. Die ersten Entwicklungsstadien bis zur Gestaltung des Embryos**

Bereits in der Antike wurde mehrfach der Versuch unternommen, zu definieren, wann und wie sich der Embryo gliedert. Die entscheidende Rolle spielte dabei vor allem der uralte und weitverbreitete Glaube an spezielle Eigenschaften und Kräfte bestimmter Zahlen, die ursprünglich in anderen Zusammenhängen verwendet mit biologischen Vorgängen in Verbindung gebracht wurden. Verschiedene Hypothesen zur Gestaltung des Embryos wurden aufgestellt, die erkennen lassen, daß den Zahlen 7 und 9 sowie bestimmten, von der Zahl 6 ausgehenden Zahlenkombinationen große Bedeutung beigemessen wurde. Dies gilt zudem für die Zahl 40, deren hoher Stellenwert im Ritus vieler Kulturen offenbar die Vorstellungen über den zeitlichen Ablauf der pränatalen Entwicklung des Menschen mit beeinflußt hat, was ebenfalls auf die islamischen Standpunkte zu dieser Thematik zutrifft, finden sich doch Anhaltspunkte hierzu im Hadith. Deshalb nimmt diese Thematik auch in den Schriften über die "Medizin des Propheten" breiten Raum ein. Bevor aber die Positionen unserer Verfasser im einzelnen dargestellt werden, wird ein Überblick über die gängigsten medizinischen Lehren zur Gestaltung des Embryos gegeben, die auf die eine oder andere Weise in das arabische Schrifttum zur Medizin und aus diesem wiederum in die "Medizin des Propheten" Eingang fanden.

#### **3.5.1. Die Zahl 7 in der Entwicklung des Menschen**

##### **a) Die hebdomadischen Entwicklungsfristen im *Corpus Hippocraticum***

W. H. Roscher, der sich mehrfach mit den Zahlen und ihrer historischen Bedeutung in verschiedenen Kulturen im allgemeinen und in hippokratischen Schriften im besonderen auseinandersetzt, stellt fest, "daß von sämtlichen im Corpus Hippocraticum [sic] vorkommenden (...) Fristen die hebdomadischen die bei weitem größte Rolle spielen, was sich höchstwahrscheinlich aus dem uralten und verbreiteten Aberglauben von dem Einfluß des Mondes und seiner siebentägigen

Phasen auf sämtliche organische Wesen erklärt.<sup>617</sup> Im ersten Kapitel der Schrift *De hebdomadibus* kommt klar zum Ausdruck, welcher weitreichender Einfluß der Siebenzahl unterstellt wurde. Bis ins kleinste Detail soll der gesamte Kosmos nach der Siebenzahl geordnet und alle Vorgänge in ihm von ihr bestimmt sein. So nehme auch der Embryo nach sieben Tagen Gestalt an und sei von da an als menschliches Wesen zu betrachten.<sup>618</sup> Antike Interpreten bringen die Gliederungsfrist von sieben Tagen zudem mit der Hetären-Geschichte in der hippokratischen Schrift *De natura pueri* Kap. 13 in Verbindung, wo ein angeblich sechs Tage altes Abortivei beschrieben wird<sup>619</sup>; von einer Gestaltung des Embryos ist hier aber nicht die Rede. Dieser Bezug wird bereits hergestellt im pseudogalenischen Kommentar zu *De hebdomadibus*, der nur in der arabischen Übersetzung von Ḥunayn Ibn Ishāq erhalten ist.<sup>620</sup>

Im *Corpus Hippocraticum* finden sich keine genauen Angaben über die Stadien, die der Embryo bis zu seiner vollständigen Gliederung durchläuft. Dies gilt sowohl für die eben besprochene Siebentagefrist als auch für die anderen, wesentlich späteren Artikulationszeiten, die je nach Entwicklungstyp bei 35, 40, 45 bzw. 50

---

<sup>617</sup> Roscher, W. H.: *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis zum Altpythagoreismus. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Philosophie und Geographie* (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 71, nr. 5), Leipzig 1919, S. 34.

<sup>618</sup> Siehe [Hippokrates]: *De hebdomadibus* 1: Bd. 8, S. 634,1-21 (Littré) = *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung* zum erstenmal hrsg. und erläutert v. W. H. Roscher (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 6,3-4), Paderborn 1913, S. 1,1-2,40; vgl. Hippokrates: *De carnibus* 19: Bd. 8, S. 608,22-610,10 (Littré) = *Hippokrates: Über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers* (Περὶ σαρκῶν). In Gemeinschaft mit den Mitgliedern des philologischen Proseminars Berlin hrsg., übersetzt und kommentiert v. K. Deichgräber. Mit einem sprachwissenschaftlichen Beitrag v. E. Schwyzer. Leipzig, Berlin 1935, S. 20,3-13 (Abk. Deichgräber). Siehe hierzu Roscher: *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis*, S. 35.

<sup>619</sup> Die dort gegebene Beschreibung, einschließlich der Zeitangabe von sechs Tagen, gab zu verschiedenen Deutungsversuchen in der Forschung Anlaß. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob der Hippokratiker hier ein Hühnerei, einen Menstrualklumpen oder eine Mole oder aber einen etwa einen Monat alten Abort beschrieben hat. Siehe hierzu insbesondere Lonie: *De natura pueri*, S. 123-135; Weisser: *Zeugung*, S. 194-197; Hanson: *The Eight Months' Child*, S. 596.

<sup>620</sup> Siehe *Pseudogalenus: In Hippocratis de septimanis commentarium ab Hunaino q. f. arabice versum*. Ex codice Monacensi primum edidit et Germanice vertit G. Bergsträsser (=Corpus Medicorum Graecorum XI 2,1), Leipzig, Berlin 1914 (Abk. Bergsträsser), Kap. 47: S. 100, 18-102,2.

Tagen und je nach Geschlecht bei mindestens 30 bzw. 42 Tagen<sup>621</sup> liegen sollen. Abgesehen davon ist die Zahl 7 nach *De octimestri partu* auch bei der Berechnung der maximalen Gesamttragzeit maßgeblich, die sich aus  $7 \times 40 = 280$  Tagen errechnet.<sup>622</sup>

## **b) Das hebdomadische Entwicklungsschema des Diokles von Karystos**

Für Diokles von Karystos, einen berühmten Arzt aus dem 4. Jh. v. Chr.<sup>623</sup>, ist ebenfalls ein hebdomadisches Schema der Entwicklungsfristen belegt. Im Gegensatz zum Verfasser von *De hebdomadibus* vertritt er jedoch die Meinung, daß der Embryo erst nach 35 Tagen, und nicht schon nach sieben Tagen, menschliche Gestalt zeige. Zudem unternimmt er den Versuch, die Vorgänge bis zur Gliederung näher zu beschreiben, indem er die Artikulationperiode in fünf Stadien zu je sieben Tagen unterteilt: In der ersten Woche bildet sich eine Membran heraus, die eine flüssige Masse enthält - eine Vorstellung, die sich mit der hippokratischen Schrift *De natura pueri* berührt. In der zweiten Woche werden kleine Blutropfen auf der Oberfläche dieser Membran sichtbar. In der dritten Woche dringen sie in die flüssige Masse ein. In der vierten Woche koaguliert die Feuchtigkeit zu einer Substanz, deren Konsistenz zwischen Blut und Fleisch liegt. Bis zum Abschluß der fünften Woche bzw. am 35. Tag hat sich die äußere Gestalt ausgebildet. Die Siebenzahl spielt auch eine Rolle für die Gesamtentwicklungszeit: In sieben Monaten ist das Kind lebensfähig.<sup>624</sup>

---

<sup>621</sup> Siehe C.3.3. und C.3.4.

<sup>622</sup> Siehe C.3.1. und C.3.5.5.

<sup>623</sup> Die Lebensdaten von Diokles sind umstritten. Nach einigen Historikern soll er ein Schüler von Aristoteles, nach anderen ein älterer Zeitgenosse desselben gewesen sein. Siehe hierzu Kudlien, F.: *Probleme um Diokles von Karystos*. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 47 (1963), S. 456-464; ferner zur Forschungsgeschichte Byl, S.: *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés* (= Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, 2<sup>e</sup> sér., t. 64, fasc. 3), Bruxelles 1980, S. 93-95.

<sup>624</sup> Siehe das Diokles-Fragment 177 bei Wellmann, M. (Hrsg.): *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und Diokles von Karystos* (= Fragmentsammlung der griechischen Ärzte, Bd. 1), Berlin 1901, S. 117-207, S. 200-201. Ferner Jaeger, W.: *Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos. Nebst zwei Anhängen zur Chronologie der dogmatischen Ärzteschule* (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist.

### 3.5.2. Die Zahl 9 und das enneadische Entwicklungsschema des Athenaios von Attaleia

In der Kultur der alten Griechen spielten nicht nur hebdomadische, sondern auch enneadische Fristen eine bedeutende Rolle. Nach W. H. Roscher ist dies vornehmlich "aus der volkstümlichen Zerlegung des Monats in drei neuntägige Phasen zu erklären"<sup>625</sup>. Neben der siebentägigen war auch die neuntägige Woche als Monatseinteilung gebräuchlich. Daß enneadische Fristen auch für die Definierung der Gliederungsstadien des Embryos verwendet wurden, ist nach einem Fragment bei Oreibasius für Athenaios von Attaleia belegt, der im 1. Jh. v. Chr. lebte.<sup>626</sup>

Athenaios unterteilt die Entwicklung des Embryos bis zur Herausbildung der menschlichen Gestalt in vier Stadien zu je neun Tagen: Am 9. Tag sind im Keimling feine blutige Linien bzw. Streifen erkennbar; am 18. Tag zeigen sich fleischartige Gebilde und Fasern; am 27. Tag haben sich die Anlagen für das Rückgrat und den Schädel herausgebildet, und am 36. Tag ist der Embryo gegliedert, wobei sich die definitive Formierung bis zu 4 Tagen verzögern kann. Die Maximaldauer einer Gliederung beträgt also 40 Tage<sup>627</sup> - eine Auffassung, die dem Fragment bei Oreibasius zufolge auch Empedokles und Diokles teilten.

---

Kl. 1938, Nr. 3), Berlin 1938, S. 19-34, und Mansfeld, J.: *The Pseudo-Hippocratic Tract* (Περὶ ἐβδομάδων) Ch. 1-11 and *Greek Philosophy* (= Philosophical Texts and Studies, Bd. 20), Assen 1971, S. 167-168.

<sup>625</sup> Roscher, W. H.: *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen: Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik* (= Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 21, Nr. 4), Leipzig 1903, S. 18. Weiteres zur Bedeutung der Neunzahl siehe insbesondere ebd. passim, sowie ders. in: *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, nebst einem Anhang: Nachträge zu den "Enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen" enthaltend* (= Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 24, Nr. 1), Leipzig 1904, passim.

<sup>626</sup> Zur Datierung des Athenaios siehe Kudlien, F.: *Poseidonius und die Ärzteschule der Pneumatiker*. In: *Hermes* 90 (1962), S. 412-429, S. 419-421.

<sup>627</sup> Siehe Oribasius: *Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, Bd. 1-4 (= Corpus Medicorum Graecorum VI 1-2), Leipzig, Berlin 1928-1933 [Repr. Amsterdam 1964], CMG VI 2.2: S. 105,26-106,4 = Diokles-Fragment 175 in Wellmann: *Die Fragmente*, S. 199. Siehe hierzu Wellmann, M.: *Die Pneumatische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt* (= Philologische Untersuchungen, H. 14), Berlin 1895, S. 152; Mansfeld: *The Pseudo-Hippocratic Tract*, S. 167, Anm. 59; Weisser: *Zeugung*, S. 322 und 346.

### 3.5.3. Die pythagoreische Tradition und die Gestaltung des Embryos nach harmonikalen Gesetzmäßigkeiten

Die Pythagoreer sahen in der Zahl das ordnende und gestaltende Prinzip des Kosmos. Insbesondere die Beschäftigung mit der Harmonielehre lieferte ihnen Erkenntnisse über Zahlengesetze, die ihrer Auffassung nach universelle Gültigkeit besaßen und sich daher auf den Makrokosmos ebenso wie auf den Mikrokosmos Mensch und dessen prä- und postnatale Entwicklung übertragen ließen. Von grundlegender Bedeutung für die pythagoreische Harmonielehre ist die Zahlenfolge 6 - 8 - 9 - 12, da sich mit diesen vier Zahlen die Proportionen der drei grundlegenden, sogenannten symphonischen Intervalle der Tonleiter, der Quarte (8:6), der Quinte (9:6) und der Oktave (12:6), beschreiben lassen.<sup>628</sup>

Die hier auftretenden Maßzahlen weisen mehrere Besonderheiten auf. Zentral ist die Zahl 6. Sie gehört nach der antiken Zahlentheorie zu den perfekten Zahlen, die sich dadurch auszeichnen, daß sie gleich der Summe ihrer echten Teiler mit Ausnahme ihrer selbst sind ( $1 + 2 + 3 = 6$ ).<sup>629</sup> Die Zahl 6 steht zur Zahl 12, welche in der Zahlenreihe 6 - 8 - 9 - 12 das andere Außenglied bildet, im Verhältnis 1:2. Darüber hinaus dient sie in den oben angeführten Zahlenproportionen der drei Intervalle als gemeinsamer Teiler. Von den beiden Mittelgliedern der Zahlenfolge stellt die Zahl 8 das harmonische Mittel der beiden Außenglieder dar, weil sie um ein Drittel von 6 größer als 6 und um ein Drittel von 12 kleiner als 12 ist. Die Zahl 9 bildet das arithmetische Mittel, weil sie um 3 größer als 6 und um 3 kleiner als 12 ist.<sup>630</sup>

---

<sup>628</sup> Diese Intervalle wurden auch mit Hilfe der Summanden der sogenannten Tetraktys ( $10 = 1 + 2 + 3 + 4$ ) dargestellt. Demnach entsprechen der Quarte, der Quinte und der Oktave jeweils die Zahlenproportionen 4:3, 3:2 und 1:2. Zur pythagoreischen Harmonielehre siehe insbesondere Waerden, B. L. van der: *Die Harmonielehre der Pythagoreer*. In: *Hermes* 78 (1943), S. 163-199; Koller, H: *Harmonie und Tetraktys*. In: *Museum Helveticum* 16 (1959), S. 238-248, S. 238-243; ebd. 17 (1960), S. 115-116; Haase, R.: *Geschichte des harmonikalen Pythagoreismus* (= Publikationen der Wiener Musikakademie, Bd. 3), Wien 1969, insbesondere S. 12-15; Schavernoch, H.: *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteneinklangs und der Seeleneinstimmung* (= Orbis academicus, Sonderbd. 6) Freiburg, München 1981, S. 41-47.

<sup>629</sup> Darüber hinaus wird der Zahl 6 in der Arithmologie eine besondere Beziehung zur Fortpflanzung unterstellt, weshalb ihr im Lauf der Zeit verschiedenste Attribute, wie etwa "in höchstem Maße zeugungskräftig", beigelegt wurde. Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 351; vgl. ebd. S. 326.

<sup>630</sup> Siehe Koller: *Harmonie und Tetraktys*. In: *Museum Helveticum* 16 (1959), S. 242.

In der älteren pythagoreischen Überlieferung sind keine Hinweise enthalten, daß diese harmonikalen Gesetzmäßigkeiten auf biologische Sachverhalte übertragen und zur Bestimmung der Fristen der Embryogenese verwendet wurden. Es gibt aber ein Indiz hierfür in der gegen Ende des 5./Anfang des 4. Jh. datierten hippokratischen Schrift *De victu*.<sup>631</sup> Eine - wenn auch vage formulierte - Stelle dort besagt, die Leibesfrucht könne nur in Übereinstimmung mit den drei Harmonien Quarte, Quinte und Oktave gedeihen.<sup>632</sup> Worin sich diese Parallelität zeigen soll, wird nicht ausgeführt. A. Delatte bezieht diese Andeutungen auf die Fristen der embryonalen Frühentwicklung und verweist hierfür auf die späteren Zeugnisse des Pythagoreismus.<sup>633</sup> Dort werden für die vier Stadien der Morphogenese, Samen - Blut - Fleisch - Gliederung, beim Siebenmonatskind folgende Werte angesetzt, die den Maßzahlen der drei Intervalle entsprechen:

$$6 + 8 + 9 + 12 \text{ Tage} = 35 \text{ Tage}$$

Die Anspielung auf die Harmonien in *De victu* deutet darauf hin, daß der Hippokratiker Kenntnis von der pythagoreischen Musiktheorie hatte, ja daß die Theorie der Keimesentwicklung nach harmonikalen Gesetzmäßigkeiten bereits im älteren Pythagoreismus konzipiert wurde.

In späteren Zeugnissen<sup>634</sup> ist zusätzlich eine den Pythagoreern zugeschriebene Berechnung der Entwicklungsperioden für das Neunmonatskind belegt. Die Dauer der vier Phasen der Morphogenese stellt sich hier wie folgt dar:

$$6 + 9 + 12 + 18 \text{ Tage} = 45 \text{ Tage}$$

Die Berechnung richtet sich im wesentlichen nach dem Schema des Sieben-

---

<sup>631</sup> Zur Datierung siehe R. Joly in: *Hippocrate: Du régime*. Edité, traduit et commenté par R. Joly avec la collaboration de S. Byl (= *Corpus Medicorum Graecorum I 2,4*), Berlin 1984 (Abk. Joly/Byl), S. 44-49.

<sup>632</sup> Siehe Hippokrates: *De victu I.8*: Bd. 6, S. 482,5-12 (Littré) = S. 132,6-11 (Joly/Byl).

<sup>633</sup> Siehe Delatte, A: *Les harmonies dans l'embryologie hippocratique*. In: *Mélanges Paul Thomas*. Recueil de mémoires concernant la philologie classique, Bruges, New York 1930, S. 160-171, S. 163-168; siehe hierzu auch Weisser: *Zeugung*, S. 348-349.

<sup>634</sup> Zahlenspekulative Überlegungen zur Embryologie sind in den spätantiken bzw. frühbyzantinischen medizinischen Schriften bisher nicht bezeugt. Sie finden sich hingegen in der arithmologischen Literatur, etwa in den *Theologumena arithmeticae*, die dem Neuplatoniker Iamblichos (st. um 330 n. Chr.) zugeschrieben wird, und in doxographischen Schriften, wie *De die natali*, die Censorinus 238 n. Chr. verfaßte und die für die pythagoreische Entwicklungshypothese wichtige Fragmente aus dem Werk *Tubero sive de origine humana* von Terentius Varro (lebte im 1. Jh. v. Chr.) enthält. Siehe hierzu Weisser: *The Embryology*, S. 18; dies.: *Zeugung*, S. 348; dies.: *Yūhannā*, S. 116-117.

monatskindes, nur daß hier die beiden Eckwerte der ebenfalls von der Grundzahl 6 ausgehenden Zahlenreihe nicht im Verhältnis 1:2, sondern 1:3 stehen. Zu diesen beiden Werten werden wie beim ersten Fall das harmonische und das arithmetische Mittel gebildet, was die Mittelglieder 9 und 12 ergibt.<sup>635</sup>

Formuliert ist das pythagoreische Zahlengesetz nur für das Sieben- und das Neunmonatskind - der Römer Terentius Varro, der im 1. Jh. v. Chr. lebte, bezeichnet sie als *partus minor* bzw. *partus maior*<sup>636</sup> -, nicht aber für die anderen beiden Typen, das Acht- und das Zehnmonatskind.

Indessen beschreibt der arabische Arzt Yūḥannā Ibn Māsawayh im letzten Kapitel seiner Schrift *al-Maqāla fī l-ġanīn wa-kawnihī fī r-raḥim* ("Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib") die Dauer der vier Frühstadien sowie die Zeit bis zur ersten Kindsbewegung und zur Geburt in Anlehnung an die hippokratische Schrift *De alimento* für alle vier dort aufgezählten Entwicklungstypen. Die Zeitangaben zu den Frühstadien des Sieben- und des Neunmonatskindes entsprechen genau den pythagoreischen Berechnungen. Demgegenüber lassen sich die Werte für das Acht- und das Zehnmonatskind bis auf die Grundzahl 6 für das erste Stadium nicht ohne weiteres mit den von den Pythagoreern postulierten Gesetzmäßigkeiten in Einklang bringen. Sie sind vielmehr so an die pythagoreischen Zahlen für das Sieben- und das Neunmonatskind angepaßt, daß ihre Summe die in *De alimento* genannten Gliederungszeiten von 40 bzw. 50 Tagen ergeben.<sup>637</sup>

Ibn Māsawayh, der in diesem Werk grundsätzlich keine Quelle angibt, ist mit Sicherheit nicht als Urheber dieses Entwicklungsschemas anzunehmen. Seine Darstellung beruht vielmehr auf einer griechischen Vorlage. Dies läßt sich mit Hilfe des *Tadbīr* von al-Baladī erschließen, in welchem eben dieses Entwicklungsschema nach einem gewissen Paulos zitiert wird.<sup>638</sup> Hierbei handelt es sich um den byzantinischen Arzt Paulos von Aigina, der zur Zeit der arabischen Eroberung Ägyptens (641 n. Chr.) in Alexandria lebte. Paulos verfaßte nach arabischen

---

<sup>635</sup> Siehe hierzu dies.: *Zeugung*, S. 349.

<sup>636</sup> Siehe ebd.; dies.: *The Embryology*, S. 18.

<sup>637</sup> Siehe dies.: *Yūḥannā*, S. 128,6-130,12 zum arabischen Text; siehe ferner die Erläuterungen ebd. S. 117, sowie dies.: *The Embryology*, S. 17-19.

<sup>638</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.18: S. 113,15-114,12 = S. 64,17-65,18 (Übs. Weisser); vgl. ebd. I.12: S. 100,13-101,2 = S. 42,25-43,19 (Übs. Weisser).



Quellen eine Schrift namens *Tadbīr as-ṣabīy wa-‘ilāġihī* (Über die Hygiene und Therapie des Kindes)<sup>639</sup>, die al-Baladī in seinem *Tadbīr* meist unter dem Titel *Tadbīr al-atfāl wa-tarbiyatuhum* (Regimen und Aufzucht der Kinder) zitiert. Wie P. E. Pormann an Hand des *Tadbīr* von al-Baladī nachweisen kann, ist diese pädiatrische Schrift - entgegen älterer Forschungsergebnisse - kein Exzerpt oder Teil aus dem siebenbändigen Hauptwerk des Paulos, der Πραγματεία (Abhandlung), von der etliche griechische Handschriften sowie Fragmente der arabischen Übersetzung (von Ḥunayn Ibn Ishāq?) unter dem Titel *Kunnāš at-Turayyā* (Kompendium der Plejaden) erhalten sind. Vielmehr handelt es sich bei dem *Tadbīr* des Paulos um eine pädiatrische Monographie. Zu diesem Ergebnis kommt Pormann über einen Vergleich der Stellen, an denen al-Baladī sowohl aus dem *Kunnāš* als auch aus dem *Tadbīr* des Paulos zitiert. Hier zeigt sich deutlich, daß die Abschnitte aus dem *Tadbīr* häufig umfangreicher sind. Darüber hinaus kann Pormann zumindest teilweise Aufbau und Inhalt dieses pädiatrischen Werkes aus al-Baladīs Schrift rekonstruieren.<sup>640</sup>

Im Griechischen ist die pädiatrische Schrift des Paulos nicht erhalten. Daß sie aber vorgelegen haben muß, kann U. Weisser an Hand der griechischen Laurentiana-Handschrift plut. 74,2 mit dem Titel Περὶ τῶν γονίμων καὶ τελειομένων (Über die lebensfähigen und zur Reife kommenden Kinder) belegen. Diese enthält nämlich einen Passus, der genau mit dem Exzerpt von al-Baladī zum Entwicklungsschema des Paulos übereinstimmt. Er ist hier als Auszug aus der griechischen Schrift Περὶ κυουσῶν καὶ βρεφῶν Φεραπείας (Über die Behandlung der Schwangeren und Kinder) eines ansonsten unbekanntes und daher nicht näher datierbaren Damnastes gekennzeichnet. Dieses Exzerpt, das der im Griechischen verlorenen Paulos-Schrift oder deren Vorlage entnommen sein dürfte, beweist, daß die arabischen Paralleltexte von al-Baladī und Ibn Māsawayh auf eine griechische Quelle zurückgehen.<sup>641</sup>

---

<sup>639</sup> Siehe Ibn Abī Usaybi‘a: *K. ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al- atībbā’*. Hrsg. v. A. Müller, 2 Bde., Kairo, Königsberg 1884, Bd. 1, S. 103,14-15.

<sup>640</sup> Pormann: *Die orientalische Überlieferung*, S. 11-16.

<sup>641</sup> Siehe hierzu Weisser: *Yūḥannā*, S. 118-119.

### 3.5.4. Die Hypothese Galens zur Gliederung des Embryos

In seiner Schrift *De semine* teilt Galen die Entstehung der menschlichen Gestalt in vier Abschnitte ein, wobei er unter Bezugnahme auf die hippokratische Schrift *De natura pueri* sein Augenmerk insbesondere auf die dort gewählten Bezeichnungen der einzelnen Frühstadien richtet: Im ersten Stadium hat das Zeugungsprodukt noch das Aussehen von Sperma und wird daher "Samen", in der arabischen Übersetzung *maniy*, genannt. Im zweiten Stadium erhält der Samen durch die Anfüllung mit Blut eine fleischartige Beschaffenheit und wird nun als "Embryo", *ġanīn*, bezeichnet; zu dieser Zeit werden auch die Anlagen für die drei Kardinalorgane erkennbar. Im dritten Stadium treten die drei Hauptorgane deutlich in Erscheinung, die übrigen Körperteile sind hingegen nur ansatzweise sichtbar. Im vierten Stadium bilden sich alle Körperteile vollständig aus, d. h. die Leibesfrucht nimmt menschliche Gestalt an, sie kann sich bewegen und wird nun "Kind", *walad*, genannt.<sup>642</sup>

Galens Entwicklungsschema berührt sich mit dem des Diokles insofern, als in beiden die Ausbildung des Blutes und die des Fleisches berücksichtigt sind. Während nach Diokles jedoch die Bildung des Blutes im zweiten Stadium einsetzt und bis zum vierten Stadium anhält, in welchem diese Substanz allmählich zu Fleisch wird, nimmt Galen diese beiden Entwicklungsschritte zusammen und verlegt sie in das zweite Stadium.

Galen macht zur Dauer der einzelnen Phasen keine näheren Angaben; auch bei der Bestimmung der Tragzeit verhält er sich im Vergleich zu vielen seiner Vorgänger zurückhaltend. Denn in hellenistischer Zeit wurden nicht nur neue Erkenntnisse über die pränatale Entwicklung gewonnen, "sondern auch strengere methodische Maßstäbe an wissenschaftliche Hypothesen und verallgemeinernde Aussagen angelegt", so daß "den Ärzten die Fragwürdigkeit der früheren Zeitbestimmungen mehr und mehr bewußt geworden zu sein" scheint.<sup>643</sup> Galens

---

<sup>642</sup> Siehe Galen: *De semine* I.9: Bd. 4, S. 542,3-543,12 (Kühn) = S. 92,19-94,11 (De Lacy); vgl. die arabische Fassung *K. al-Maniy*, S. 27,11-29,1. Siehe hierzu Diepgen: *Die Frauenheilkunde*, S. 153, und Weisser: *Zeugung*, S. 345. Die Stellen, an die sich Galen für die Bezeichnung der Stadien anlehnt, sind bei Hippokrates: *De natura pueri*: Bd. 7, Kap. 13, S. 488,22-492,6 (Littré) = S. 55,4-56,12 (Joly); Kap. 14, S. 492,7-18 (Littré) = S. 56,13-57,4 (Joly); Kap. 21, S. 510,18-19 (Littré) = 21.1: S. 67,1-3 (Joly); vgl. die entsprechenden Stellen in der arabischen Fassung *K. al-Aġinna*, S. 49,1-50,5; S. 53,5-7; S. 68,1-3.

<sup>643</sup> Weisser: *Zeugung*, S. 320.

Definition der vier Stadien wurde in der arabischen Medizin übernommen und verschiedentlich mit Zahlenangaben aus anderen medizinischen und naturphilosophischen Traditionen verknüpft.

### 3.5.5. Die Zahl 40 in embryologischen Prozessen nach medizinischen und religiösen Quellen

In fast allen alten Hochkulturen wird die Zahl 40 als Maßeinheit für Reproduktionsprozesse verwendet. Für die antike Medizin ist dies insbesondere in der hippokratischen Schrift *De octimestri partu* belegt, die vornehmlich von der Wirkung der Zahl 40, d. h. der Tesseractade, auf die prä- und postnatale Entwicklung des Menschen handelt. Dieser Zahl sind wir bereits im Zusammenhang mit dem 40tägigen Achtmonatsleiden und mit der maximalen Schwangerschaftsdauer von 280 Tagen, die sich aus sieben Tesseractaden errechnet, begegnet.<sup>644</sup> Zudem wird beispielsweise dort gesagt, daß nach den ersten 40 Tagen, in denen die Abortgefahr besonders groß ist, die Gliedmaßen bei männlichen Embryonen deutlich erkennbar seien, während die Entwicklung bei weiblichen Embryonen noch nicht so weit fortgeschritten sei.<sup>645</sup> Der Gliederungswert von 40 Tagen, der in der griechischen Vorlage also geschlechtsspezifisch verwendet wird, wird bereits in der arabischen Bearbeitung von Ḥunayn Ibn Ishāq zusätzlich auch noch geschlechtsunabhängig, d. h. ohne ausdrücklichen Bezug auf das Geschlecht der Leibesfrucht, gebraucht und findet sich in dieser Form auch in arabischen Handbüchern zur Medizin.

W. H. Roscher erklärt die besondere Bedeutung, die viele Kulturen der Zahl 40 in embryologischen Fragen, wie etwa der Gestaltung des Embryos, beimessen, u. a. damit, daß die weitverbreitete Anschauung, die Frau sei nach der Niederkunft 40 Tage lang wegen ihres Wochenflusses rituell unrein, mit der Entwicklung des

---

<sup>644</sup> Siehe C.3.1.

<sup>645</sup> Siehe Hippokrates: *De octimestri partu* 1: S. 80,13-16 (Grensemann) = 9: Bd. 7, S. 448,21-450,2 (Littré).

Embryos in Verbindung gebracht wurde.<sup>646</sup> Im Gegensatz zum Kultus der Griechen spielt die rituelle Unreinheit der Frau in der antiken Medizin zwar explizit keine Rolle. In der hippokratischen Schrift *De natura pueri* findet sich aber ein Indiz dafür, daß zwischen der Dauer der Lochien und der Gliederung von Embryonen ein enger Zusammenhang gesehen wurde. An den Lochien, die nach Knabengeburt in der Regel 30 Tage, nach Mädchengeburt 42 Tage anhielten, lasse sich nämlich ersehen, daß männliche Embryonen nach 30 Tagen, weibliche nach 42 Tagen gegliedert seien.<sup>647</sup>

Im Talmud wird ein ähnlicher Bezug hergestellt. In Anlehnung an Lev. 12:2, wonach die rituelle Unreinheit der Wöchnerin nach Knabengeburt gemäß der angenommenen Dauer der Lochien 40 Tage, die nach Mädchengeburt 80 Tage währen soll, werden in Nidda III 7 für die Gliederung männlicher Embryonen 41 Tagen angesetzt. Über die Dauer der Gestaltung weiblicher Embryonen gibt es dort hingegen keinen Konsens. Sie wird entweder mit der männlicher Embryonen gleichgesetzt, oder aber es werden dafür in Entsprechung zu Lev. 12:2 81<sup>648</sup> Tage veranschlagt.<sup>649</sup> In jedem Fall ist die Zahl 40 sowohl für die Dauer des Wochenflusses und die daraus resultierende rituelle Unreinheit als auch für die Gestaltung bzw. für das Geschlecht des Embryos maßgeblich.<sup>650</sup> Dies gilt ebenfalls für die islamischen Positionen zu dieser Thematik. Grundlage hierfür sind zahlreiche Überlieferungen des Propheten. Diesen zufolge nimmt die Dauer des Wochenflusses und der postpartalen rituellen Unreinheit generell 40 Tage in

---

<sup>646</sup> Siehe Roscher, W. H.: *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik* (= Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 27), Leipzig 1908, S. 11-12.

<sup>647</sup> Siehe C.3.4.

<sup>648</sup> Laut Roscher: *Die Zahl 40*, S. 13 handelt es sich bei der Zahl 1, die der 40 und der 80 hinzugefügt ist, um "eine der sogenannten Zugabzahlen (...) Und zwar erklärt sich in diesem Fall die 'Zugabe' höchstwahrscheinlich aus dem Umstande, daß die zugrunde gelegte typische 40 als eine 'Minimalzahl' verstanden wurde".

<sup>649</sup> Siehe hierzu Roscher: *Die Zahl 40*, S. 13; Kottek, S. S.: *Embryology in Talmudic and Midrashic Literature*. In: *Journal of the History of Biology* 14,1 (1981), S. 299-315, S. 305-306.

<sup>650</sup> Zur Annahme, daß die ersten 40 Tage für das Geschlecht des Kindes entscheidend sind, siehe Talmud (babyl. Berachoth 60<sup>a</sup>) bei Roscher: *Die Zahl 40*, S. 13-14 und Kottek: *Embryology*, S. 315.

Anspruch<sup>651</sup> - die Zeitspanne, die nach Aussagen des Propheten auch in der Entwicklung des Embryos bestimmend ist. Wann der Embryo aber seine Gestalt erhält, muß aus den - teils widersprüchlichen und uneindeutigen - Aussagen des Propheten erschlossen werden.

Wie im Judentum<sup>652</sup> wird auch im Islam der Zahl 40 in vielen Bereichen eine besondere Bedeutung beigemessen. Die hohe Wertschätzung der Zahl 40 im islamischen Kulturkreis wird noch dadurch gesteigert, daß sie dem Zahlwert des Anfangsbuchstabens des Propheten Muḥammad entspricht, weshalb sie insbesondere in der islamischen Mystik eine herausragende Rolle spielt.<sup>653</sup> Ferner galt es auf Grund von tradierten Aussagen des Propheten als religiös verdienstvoll, 40 Überlieferungen auswendig zu wissen, was schließlich zur Herausbildung der sogenannten *Arbaʿīn*-Literatur führte, in denen (rund) 40 Traditionen, teils mit Varianten, zusammengestellt wurden.<sup>654</sup> Bemerkenswert ist, daß in der berühmten *Arbaʿīn*-Sammlung von an-Nawawī (st. 676/1277)<sup>655</sup> an vierter Stelle ein von ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd tradierter Prophetenausspruch enthalten ist, nach welchem die ersten Entwicklungsstadien des Embryos in drei aufeinander folgenden 40-Tagesperioden vor sich gehen sollen.<sup>656</sup> Abgesehen von der numerischen Parallelität zwischen der Bezeichnung der Sammlung und den

---

<sup>651</sup> Siehe Bouhdiba: *Sexuality*, S. 52.

<sup>652</sup> Einen knappen Überblick über die Bedeutung der Zahl 40 im Judentum bietet z. B. König, E.: *Die Zahl vierzig [sic] und Verwandtes*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61 (1907), S. 913-917; vornehmlich auf die Bibel bezogen, siehe Meyer, H. u. Suntrup, R.: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (= Münsterische Mittelalter-Schriften 56), München 1987, S. 709-723; kulturübergreifend dargestellt von Roscher, W. H.: *Die Tesseracten und Tesseractenlehren der Griechen und anderer Völker. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik sowie zur Geschichte der Medizin* (= Berichte über Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 61, Nr. 2), Leipzig 1909.

<sup>653</sup> Zur Zahl 40 im Islam, siehe z. B. Roscher: *Die Zahl 40*, passim; ders.: *Die Tesseracten*, passim; Endres, F. C. u. Schimmel, A.: *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, Köln <sup>3</sup>1986, S. 260-267.

<sup>654</sup> Zur *Arbaʿīn*-Literatur siehe Alavi, K.: *The Concept of Arbaʿīn and its Basis in the Islamic Tradition*. In: *Islamic Studies* 22/3 (1983), S. 71-93; Karahan, A.: *Aperçu général sur les "Quarante Hadiths" dans la littérature islamique*. In: *Studia Islamica* 4 (1955), S. 39-55.

<sup>655</sup> Zu diesem siehe *EF*<sup>2</sup>, s. v. "al-Nawawī", Bd. 7, c. 1041a-1042a (W. Heffening).

<sup>656</sup> Siehe in *En-Nāwāwī: Les Quarante H'adīths* [sic], traduit par G.-H. Bousquet. In: Ders. (Hrsg.): *Classiques de l'Islamologie*, Alger 1950, S. 103-135, S. 111.

Tagesabschnitten, nahm an-Nawawī dieses Hadith in seine *Arbaʿīn* wohl deshalb auf, weil es sich um eine der berühmtesten Traditionen zur islamischen Embryologie überhaupt handelt. Dieses Hadith ist in mehreren Varianten in fünf der sechs sogenannten kanonischen Hadithkompendien enthalten. Alle unsere Verfasser zitieren es, wobei sie vornehmlich auf Versionen aus den beiden angesehensten Hadithkompendien, dem *Ṣaḥīḥ* von Muslim und dem von al-Buḥārī zurückgreifen. Darüber hinaus ziehen sie aber noch verschiedene andere Traditionen heran, die zwar thematisch zum 'Schlüsselhadith' passen, aber inhaltlich von diesem abweichen. Teils reihen sie diese Überlieferungen kommentarlos aneinander, teils kommentieren sie sie und heben dabei einzelne Aspekte gesondert hervor, oder sie diskutieren ausführlich, ob die Traditionen tatsächlich einander widersprechen. Wenn in folgender Analyse Hadith-Zitate sowie Teilergebnisse mehrmals wiederholt werden, so läßt sich dies wegen der individuellen Vorgehensweise der Verfasser nicht gänzlich vermeiden.

### 3.5.6. Die Gestaltung des Embryos aus religiös-medizinischer Sicht

#### a) Ibn Qayyim

Ibn Qayyim leitet seine Auseinandersetzung mit Fragen der prä- und postnatalen Entwicklung des Menschen mit den Versen 12 bis 16 der 23. Sure ein:

"12 Wir haben doch den Menschen (ursprünglich) aus einer Portion Lehm (oder: aus einem Extrakt aus Lehm) geschaffen. 13 Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem festen Behälter (d. h. im Mutterleib). 14 Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Blutklumpen, diesen zu einem Fleischklumpen und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues (wö. anderes) Geschöpf entstehen. So ist Gott voller Segen. Er ist der beste Schöpfer. 15 Hierauf, nachdem dies (alles) vor sich gegangen ist (und ihr ins Leben gerufen worden seid), habt ihr zu sterben. 16 Hierauf, am Tag der Auferstehung, werdet ihr erweckt werden."<sup>657</sup>

Laut Ibn Qayyim hat Gott die Beschreibung der Erschaffung des ersten Menschen sowie der Entstehung und Entwicklung seiner Nachkommen bis zu deren Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts in diesen Versen zusammengefaßt. Sich auf Vers 14 beziehend, in dem einzelne Stufen der Embryogenese genannt sind, stellt er heraus, daß Gott in drei Stufen nach jeweils 40 Tagen den Tropfen (*nutfa*) zum Blutklumpen (*‘alaqa*) und diesen zum Fleischklumpen (*mudġa*) umwandelt. In der dritten Phase legt Gott auch die Körperteile, die Form (*ṣūra*), die Gestalt (*ṣakl*) und die äußere Erscheinung (*hay’a*) des Menschen fest.<sup>658</sup> Ibn Qayyim deutet bereits hier an, daß die Gestaltung des Embryos zur Zeit der Schicksalsbestimmung stattfindet bzw. daß zwischen der Prädestination und der Ausbildung der menschlichen Gestalt ein enger Zusammenhang bestehe. An späterer Stelle geht er hierauf ausführlich ein. Grundlage seiner Argumentation dort sind zwei sich inhaltlich scheinbar widersprechende Hadithe, in denen die im Koran genannten Entwicklungsstadien näher definiert werden.

---

<sup>657</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 213,4-8. Vgl. Paret-Übs. K:23:12-16.

<sup>658</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 213,12-15.

Das erste Hadith, das Ibn Qayyim aus dem *Ṣaḥīḥ* von Muslim zitiert, geht auf ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd zurück:

"Uns berichtete der Gesandte Gottes - Gott segne ihn und behalte ihn wohl -, und er ist der Wahrhaftige und Glaubwürdige: Wenn einer von euch geschaffen wird, dann wird er im Bauch seiner Mutter 40 Tage lang zusammengebracht. Dann ist er ebensolange dort ein Blutklumpen. Dann ist er ebensolange dort ein Fleischklumpen. Dann schickt Gott einen Engel<sup>659</sup> und der haucht ihm den Lebensodem (*rūḥ*) ein. Und ihm wird befohlen, vier Worte aufzuschreiben: Seinen Lebensunterhalt, seinen Todetermin, <sein Handeln<sup>660</sup>>, und (ob er) 'verdammte' (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) (sein soll). Bei dem, außer dem es keinen Gott gibt! Einer von euch handelt, wie die Paradiesbewohner handeln, bis zwischen ihm und dem (Paradies) nur noch eine Elle (Abstand) ist; dann aber kommt ihm das Buch zuvor, und er handelt wie die Höllenbewohner handeln, und kommt also in die (Hölle). Ein anderer handelt wie die Höllenbewohner, bis zwischen ihm und der (Hölle) nur noch eine Elle (Abstand) ist; dann aber kommt ihm das Buch zuvor, und er handelt wie die Paradiesbewohner handeln, und kommt also in das (Paradies)."<sup>661</sup>

Demgegenüber lautet das zweite Prophetenhadith, das nach Ḥudayfa Ibn Asīd al-Ġifārī (st. 42/662)<sup>662</sup> bei Muslim überliefert ist:

"Zu dem Tropfen tritt, nachdem er in der Gebärmutter 40 oder 45 Nächte blieb, der Engel hinzu. Und er sagt: Oh Herr! (Soll er) 'verdammte' (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) (sein)? Beides wird aufgeschrieben. Und er sagt: Oh Herr! (Soll er) männlich oder weiblich (sein)? Und beides wird aufgeschrieben. Und sein Handeln, Einfluß (*atr*), Todetermin und Lebensunterhalt werden aufgeschrieben. Dann werden

---

<sup>659</sup> So in beiden hier zum Vergleich herangezogenen Ausgaben der *Tuhfa*, S. 221,1-2 (= ʿAmmān 1408/1988) und S. 198,21-22 (= Bayrūt o. J.). Bei Muslim: *Ṣaḥīḥ*, S. 2036,8, heißt es hingegen: "Dann wird der Engel geschickt".

<sup>660</sup> Fehlt in den beiden Ausgaben der *Tuhfa*, S. 221,2 (= ʿAmmān 1408/1988) und S. 198,22 (= Bayrūt o. J.).

<sup>661</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 220,22-221,6 = Muslim: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 1, S. 2036,4-12. Vgl. die Varianten bei al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 1, S. 251,3-10; ebd. Bd. 2, K. *al-Anbiyāʾ*, S. 332,16-S. 333,3; ebd. Bd. 2, K. *at-Tawḥīd* 28, S. 469,14-470,2; Abū Dāwūd: *Sunan*, Bd. 4, K. *as-Sunna - Bāb fī l-qadar*, S. 228,4-15; Ibn Māǧa: *Sunan*, Bd. 1, *al-Muqaddima - Bāb fī l-qadar*, S. 29,2-10; at-Tirmidī: *al-Ġāmiʿ as-ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar*, S. 446,4-13. Obige Übersetzung ist entlehnt von Ess: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, S. 1. Zur Analyse dieser Überlieferung und ihrer Varianten unter formalen, inhaltlichen und isnadkritischen Gesichtspunkten siehe ebd. S. 1-32.

<sup>662</sup> Zu diesem siehe von Ess: *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, S. 23.



die Blätter eingerollt. Und nichts wird darin hinzugefügt oder gekürzt."<sup>663</sup>

Hier setzt der Prophet also das Ereignis der Prädestination an das Ende der ersten Phase, des Tropfenstadiums.

Nach ausführlicher Diskussion dieser beiden Traditionen kommt Ibn Qayyim zu dem Schluß, daß sie sich trotz ihrer unterschiedlichen Aussagen nicht grundsätzlich widersprechen. In beiden Fällen würden für die Dauer des Tropfenstadiums 40 Tage veranschlagt, also die Zeitspanne, die auch für die anderen Phasen der Embryonalentwicklung, das Blutklumpen- und das Fleischklumpenstadium, bestimmend ist. Das Ḥudayfa-Hadith erkläre zudem klar und deutlich (*mufassir ṣarīh*), daß nach diesen ersten 40 Tagen das Schicksal der Leibesfrucht festgelegt werde. Aus Sicht von Ibn Qayyim ist diese Überlieferung zudem ein Beleg dafür, daß die Prädestination grundsätzlich vor der Beseelung erfolge, obwohl hier von letzterer überhaupt nicht die Rede ist. Seine Behauptung kann er jedoch stützen mit einer weiteren Überlieferung, die im *Ṣaḥīh* von al-Buḥārī ebenfalls nach Ibn Masʿūd, allerdings mit einem anderen *isnād*, d. h. einer anderen Überliefererkette, tradiert ist. Sie besagt, daß sowohl die Schicksalsbestimmung als auch die darauf folgende Beseelung (erst) nach dem Fleischstadium, d. h. nach der dritten 40-Tagesperiode der Embryonalentwicklung, erfolgen sollen.<sup>664</sup> Ibn Qayyim führt diese Tradition als Variante zum eingangszitierten Ibn Masʿūd-Hadith bei Muslim an. Beide stimmen im großen und ganzen im Wortlaut überein, nur daß die zwei nach dem Fleischstadium stattfindenden Ereignisse, die Schicksalsbestimmung und die Beseelung, im Ibn Masʿūd-Hadith bei Muslim in umgekehrter Reihenfolge erwähnt sind. Ibn Qayyim räumt ein, daß dieses Hadith in diesem Punkt uneindeutig ist (*laysa bi-ṣarīh*). Doch liege hier kein Widerspruch vor, da es sich in diesem Fall lediglich um ein grammatikalisches Problem handle.<sup>665</sup>

Daß die Prädestination dem Ḥudayfa-Hadith zufolge bereits nach dem Tropfen-

---

<sup>663</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 221,11-15 = Muslim: *Ṣaḥīh*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 2, S. 2037,3-7; vgl. Ibn Ḥanbal: *Musnad*, Bd. 4, S. 6,36-7,4.

<sup>664</sup> Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 221,8-10 = al-Buḥārī: *Ṣaḥīh*, Bd. 2, K. *al-Anbiyā'* 1, S. 332,19-20, vollständig S. 332,16-333,3. Zur ausführlichen Diskussion siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 222, 16-223,2.

<sup>665</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 223,3-10.

stadium, laut der Überlieferung von Ibn Masʿūd aber erst nach dem Fleischstadium stattfindet, faßt Ibn Qayyim ebenfalls nicht als Widerspruch auf. Vielmehr werde die Aussage von Ḥudayfa durch die von Ibn Masʿūd spezifiziert. Indem er die Prädestination mit der Frage in Beziehung setzt, wann der Embryo Gestalt annehme, argumentiert Ibn Qayyim, daß die im Ḥudayfa-Hadith genannte Schicksalsbestimmung nach den ersten 40 Tagen mit dem Beginn der Erschaffung (*tahliq*) zusammenfalle. Demgegenüber trage das Ibn Masʿūd-Hadith der Tatsache Rechnung, daß sich die Gestaltung des Embryos schrittweise, d. h. in den drei 40tägigen Phasen Tropfen - Blutklumpen - Fleischklumpen, vollziehe, wobei dieser Prozeß nach der zweiten Phase, also im Fleischstadium, zum Ende komme. Definitiv abgeschlossen sei der Prozeß der Erschaffung aber erst mit der Ausformung (*taswiya*) des Embryos zu einem Wesen von menschlicher Gestalt, d. h. wenn das Schicksal des Embryos festgelegt ist und der Leibesfrucht der Lebensodem eingehaucht wird. Gott habe schließlich auch den Kosmos in drei Stufen erschaffen, da er zuerst die Erde schuf, dann den Himmel, und daraufhin die Erde ausformte.

Nicht nur beim Menschen, sondern auch bei den Tieren und Pflanzen gehe dieser Prozeß grundsätzlich in 40tägigen Perioden vor sich, und zwar unabhängig davon, ob der Mensch die Worte Gottes und des Propheten verstehe. Denn den zeitlichen Ablauf der Gestaltung könnten lediglich die Gläubigen begreifen, nicht aber die Sünder.<sup>666</sup> Mit dieser Annahme sucht Ibn Qayyim die Glaubwürdigkeit der Mediziner zu erschüttern, die in der Frage der Ausbildung des Embryos zu einem menschlichen Wesen zu anderen Ergebnissen kommen. Sie setzen den Abschluß der Gestaltung der Leibesfrucht generell wesentlich früher an. Ibn Qayyim zeigt dies einmal am Beispiel der hippokratischen Schrift *K. al-Ağinna* auf, nach welcher die Mindestdauer der vollständigen Gliederung 30 bzw. 32 Tage bei männlichen und 42 Tage bei weiblichen Embryonen betragen soll.<sup>667</sup> Ferner referiert er nach der hippokratischen Schrift *K. al-Ġidā'* Artikulationszeiträume von 35, 40, 45 und 50 Tagen für die Sieben- bis Zehnmonatskinder.<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> Siehe ebd. S. 223,11-224,18.

<sup>667</sup> Siehe C.3.4.

<sup>668</sup> Siehe C.3.3.

Eine weitere Unvereinbarkeit zwischen den medizinischen und seinen religiösen Quellen kann Ibn Qayyim auch in der Definition der einzelnen Stadien der Morphogenese ausmachen, die er nach dem *Tadbīr* von al-Baladī darstellt. Während al-Baladī die vier Früh- sowie die drei Hauptstadien für alle vier gängigen Entwicklungstypen referiert<sup>669</sup>, greift Ibn Qayyim nur das Entwicklungsschema für das Siebenmonatskind auf.<sup>670</sup> Demzufolge dauern die vier Stadien der Morphogenese Tropfen - Blut - Fleisch - Gliederung 6 + 8 + 9 + 12 Tage, was einen Artikulationszeitraum von insgesamt 35 Tagen ergibt. Ibn Qayyim bzw. al-Baladī folgt hier offenkundig der pythagoreischen Tradition, nach welcher die Frühentwicklung des Siebenmonatskindes mit eben diesen für die Harmonielehre grundlegenden Zahlen beschrieben wird.<sup>671</sup>

Ibn Qayyim aber kommt es an dieser Stelle auf etwas anderes an. Er konstatiert, daß die Leibesfrucht nach dieser medizinischen Auffassung bereits im Verlauf der ersten 40-Tagesperiode zum Fleischklumpen werde. Dies sei jedoch eine vollkommen offensichtliche Unwahrheit (*kaḍīb zāhir qatʿan*), da der Tropfen nach dem Zeugnis des Propheten erst nach 80 Tagen, also im dritten 40-Tagesabschnitt, in einen fleischartigen Zustand übergehe.<sup>672</sup> Ibn Qayyim kann also die Frühstadien für das Acht-, das Neun-, und das Zehnmonatskind ignorieren, weil das Schema für das Siebenmonatskind ihm einen ausreichenden Beweis für die offensichtlichen Diskrepanzen zwischen der medizinischen und der religiösen Sicht zur Morphogenese liefert.

Daß die Mediziner zu einem anderen Ergebnis kommen, führt Ibn Qayyim darauf zurück, daß sie ihr Wissen nicht durch die Offenbarung (*wahy*), d. h. den Koran und die göttlich inspirierte Überlieferung des Propheten, oder durch Beobachtung (*mušāhada*) gewinnen, sondern durch eine unzulängliche Analogie (*qiyās*)<sup>673</sup>. Sie

---

<sup>669</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.18: S. 113,15-114,12 unter Berufung auf Paulus (von Aegina) = S. 64,17-65,18 (Übs. Weisser); vgl. auch ders. I.12: S. 100,13-101,2 = S. 42,25-43,19 (Übs. Weisser).

<sup>670</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 226,6-9; vgl. al-Baladī: *Tadbīr* I.18: S. 113,15-18 = S. 64,17-22 (Übs. Weisser).

<sup>671</sup> Siehe C.3.5.3.

<sup>672</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 226,9-11.

<sup>673</sup> Zu weiteren Analogieschlüssen, derer sich die Mediziner bedienen, um über embryologische Sachverhalte Aufschluß zu erhalten, siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 225,23-226,4; ferner Weisser: *Ibn Qayyim*, S. 235-236.

gingen nämlich vom gesamten Schwangerschaftszeitraum aus und leiteten daraus die Dauer der einzelnen Stadien der Frühentwicklung ab. Dann verdoppelten sie die Anzahl der Tage, die sich daraus für die Gliederung ergibt, und meinten, auf diese Weise den Zeitpunkt erfassen zu können, an dem die erste Kindsbewegung einsetzt. Dies hat nach Ibn Qayyim zur Folge, daß die Ärzte nicht nur über den zeitlichen Ablauf der Embryonalentwicklung, sondern auch über die Eigenschaften und Bezeichnungen, die der Leibesfrucht je nach Entwicklungsstufe gegeben seien, die Unwahrheit sagten.<sup>674</sup>

Ferner gäben sie vor, ihre Ansichten über den Verlauf der Embryonalentwicklung seien durch die Sektion (*tašrīh*) empirisch bestätigt. Gegen die Sektion hat Ibn Qayyim offenbar an sich nichts einzuwenden<sup>675</sup>, wohl aber gegen den *taqlīd*, d. h. die unhinterfragte Übernahme einer 'Schul'-Meinung oder die einer Autorität - eine Methode, die Ibn Qayyim, seinem Lehrer Ibn Taymiyya folgend, auch in Rechtsfragen nicht anerkannte, sondern die unmittelbare Befragung der religiösen Quellen forderte.<sup>676</sup> Von dieser Grundposition ausgehend erhebt Ibn Qayyim gegen die Mediziner den Vorwurf, daß sie sich auf die autoritative Lehrmeinung (*taqlīd*) eines - nicht näher genannten - einzelnen Gelehrten aus früherer Zeit beriefen. Ihm folgten sie blind, in der irrigen Annahme, dessen Ergebnisse entsprächen genau den Tatsachen, weil schon die nachfolgenden Gelehrten diese Auffassung einstimmig teilten. Keiner von ihnen habe jedoch jemals eigene Beobachtungen angestellt, um folgende Behauptung der maßgeblichen Autorität zu überprüfen: Man zähle bei einer Jungfrau (*bikr*) vom Zeitpunkt ihres ersten Geschlechtsverkehrs an die Tage bis zu der Frist, die für ein bestimmtes Entwicklungsstadium steht. Sezirt man dann die Frucht, findet man sie genau in dem von der Theorie vorhergesagten Zustand vor.<sup>677</sup> Mit anderen Worten hat der Gelehrte nicht etwa beschrieben, was er tatsächlich gesehen hat, sondern, das, was er zur Stützung seiner Hypothese sehen wollte.

Auf den ersten Blick könnte Ibn Qayyim mit der maßgeblichen Autorität

---

<sup>674</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, 226,12-19.

<sup>675</sup> Ein formales Sektion-Verbot hat im arabisch-islamischen Mittelalter offenbar nicht bestanden, siehe hierzu Savage-Smith, E.: *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam*. In: *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50 (1995), S. 67-110.

<sup>676</sup> Siehe Weisser: *Ibn Qayyim*, S. 234, Anm. 44.

<sup>677</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuhfa*, S. 225,14-18.

Hippokrates zu meinen, dessen Zeitbestimmungen für die Gliederung wie für die anderen beiden Hauptphasen der Embryonalentwicklung, das Einsetzen der ersten Kindsbewegung und die Geburt, für die Mediziner richtungsweisend sind. Ferner wird in einer Passage, die Ibn Qayyim andernorts nach dem *Tadbīr* von al-Baladī in Anlehnung an die hippokratische Schrift *K. al-Ağinna* wiedergibt, eine angeblich 6 Tage alte Abortivfrucht einer Hetäre beschrieben<sup>678</sup> - eine Geschichte, die schon früh dahingehend ausgelegt wurde, daß der Embryo nach 6 Tagen vollständig gegliedert sei.<sup>679</sup> Die hippokratische Beschreibung des 6 Tage alten Aborts dürfte jedoch nicht den Hintergrund für die oben von Ibn Qayyim referierte Hypothese gebildet haben, da sie keinen Hinweis enthält, daß der Hippokratiker die Abortivfrucht sezirt hat. Auch aus keiner anderen Stelle im *Corpus Hippocraticum* geht eindeutig hervor, daß einer der Hippokratiker - über die reine Beobachtung hinaus - ein Sektionsverfahren angewandt habe, um seine Hypothesen über die Länge der Entwicklungsstadien zu bestätigen. Naheliegender ist, daß Ibn Qayyim hier gegen Aristoteles polemisiert. Dieser beschreibt in der *Historia animalium* VII zur Stützung seiner - den Hippokratikern widersprechenden - Hypothese, nach der ein männlicher Embryo nach 40 Tagen, ein weiblicher nicht vor Ablauf des dritten Monats gegliedert sei<sup>680</sup>, folgendes Verfahren: Gibt man ein 40 Tage altes Abortivei in kaltes Wasser und schneidet dann dessen Eihüllen auf, so ist ein Embryo in der Größe einer Ameise zu erkennen, der vollständig gegliedert ist, wobei der Penis und die Augen besonders deutlich zu erkennen sind.<sup>681</sup>

---

<sup>678</sup> Ibn Qayyim referiert ebd. S. 215,15-216,1 nur den ersten Teil nach al-Baladī: *Tadbīr* I.15: S. 108,13-22 = S. 56,5-25 (Übs. Weisser); zum zweiten Teil siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.15: S. 108,22-109,6 = S. 56,26-57,11. Laut U. Weisser: *Zeugung*, S. 194, verwendet al-Baladī die Schrift *K. al-Ağinna*, welche zwei verschiedene Fassungen der Hetärengeschichte bietet (S. 48,15-50,10), nur in Ergänzung zu der Version, die in der arabischen Übersetzung der Galen-Schrift *De semine*, dem *K. al-Maniy*, S. 12,11-13,7, enthalten ist.

<sup>679</sup> Siehe C.3.5.1.a.

<sup>680</sup> Auf die aristotelischen Gliederungswerte wird in vorliegender Arbeit nicht weiter eingegangen, da sie in den Texten zur "Medizin des Propheten" keine Rolle spielen.

<sup>681</sup> Siehe [Aristoteles]: *Historia animalium* VII 3: 583b14-23. In: *Aristotle: History of the Animals*. Books VII-X. Edited and translated by D. M. Balme (= The Loeb classical library, Bd. 439), Cambridge/Mass. etc. 1991, S. 434-436 (Abk. HA). Ein ähnliches Verfahren - allerdings ohne die Angabe, daß die Eihäute aufgeschnitten werden - ist in der hippokratischen Schrift *De carnibus* 19.1: Bd. 8, S. 610,6-10 (Littré) = S. 20,9-13 (Deichgräber) beschrieben, hier zur Bestätigung der Annahme, daß der Embryo bereits

Dieser Passage entspricht ein Aristoteles-Zitat im *Tadbīr* von al-Baladī, auf das Ibn Qayyim offenbar anspielt.<sup>682</sup> Al-Baladī entnimmt es nach eigener Angabe<sup>683</sup> aus der achten Abhandlung des *K. fī ḥtiṣār li-falsafat Aristūṭālīs* (Kompendium über die Philosophie des Aristoteles) von Nikolaos von Damaskus, der um Christi Geburt lebte und der in diesem Werk das gesamte aristotelische Schriftencorpus zusammenfaßte.<sup>684</sup> Im *Tadbīr* fehlt zwar die Angabe über das Zerschneiden der Eihüllen, Ibn Qayyim dürfte aber dieser Hinweis auf die Präparation eines Abortiveies von Ibn Sīnā her bekannt gewesen sein. Dieser beschreibt es im *Qānūn*<sup>685</sup>, einer Quelle, mit der Ibn Qayyim sicherlich vertraut war, da er sie beispielsweise in seiner Schrift *Tibyān* heranzieht, in der er sich u. a. auch mit Fragen der Embryologie auseinandersetzt.

Jedenfalls sieht Ibn Qayyim in der oben genannten Untersuchungsmethode den Gipfel an Lüge und Irreführung (*gāyat al-kadīb wal-buht*), handelt es sich doch um die Beobachtung eines einzelnen. Keinesfalls könne sie allgemeingültige Ergebnisse über die Frage liefern, wann welches Schwangerschaftsstadium erreicht sei.<sup>686</sup> Nach Auffassung von Ibn Qayyim geben einzig und allein die religiösen Quellen über den tatsächlichen Verlauf der Embryonalentwicklung verlässlich Aufschluß.<sup>687</sup> Für ihn besteht daher kein Zweifel, daß sich der Embryo nach dem Willen Gottes im 40-Tagesrhythmus zunächst vom Tropfen zum Blutklumpen und dann zum Fleischklumpen entwickelt und dabei allmählich Form annimmt, bis der Ausformungsprozeß bei der Schicksalfestlegung endgültig abgeschlossen wird und die Leibesfrucht den Lebensodem empfängt.

---

am siebten Tag gegliedert sei. Da die Datierung von *De carnibus* bislang nicht eindeutig geklärt ist, muß offenbleiben, ob die in [Aristoteles]: *HA VII 3* beschriebene Untersuchungsmethode von *De carnibus* beeinflusst ist. Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 332.

<sup>682</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.12: S. 105,4-6 = S. 50,9-13 (Übs. Weisser).

<sup>683</sup> Siehe ebd. S. 104,10-11 = S. 49,4-6 (Übs. Weisser).

<sup>684</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 45-46.

<sup>685</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,26-28; hierzu sowie zu al-Baladī siehe Weisser: *Zeugung*, S. 331-332.

<sup>686</sup> Siehe Ibn Qayyim: *Tuḥfa*, S. 226,19-22.

<sup>687</sup> Siehe ebd. S. 225,6-9.

## b) as-Surramarrī

Richtungsweisend für as-Surramarrīs Darstellung der embryonalen Entwicklungsphasen sind zwei Stellen aus dem Koran, in denen drei Phasen der pränatalen Entwicklung des Menschen, das Tropfen-, das Blutklumpen- und das Fleischklumpenstadium, genannt sind. As-Surramarrī zitiert zunächst den Beginn von Vers 67 aus der 40. Sure:

"Er ist es, der euch (ursprünglich) aus Erde, hierauf aus einem Tropfen (Sperma), hierauf aus einem Blutklumpen geschaffen hat (...)",

und fährt, da das dritte Stadium hier nicht erwähnt ist, mit einer Passage aus Vers 14 der 23. Sure fort:

"(...) hierauf machten wir diesen zu einem Fleischklumpen und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten den Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues (w. anderes) Geschöpf entstehen. (...)."<sup>688</sup>

As-Surramarrī stellt K:40:67 dem Vers 14 der 23. Sure voran, anstatt - wie andere Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" - letzteren im ganzen zu zitieren, zumal hier die drei Entwicklungsstadien vollständig genannt sind. Dies läßt sich damit erklären, daß as-Surramarrī in diesem Abschnitt nicht nur die koranische Sicht zur Embryogenese, sondern auch zur postnatalen Entwicklung des Menschen bis zum Greisenalter darstellt - eine Thematik, die nur in K:40:67 angesprochen wird. Daher greift er diesen Vers im Anschluß an K:23:14 nochmals auf und führt hierzu zusätzlich Vers 5 der 22. Sure und Vers 54 der 30. Sure an.<sup>689</sup>

---

<sup>688</sup> As-Surramarrī I, fol. 8<sup>b</sup>16-18.

<sup>689</sup> Siehe ebd. fol. 8<sup>b</sup>18-20: K:40:67: "(...) Hierauf läßt er euch als Kind (aus dem Mutterleib) herauskommen. Hierauf sollt ihr (heranwachsen und) mannbar werden. Hierauf sollt ihr ein hohes Alter erreichen (w. Greise sein)(...)"; K:22:5: (...) Und der eine von euch wird (frühzeitig) abberufen, ein anderer erreicht das erbärmlichste (Greisen)alter (w. wird in das erbärmlichste Alter gebracht), so daß er, nachdem er (vorher) Wissen gehabt hat, nichts (mehr) weiß (...)."; K:30:54: "(Gott ist es, der) euch geschaffen hat (indem ihr) aus (einem Zustand von) Schwäche (zur Welt kamet) (d. h. als hilflose kleine Kinder). Hierauf ließ er nach (einem Zustand von) Schwäche (im Kindesalter einen Zustand von) Kraft eintreten (indem ihr erwachsen und selbständig wurdet). Hierauf ließ er nach (einem Zustand von) Kraft (d. h. nach der Periode der voll entwickelten Lebenskraft der Erwachsenen) (einen Zustand von) Schwäche (des Alters) und der Greisenhaftigkeit eintreten. Er schafft, was er will (...)."

Anschließend stellt as-Surramarrī heraus, daß die Erschaffung des Menschen mit dem Zeugungsakt beginnt, bei dem der Samen des Mannes und der der Frau in die Gebärmutter ausgestoßen werden. Wenn der Samen, bzw. das Gemisch daraus, im Fruchthalter bleibt, wird er geformt, wobei die Art und Weise der Gestaltung einzig und allein nach dem Wunsch Gottes vor sich geht, heißt es doch beispielsweise in Vers 6 der 3. Sure:

"Er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet, wie er will."<sup>690</sup>

As-Surramarrī vertritt die Auffassung, daß Gott der Leibesfrucht nach Ablauf von insgesamt drei 40-Tagesperioden, in denen sich das Samengemisch von Mann und Frau zunächst zum Blutklumpen und schließlich zum Fleischklumpen umwandelt, Form verleiht.<sup>691</sup> Als Beleg hierfür hat er zwei - auf den ersten Blick allerdings widersprüchlich erscheinende - Aussagen des Propheten zur Hand.<sup>692</sup> Eine davon (im folgenden: A), von der as-Surramarrī nur den ersten Teil zitiert, ist nach ʿAbd Allāh Ibn Masʿūd im *Ṣaḥīḥ* von Muslim überliefert:

"Uns berichtete der Gesandte Gottes - Gott segne ihn und behalte ihn wohl -, und er ist der Wahrhaftige und Glaubwürdige: Wenn einer von euch geschaffen wird, dann wird er im Bauch seiner Mutter 40 Tage lang zusammengebracht. Dann ist er <dort><sup>693</sup> ebensolange ein Blutklumpen. Dann ist er <dort><sup>694</sup> ebensolange ein Fleischklumpen. Dann wird der Engel geschickt und der haucht ihm den Lebensodem (*rūḥ*) ein. Und ihm wird befohlen, vier Worte <aufzuschreiben><sup>695</sup>: Seinen Lebensunterhalt, seinen Todetermin, sein Handeln, und (ob er) 'verdammte' (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) (sein soll)."<sup>696</sup>

---

<sup>690</sup> As-Surramarrī I, fol. 8<sup>b</sup>20-23. Weitere Belege siehe ebd. 8<sup>b</sup>23-9<sup>a</sup>1.

<sup>691</sup> Siehe ebd. fol. 9<sup>a</sup>6-9.

<sup>692</sup> Die beiden Überlieferungen werden im folgenden umgestellt, um as-Surramarrīs Argumentation verständlicher zu machen.

<sup>693</sup> Fehlt bei as-Surramarrī I, fol. 9<sup>a</sup>14.

<sup>694</sup> Fehlt ebd.

<sup>695</sup> Fehlt ebd. fol. 9<sup>a</sup>15.

<sup>696</sup> Ebd. fol. 9<sup>a</sup>13-15 = Muslim: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 1, S. 2036,4-9, vollständige Version bis Z. 12. Zu den Varianten siehe S. 184, Anm. 661.



Gott gestaltet demnach die Leibesfrucht nach Beendigung des Fleischstadiums, zu der Zeit, wo er ihr den Lebensodem eingeben und ihr Schicksal festschreiben läßt. Ob diese beiden nach 120 Tagen stattfindenden Ereignisse, die Beseelung und die Prädestination, tatsächlich in umgekehrter Reihenfolge zu lesen sind, wie Ibn Qayyim in der *Tuhfa* argumentiert, erörtert as-Surramarrī nicht. Aus der zweiten von ihm herangezogenen Überlieferung geht jedoch hervor, daß die Prädestination mit der Gestaltung des Embryos in engem Zusammenhang steht. Dieser Prophetenausspruch (im folgenden: B), der ebenfalls nach Ibn Mas'ūd überliefert ist, besagt:

"Wenn der Tropfen in die Gebärmutter fällt, schickt Gott einen Engel, und der fragt (wö. sagt): "(Soll er) erschaffen oder nicht erschaffen (werden)?" Und sagt er: "(Er soll) nicht erschaffen (werden)", dann gibt die Gebärmutter ihn (d. h. den Tropfen) als Blut ab. Und sagt er: "(Er soll) erschaffen (werden)", dann sagt er (d. h. der Engel): Oh Herr, und was ist die Eigenschaft des Tropfens? (Soll er) männlich oder weiblich (sein)? Was soll sein Lebensunterhalt, was sein Todetermin sein? (Soll er) 'verdamm't' (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) sein? Und wird ihm gesagt: Eile zu der Urschrift (in der alles, was in der Welt existiert und geschieht, verzeichnet ist<sup>697</sup>) (*umm al-kitāb*) und schreibe daraus die Eigenschaft dieses Tropfens ab! Und der Engel eilt (dorthin) und schreibt (sie) ab. Er hört nicht auf, bis er die letzte seiner Eigenschaften erwähnt hat.<sup>698</sup>

Dieser Tradition B zufolge entscheidet Gott nicht erst nach dem Fleischstadium über das Schicksal der Leibesfrucht, sondern bereits im Tropfenstadium. Wieviel Zeit bis dahin vergangen sein soll, wird hier allerdings nicht erwähnt. Auch as-Surramarrī äußert sich hierzu nicht. Aus seiner Vorbemerkung zu A und B geht jedoch hervor, daß nach jeweils 40 Tagen eine neue Entwicklungsstufe einsetzt. Davon ausgehend darf angenommen werden, daß der 40-Tagesabschnitt auch für B gelten soll, ja daß die Schicksalsbestimmung hier nach den ersten 40 Tagen, d. h. nach Beendigung des Tropfenstadiums stattfinden soll. Stützen läßt sich diese Vermutung damit, daß entsprechende Traditionen im Hadith existieren, die as-Surramarrī mit Sicherheit kannte. Darüber hinaus führt beispielsweise sein Lehrer, Ibn Qayyim, in der *Tuhfa* solche Traditionen an, wenn er das Eintreten der Prädestination sowie die damit zusammenhängende Gestaltung des Embryos

---

<sup>697</sup> Siehe Parets Übersetzung des Begriffs in K:43:4.

<sup>698</sup> As-Surramarrī I, fol. 9<sup>a</sup>9-12. Nicht in den einschlägigen Traditionssammlungen belegt.

diskutiert. Im Gegensatz zu Ibn Qayyim unternimmt as-Surramarrī aber keinen Versuch, die widersprüchlichen Aussagen des Propheten über den Zeitpunkt der Prädestination zu harmonisieren. Auch gibt er nicht an, ob er zwischen diesem unterschiedlich datierten Ereignis und der Gestaltung des Embryos eine ähnliche Verbindung sieht wie Ibn Qayyim, der die Prädestination nach dem ersten 40-Tagesabschnitt als Beginn des Formierungsvorgangs, den späteren Termin indessen als definitiven Abschluß der Gestaltung des Embryos interpretiert.

As-Surramarrī führt vielmehr das Hadith B in Ergänzung zu A an, da hier ein Aspekt der Prädestination genannt ist, der in A fehlt: die Geschlechtsbestimmung. Aus medizinischer Sicht wird gerade die Identifizierbarkeit des Geschlechts als wichtiges Indiz für den Abschluß der Gliederung gewertet. Aus diesem Grund könnte as-Surramarrī, dem daran gelegen ist, die religiösen und die medizinischen Ansichten über die Gestaltung des Embryos miteinander in Einklang zu bringen, die beiden Überlieferungen, die auf den ersten Blick wenig gemein haben, nebeneinander gestellt haben. Jedenfalls lassen sie sich zusammen in dem Sinn deuten, daß das Geschlecht des Embryos mit der Gliederung definitiv feststeht, wie dies in ähnlicher Weise die Mediziner postulieren.

An anderer Stelle vertritt er die Meinung, die nach Ibn Mas'ūd überlieferte Aussage des Propheten über die in 40-Tagesperioden ablaufende Embryogenese stünde dem nahe, was die Mediziner über die Dauer der Entwicklungsstadien sagten.<sup>699</sup> Allerdings bleibt as-Surramarrī in seiner Darstellung derart vage, daß nur aus dem Kontext erschlossen werden kann, worin er Parallelen gesehen haben könnte. Fest steht, daß er mit Hilfe des Ibn Mas'ūd-Hadith A die religiöse Ansicht zu stützen vermag, nach der der Embryo nach insgesamt 120 Tagen gegliedert ist. Die Zeiteinheit von 40 Tagen spielt dabei in der Entwicklung der Frucht bis zur Gestaltung die entscheidende Rolle. Dieser religiöse Richtwert von 40 Tagen entspricht in etwa auch der geschlechtsspezifischen Gliederungsdauer von 30 und 42 Tagen bei männlichen bzw. weiblichen Embryonen - Werte, die as-Surramarrī in Anlehnung an die griechische Fassung der hippokratischen Schrift *De natura pueri* andernorts referiert.<sup>700</sup> Die Zeiteinheit von 40 Tagen läßt sich

---

<sup>699</sup> Siehe ebd. fol. 9<sup>b</sup>12-13.

<sup>700</sup> Siehe C.3.4.

gleichfalls aus dem Entwicklungsschema erschließen, das as-Surramarrī nach der hippokratischen Schrift *De alimento* / *K. al-Ġidā'* darstellt. Dort nennt er im Zusammenhang mit den drei Hauptphasen der Embryogenese Artikulationszeiträume von 35, 45 und 50 Tagen für die drei als lebensfähig geltenden Entwicklungstypen.<sup>701</sup> Faßt man die den beiden hippokratischen Schriften entlehnten Werte zusammen, so gliedert sich der Embryo zwischen 30 und 50 Tagen, d. h. in durchschnittlich 40 Tagen, also in der Zeitspanne, die für die Embryogenese aus religiöser Sicht maßgeblich ist. Die 40-Tagesperiode ist demnach als allgemeingültige Maßeinheit zur Bestimmung der Gliederungszeit zu verstehen. Daß as-Surramarrī die Gestaltung des Embryos wesentlich später ansetzt als die Mediziner, ja daß die Prophetenüberlieferung mit den Aussagen der Ärzte streng genommen gar nicht in Einklang steht, ignoriert er.

Aus einer anderen Stelle geht ferner hervor, daß as-Surramarrī keine Schwierigkeiten hat, einen Gliederungszeitraum zu akzeptieren, dem nicht einmal die Zahl 40 zugrunde liegt, hält er doch die Gestaltung eines Embryos in wenigstens 6 Tagen für möglich. Hierfür beruft er sich auf Hippokrates, dessen Lehrmeinung er andernorts aus dem *Firdaws* von at-Ṭabarī zitiert hat:

"Ich sah eine Frau, die nach sechs Tagen etwas abortierte, das einem gepellten Ei ähnelte und von einer Hülle umgeben war, ebenso wie die beiden Adern des Eies; und ich fand im Inneren davon eine dicke, rundliche, rote Flüssigkeit und in deren Mitte eine dünne Ader, die einer Nabelschnur glich."<sup>702</sup>

At-Ṭabarī bzw. as-Surramarrī referiert hier stark verkürzt eine Passage aus *De natura pueri*<sup>703</sup>, wo der Hippokratiker zwar eine angeblich 6 Tage alte Abortivfrucht einer Hetäre beschreibt, von einer Gliederung des Embryos aber nicht spricht.<sup>704</sup> Aus dem Textzusammenhang bei at-Ṭabarī bzw. as-Surramarrī geht

---

<sup>701</sup> Siehe C.3.3.

<sup>702</sup> Ebd. fol. 9<sup>b</sup>9-12. Siehe hierzu den nicht ganz vollständigen Text in der arabischen Ausgabe zu at-Ṭabarī: *Firdaws* II.1.2: S. 33,13-16 (Siddiqi). Auf einer vollständigeren Textvorlage basiert hingegen Siggels deutsche Übersetzung in: *Die propädeutischen Kapitel*, S. 398,3-7. An diese lehnt sich oben gegebene Übertragung an; vgl. S. 232,2-7 (Übs. Siggel: *Gynäkologie*).

<sup>703</sup> Laut Weisser: *Zeugung*, S. 196, hatte at-Ṭabarī "offenbar eine originalgetreuere (griechische oder syrische?) Version vor sich" als beispielsweise al-Baladī.

<sup>704</sup> Siehe C.3.5.1.a.

jedoch hervor, daß die Passage als Beleg dafür verwendet wird, daß die Hippokratiker neben den anderen Angaben zur geschlechts- und zur typspezifischen Gliederungsdauer auch einen Zeitraum von nur 6 Tagen in Betracht ziehen.

Festzuhalten bleibt, daß as-Surramarrī als Untergrenze 6 Tage und als Obergrenze 120 Tage für die Gliederungsdauer akzeptiert, was er im einen Fall mit der Lehrmeinung des Hippokrates und im anderen mit den Worten des Propheten belegt, zweier traditioneller Autoritäten, denen er sich verpflichtet sieht. Das Vorkommen so großer Schwankungen begründet er aber letztlich damit, daß alles in Gottes Hand liege, da nur er Wissen über die Vorgänge im Mutterleib besitze, so auch darüber, ob der Mensch in mehr als 6 oder in weniger als 120 Tagen gestaltet werde, doch könne der Mensch gewiß sein, daß bei Gott alles Maß und Ziel habe.<sup>705</sup>

### c) ad-Dahabī

Ad-Dahabī wählt als Ausgangspunkt für die Frage, welche Phasen der Embryo im Mutterleib durchmacht, die Verse 12 bis 14 der 23. Sure.<sup>706</sup> Zunächst liefert er verschiedene Interpretationen von Prophetengefährten und Religionsgelehrten zu den beiden ersten Versen, die von der ursprünglichen Erschaffung des Menschen aus Lehm und danach aus Wasser, d. h. Samen, handeln. Von Interesse ist jedoch Vers 14, da hier von der pränatalen Entwicklung des Menschen im Mutterleib die Rede ist. Ad-Dahabī meint zur koranischen Aussage "Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Blutklumpen", es sei allgemeine Ansicht, daß 40 Tage zwischen diesen beiden Stadien liegen. Dies kann er mittels der von Ibn Mas'ūd tradierten Überlieferung des Propheten bestätigen, in welcher die drei in K:23:14 genannten Stadien Tropfen - Blutklumpen - Fleischklumpen näher definiert sind:

---

<sup>705</sup> Siehe as-Surramarrī I, fol. 9<sup>b</sup>21-22.

<sup>706</sup> Ad-Dahabī III, S. 181,11-20. Text siehe oben S. 183.

"Wenn einer von euch geschaffen wird (*inna aḥadakum ḥalquhū*), so wird er im Leibe seiner Mutter vierzig Tage lang [als Tropfen: *nutfa*<sup>707</sup>] zusammengebracht. Dann ist er <dort><sup>708</sup> ebensolange ein Blutklumpen. Dann ist er <dort><sup>709</sup> ebensolange ein Fleischklumpen. Dann schickt Gott den Engel<sup>710</sup>, und der haucht ihm den Lebensodem (*rūh*) ein. Und ihm (d. h. dem Engel) wird befohlen, vier Wörter aufzuschreiben: seinen Lebensunterhalt, seinen Todetermin, sein Tun und (ob er) 'verdamm't (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) (sein soll)."<sup>711</sup>

Hieraus geht hervor, daß 40 Tage verstreichen sollen, bis der Tropfen, d. h. der Samen, zum Blutklumpen wird. Zu dem Begriff "geschaffen", der in dem Hadith im Zusammenhang mit den ersten 40 Tagen genannt wird, in denen lediglich die Umwandlung des Samens zum Blutklumpen erfolgen soll, kann ad-Dahabī eine Parallele zu seinen medizinischen Quellen herstellen. Dort werde unter "Erschaffung" die vollständige Ausbildung der Körpergestalt verstanden, wie aus folgendem Zitat hervorgehe:

"Die Ärzte (*aṭibbā'*) stimmen darin überein, daß die Erschaffung des Embryos (*ḥalq al-ḡanīn*) im Mutterleib etwa 40 Tage lang dauert."<sup>712</sup>

Die unter den Medizinern allgemein anerkannte Annahme geschlechtsspezifischer Unterschiede in der Entwicklungsgeschwindigkeit berücksichtigend, fügt ad-Dahabī hinzu:

"Währenddessen differenzieren sich (*tatamayyizu*<sup>713</sup>) die Körperteile des Männlichen durch die Wärme seiner Konstitution, aber nicht (*dūna*) die des Weiblichen."<sup>714</sup>

Ein männlicher Embryo nimmt also bereits im Verlauf von 40 Tagen Gestalt an,

---

<sup>707</sup> Ergänzt ebd. S. 182,7.

<sup>708</sup> Fehlt ebd. S. 182,8.

<sup>709</sup> Fehlt ebd. S. 182,9.

<sup>710</sup> Bei Muslim: *Ṣaḥīḥ*, S. 2036,8, heißt es stattdessen: "Dann wird der Engel geschickt".

<sup>711</sup> Ad-Dahabī III. S. 182,2-14 = Muslim: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 1, S. 2036,4-9, vollständig bis Z. 12. Zu den Varianten siehe S. 184, Anm. 661.

<sup>712</sup> Ad-Dahabī III, S. 182,14-16.

<sup>713</sup> Schreib- bzw. Druckfehler ebd. S. 182,17: *tanmū*.

<sup>714</sup> Ebd. S. 182,17-18.

weil er bzw. der Samen, aus dem er gebildet wird, ein warmes Temperament hat. Ein weiblicher Embryo gliedert sich hingegen erst später, weil sein Temperament ein geringeres Maß an Wärme besitzt. Daß auch Mediziner den Zeitraum von 40 Tagen als Richtwert für die Gliederung von Embryonen im allgemeinen sowie im Zusammenhang mit der geschlechtsspezifischen Entwicklungsdifferenz zwischen männlichen und weiblichen Früchten im besonderen nennen, ist beispielsweise in Ḥunayn Ibn Ishāq's arabischer Bearbeitung *K. al-Mawlūdīn*<sup>715</sup> zur hippokratischen Schrift *De octimestri partu* belegt ebenso wie für al-Baladī im *Tadbīr*<sup>716</sup> und für Ibn Sīnā im *Qānūn*.<sup>717</sup> Ad-Dahabī konnte demnach Anhaltspunkte für eine Parallele zu seiner religiösen Quelle in medizinischen Werken finden.

Während die arabischen Mediziner üblicherweise in Anlehnung an die Hippokratiker konkrete Angaben zur frühestmöglichen Gliederungsperiode bei männlichen und bei weiblichen Embryonen machen, äußert sich ad-Dahabī hierzu nicht.

Zum Hadith des Ibn Mas'ūd zurückkehrend, hebt ad-Dahabī hervor, daß die zweite und dritte Phase, das Blutklumpen- und das Fleischklumpenstadium, ebenfalls jeweils eine Zeitspanne von 40 Tagen in Anspruch nehmen. Nach Ablauf der dritten Periode, d. h. nach insgesamt 120 Tagen, beginne sich der Embryo zu bewegen, was durch die Worte des Propheten "Und er haucht ihm den Lebensodem ein" angedeutet werde. Dem fügt ad-Dahabī hinzu, die Gelehrten stimmten darin überein, daß die Beseelung erst nach vier Monaten, d. h. nach 120 Tagen, stattfinde. Ad-Dahabī erweckt hier den Eindruck, es gebe in dieser Frage einen Konsens<sup>718</sup>, doch ist der Zeitpunkt der Beseelung des Embryos unter den Religionsgelehrten durchaus umstritten, weil sich hierzu widersprüch-

---

<sup>715</sup> Siehe hierzu Ḥunayn Ibn Ishāq: *K. al-Mawlūdīn*, S. 51,20-53,9.

<sup>716</sup> Siehe al-Baladī: *Tadbīr* I.10: S. 96,6-10 = S. 35,15-27 (Übs. Weisser), hier im Zusammenhang mit der Frage, in welcher Zeit die Abortgefahr besonders groß ist und wie sich die werdende Mutter durch ein bestimmtes Regimen davor schützen kann.

<sup>717</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,26-28.

<sup>718</sup> So z. B. auch Musallam, B. F.: *Birth Control and Middle Eastern History: Evidence and Hypotheses*. In: Udovitch, A. L. (Hrsg.): *The Islamic Middle East, 700 - 1900: Studies in Economic and Social History* (= Princeton Studies on the Near East), Princeton, N. J. 1981, S. 429-469, S. 467, Anm. 78.; ders.: *Sex*, S. 40, 54, 56-57; ders.: *The Human Embryo*, S. 38-39, vgl. S. 42.

liche Aussagen im Hadith finden.<sup>719</sup> Jedenfalls setzt ad-Dahabī die nach 120 Tagen stattfindende Beseelung mit dem in den medizinischen Texten erwähnten Phänomen der Kindsbewegung gleich, ohne zu erläutern, welcher Zusammenhang zwischen diesen beiden Ereignissen bestehen soll. Dieser läßt sich jedoch so erklären, daß die Leibesfrucht durch den Lebensodem, der ihm eingehaucht wird und durch den er zum Menschen wird, die Fähigkeit erhält, sich zu bewegen.

Anschließend heißt es bei ad-Dahabī, daß der Embryo zunächst die vier Frühstadien Samen - Blut - Fleisch - Gliederung durchläuft und sich dann zu bewegen beginnt<sup>720</sup> - eine Aussage, die offenkundig den Medizinern entlehnt ist. Zur Dauer der einzelnen Stadien und zum Zeitpunkt, an dem die Kindsbewegung einsetzt, macht ad-Dahabī in seinem Text allerdings überhaupt keine Angaben. Die Vermutung liegt nahe, daß er darauf verzichtet, weil diese sich nicht mit den aus den religiösen Quellen gewonnenen Angaben vereinbaren lassen. Demgegenüber läßt er an späterer Stelle, an der er einen kurzen medizinischen Überblick über die Entwicklungsprozesse bis zur Geburt gibt, einzelne Aspekte aus seinen religiösen Quellen einfließen, die diese ergänzen sollen oder die eine gewisse Ähnlichkeit zu den medizinischen Aussagen erkennen lassen, was insbesondere für die Abfolge der ersten drei Stadien Samen - Blutklumpen - Fleischklumpen gilt.<sup>721</sup>

Alles in allem geht es ihm bei der Frage, in welchen Zeiträumen sich der Embryo entwickelt, vornehmlich darum, aufzuzeigen, daß der Zeitraum von 40 Tagen nicht nur aus religiöser, sondern auch aus medizinischer Sicht für die Embryonalentwicklung bedeutsam ist. Daher ist für ihn auch nicht von Interesse, daß zwischen der in medizinischen Quellen postulierten Gliederungsdauer von rund 40 Tagen und seiner Interpretation zum Ibn Mas'ūd-Hadith, wonach die ersten 40 Tage lediglich den Zeitraum meinen, in der Samen zum Blutklumpen wird, sachlich keine Übereinstimmung besteht. Eine ähnliche Diskrepanz besteht auch

---

<sup>719</sup> Siehe hierzu z. B. Ibn Qayyim: *Tuhfa*, insbesondere S. 220-224. Vgl. Motzki, H.: *Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters*. In: Martin, J. u. Nitschke, A. (Hrsgg.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit* (= Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bd. 4: Kindheit Jugend Familie II), Freiburg, München 1986, S. 391-441, S. 409.

<sup>720</sup> Siehe ad-Dahabī III, S. 182,27-30.

<sup>721</sup> Siehe ebd. S. 192,30-193,39.

in Bezug auf den Zeitpunkt der ersten Kindsbewegung, den er mit der im Ibn Mas'ūd-Hadith genannten Beseelung nach 120 Tagen in Zusammenhang bringt und somit später ansetzt als die Ärzte, die, Hippokrates folgend, Werte von 70 bis 100 Tagen veranschlagen.

#### d) al-Azraq

Al-Azraq führt zur Frage, in welchen Phasen sich der Embryo in der ersten Zeit entwickelt, zunächst zwei Überlieferungen des Propheten an. Die erste ist nach Anas Ibn Mālik (st. um 91-93/709-711)<sup>722</sup> bei al-Buḥārī tradiert:

"Gott, der Erhabene, beauftragt einen Engel mit der (Fürsorge für die) Gebärmutter. Und er (d. h. der Engel) sagt: 'Oh Herr, ein Tropfen! Oh Herr, ein Blutklumpen! Oh Herr ein Fleischklumpen!' Und wenn Gott, der Erhabene, ihn erschaffen will, fragt (wö. sagt) er (d. h. der Engel): 'Oh Herr! (Soll er) männlich oder weiblich, 'verdammt' (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) sein? Und was (soll) der Lebensunterhalt und was der Todetermin (sein)?' <Und so wird es aufgeschrieben><sup>723</sup>."<sup>724</sup>

Der Engel, der die Entwicklung des Embryos von Anfang an begleitet, berichtet dem Schöpfer jeweils, wenn eine neue Entwicklungsstufe beginnt, und fragt ihn dann, welches Schicksal er für die Leibesfrucht vorgesehen hat. Nähere Angaben über die Dauer der einzelnen Stadien der Embryonalentwicklung finden sich im Hadith von Ibn Mas'ūd, das al-Azraq im direkten Anschluß aus dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī zitiert:

"Es berichtet uns der Gesandte Gottes, und er ist der Wahrhaftige und Glaubwürdige. Wenn einer von euch 'geschaffen wird', so wird er im Leibe seiner Mutter vierzig Tage lang [als Tropfen: *nutfā*<sup>725</sup>] 'zusammen-

---

<sup>722</sup> Zur Person siehe *EP*, s. v. "Anas b. Mālik", Bd. 1, c. 482a (A. J. Wensick-J. Robson).

<sup>723</sup> Nicht bei al-Azraq IV, S. 143,37.

<sup>724</sup> Ebd. S. 143,35-37 = al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 2, K. *al-Anbiyā'* 1, S. 333,3-5. Vgl. die Varianten ebd. Bd. 4, K. *al-Qadar* 1, S. 251,10-14; Bd. 1, K. *al-Hayd* 17, S. 77,12-16; Muslim: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 5, S. 2038,12-16; Ibn Ḥanbal: *Musnad*, Bd. 3, S. 116,29-117,1, ebd. Bd. 3, S. 148,2-5.

<sup>725</sup> Ergänzt bei al-Azraq IV, S. 144,1.



gebracht' (*yuğma<sup>u</sup> ḥalquhū*). Dann ist er ebensolange ein Blutklumpen. Dann ist er ebensolange ein Fleischklumpen. Dann schickt Gott <zu ihm<sup>726</sup>> einen Engel mit vier Wörtern. Und er schreibt auf sein Handeln, seinen Todetermin, seinen Lebensunterhalt und (ob er) 'verdammte' oder 'selig' (sein soll). Dann wird ihm der Lebensodem eingehaucht."<sup>727</sup>

Für die Interpretation dieser Überlieferung beruft sich al-Azraq auf den Traditionarier al-Ḥaṭṭābī, der die Formulierung *yuğma<sup>u</sup> ḥalquhū* folgendermaßen auslegt:

"Wenn der Tropfen (*nutfā*) in die Gebärmutter fällt, und Gott aus ihm, der unter jedem Fingernagel und Haar entsteht, im Mutterleib etwas erschaffen will, dann bleibt er 40 Tage lang ein Samen (*maniy*). Dann bleibt er ebensolange ein Blutklumpen, dann bleibt er ebensolange ein Fleischklumpen."<sup>728</sup>

Vom Willen Gottes hängt es demnach ab, ob aus dem Samen, der in der Gebärmutter eintrifft, neues Leben entsteht. Das in *yuğma<sup>u</sup> ḥalquhū* anklingende Zusammenbringen bzw. Vermischen des Samens von Mann und Frau, das ja als eigentliche Voraussetzung für die Entstehung eines Menschen gilt, berücksichtigt al-Ḥaṭṭābī hier nicht. Im Vordergrund seiner Interpretation steht vielmehr, daß Gott den Menschen in mehreren Phasen erschafft, wobei er den Samen im Abstand von jeweils 40 Tagen zunächst zum Blutklumpen und dann zum Fleischklumpen werden läßt.

Wie aus dem Ibn Mas<sup>ūd</sup>-Hadith zudem zu ersehen, findet nach Abschluß der dritten Phase, d. h. nach 120 Tagen, die Schicksalsfestlegung und die Beseelung statt. Daß die Geschlechtsbestimmung, die hier nicht erwähnt ist, ebenfalls Teil der Prädestination ist, geht aus dem Hadith von Anas Ibn Mālik hervor, das das Ibn Mas<sup>ūd</sup>-Hadith in diesem Punkt ergänzt. Die beiden Hadithe zusammengekommen sind demnach so zu deuten, daß nach Ablauf von 120 Tagen das Geschlecht des Kindes festgelegt wird. Im Gegensatz zu Ibn Qayyim und as-Surramarrī sagt al-Azraq nicht ausdrücklich, ob er die beiden Hadithe auch in dem Sinne verstanden wissen will, daß der Embryo mit der Festlegung seines

---

<sup>726</sup> Fehlt ebd.

<sup>727</sup> Al-Azraq gibt nur den Anfang des Hadith wieder: IV, S. 143,37-144,2 = al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 2, K. *al-Anbiyā'* 1, S. 332,16-20, vollständig bis S. 333,3. Zu den Varianten siehe S. 184, Anm. 661.

<sup>728</sup> Al-Azraq III, S. 144,3-5.

Geschlechts nach 120 Tagen gestaltet ist. Al-Azraq vertritt jedoch ebenfalls diese Position, was sich aus folgender Passage, die auf den ersten Blick keinen direkten Bezug zu den beiden zuvor genannten Überlieferungen zu haben scheint, erschließen läßt. Dort heißt es:

"In diesen vier Monaten wird das Blut der Schwangeren (*dam al-ḥāmil*) zurückgehalten. Ein Drittel davon dient dem Kind als Nahrung, weil der Embryo vom Menstrualblut (*dam al-ḥayḍ*) ernährt wird; ein Drittel wandert hoch zu den Brüsten<sup>729</sup> und wird zu Milch und ein Drittel wird zu Wochenfluß."<sup>730</sup>

Zunächst ist zu konstatieren, daß auch Ibn Sīnā im *Qānūn* die Katamenien während der Schwangerschaft in diese drei Portionen aufteilt. Er liefert hier eine Erklärung für den Verbleib der Menstruation in der Schwangerschaft, gibt aber in diesem Zusammenhang keine Zeit an.<sup>731</sup> Al-Azraq, der diese Information dem *Qānūn* entnimmt, ergänzt sie, indem er für die Zurückhaltung von überschüssigem Katamenienblut die ersten vier Monate der Schwangerschaft ansetzt - eine Zeitangabe, die nirgendwo im medizinischen Schrifttum zu finden ist. Al-Azraq entlehnt sie indessen dem Hadith des Ibn Mas'ūd, und zwar aus folgendem Grund: Nach medizinischer Vorstellung werden die postpartalen Lochien aus überschüssigem Katamenienblut gebildet, das der Embryo in der ersten Zeit bis zu seiner vollständigen Gliederung, in der er nur eine geringe Menge an Nahrung benötigt, nicht verwerten kann. Der Zeitraum, in dem sich Katamenienblut für die Lochien ansammelt, entspricht demnach genau der Dauer, die die Gliederung des Embryos in Anspruch nimmt - eine Hypothese, mit der erklärt wird, warum die Länge des Wochenflusses mit der geschlechtsspezifischen Dauer der Gliederung korrespondiere.<sup>732</sup>

Al-Azraq seinerseits veranschlagt vier Monate bzw. 120 Tage für die Zurückhaltung des Menstrualblutes in der Schwangerschaft, weil er in Anlehnung an seine religiösen Quellen davon ausgeht, daß der Embryo nach 120 Tagen gegliedert ist. Wenn auch verschlüsselt, liefert al-Azraq mit der von ihm

---

<sup>729</sup> Statt *ilā t-tadbīr* ist *ilā t-tadyayn* zu lesen.

<sup>730</sup> Al-Azraq IV, S. 144,5-6.

<sup>731</sup> Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 559,13-14; vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 330.

<sup>732</sup> Siehe C.3.4.

modifizierten Ansicht des Ibn Sīnā über den Verbleib der Menstruation in der Schwangerschaft einen Hinweis, wie die einander ergänzenden Überlieferungen des Ibn Mas'ūd und Anas Ibn Mālik zu deuten seien.

Anschließend kommt al-Azraq auf die pränatale Frühentwicklung des Embryos aus medizinischer Sicht zu sprechen:

"Und einer der Ärzte behauptete, der Samen (*maniy*) werde in ungefähr zwei Wochen zu einem Blutklumpen (*'alaqa*) und in rund drei Wochen zu einem Fleischklumpen (*mudġa*). Dann werde seine Gestaltung (*halquhū*) abgeschlossen."<sup>733</sup>

Zunächst ist festzuhalten, daß die im Zitat genannten Begriffe Samen - Blutklumpen - Fleischklumpen - Gestaltung für je eines der vier Entwicklungsstadien stehen. Als Fristen werden hier lediglich "Wochen" angegeben, die, wie der arabische Terminus *usbūc* / pl. *asābīf* erkennen läßt, einen Zeitraum von sieben (*sab'a*) Tagen meint. Der Zeitraum von rund 2 Wochen bezieht sich auf die Umwandlung des Samens zum Blutklumpen, die in den ersten beiden Phasen stattfindet. Für die Ausbildung des Fleischklumpens werden 3 Wochen angesetzt, die wohl *post coitum* berechnet sind. Zur Gesamtdauer der vollständigen Gestaltung wird keine Angabe gemacht.

Welcher Vorlage al-Azraq das Zitat entnommen haben könnte, läßt sich nicht nachweisen. Jedenfalls ist es in den arabischen Handbüchern zur Medizin nicht enthalten. Allerdings findet sich im *Tadbīr* von al-Baladī eine Stelle, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Zitat von al-Azraq aufweist. Dort wird gesagt, nach drei Wochen werde etwas fleischartiges sichtbar und gegen Ende der vierten Woche zeige sich der gesamte Körper gegliedert. Wie U. Weisser in *Zeugung* nachweist, referiert al-Baladī hier - wenn auch unvollständig und teilweise modifiziert - das auf 9-Tagesabschnitten (bzw. der 9tägigen Woche!) basierende Entwicklungsschema von Athenaios, das er aber Diokles zuschreibt, der von 7-Tagesperioden (bzw. der 7tägigen Woche) ausgeht.<sup>734</sup>

Al-Azraq bringt die medizinische Aussage zu den Fristen der embryonalen

---

<sup>733</sup> Al-Azraq IV, S. 144,8-9.

<sup>734</sup> Siehe hierzu Weisser: *Zeugung*, S. 210-212 und 345-346.

Frühentwicklung nicht mit den beiden zuvor genannten Prophetentraditionen in Verbindung. Möglicherweise enthält er sich eines Kommentars, weil zwischen den Zeitangaben der religiösen und der medizinischen Überlieferung ein unlösbarer Widerspruch besteht. Denn nach dem Ibn Mas'ūd-Hadith dauert es 40 Tage, bis der Samen zum Blutklumpen wird, während dieser Vorgang aus medizinischer Sicht nur rund 14 Tage in Anspruch nimmt. Nach dem Ibn Mas'ūd-Hadith verstreichen weitere 40 Tage, also insgesamt 80 Tage, bis das Fleischklumpen-Stadium einsetzt. Demgegenüber vergehen der medizinischen Quelle zufolge bis zur Ausbildung des Fleisches insgesamt nur etwa 21 Tage. Daß der Embryo aus religiöser Sicht nach 120 Tagen geformt ist, läßt sich aus dem Kontext erschließen; in der medizinischen Quelle wird der Zeitpunkt, an dem die Gliederung zum Abschluß kommt, offengelassen; stattdessen wird nur angedeutet, daß er nach dem Fleischstadium anzusetzen sei.

#### e) Ibn al-Ġawzī

Im Gegensatz zu den anderen Verfassern von Schriften über die "Medizin des Propheten" stellt Ibn al-Ġawzī erst die embryonale Frühentwicklung aus medizinischer Sicht dar und nennt dann Aussagen des Propheten, die mit dieser Thematik in Zusammenhang stehen.

In enger Anlehnung an seine medizinische Hauptquelle, den *Qānūn* von Ibn Sīnā, zeichnet Ibn al-Ġawzī zunächst die embryonale Frühentwicklung ohne Zeitangaben nach.<sup>735</sup> Da es in diesem Kapitel um die Länge der Stadien geht, lassen wir diese Ausführungen beiseite und konzentrieren uns auf Ibn Sīnās Entwicklungsschema, in welchem Vorstellungen von Athenaios und Galen sowie der pythagoreischen Tradition miteinander verschmolzen sind. Ibn al-Ġawzī übernimmt diese Darstellung nahezu wörtlich. Allerdings fehlen im Berliner Manuskript Ahlwardt 6285 wie auch im hier zum Vergleich herangezogenen Manuskript Ahlwardt 6286 einzelne Passagen. Ob schon Ibn al-Ġawzī selbst beim

---

<sup>735</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>3-8 (Ahlwardt 6285) = fol. 8<sup>a</sup>4-10 (Ahlwardt 6286); vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 557,15-558,9. Vgl. auch as-Surramarrī I, fol. 9<sup>a</sup>16-18 der eine wesentlich kürzere Version als Ibn al-Ġawzī liefert. Er stützt sich ebenfalls auf Ibn Sīnā: *Qānūn* III. 21.1.2: S. 557,15-23 und 558,12.

Kopieren seiner Quelle nachlässig vorgegangen ist, läßt sich nicht feststellen, da das Autograph nicht erhalten ist. Denkbar wäre auch, daß er die eine oder andere Passage ausgelassen hat, weil er sie als unwesentlich für seinen Text erachtete. Andere Stellen wiederum, die ähnlich lautende Zahlenangaben sowie Wiederholungen gleicher Verbformen enthalten, könnten beim Erstellen von Abschriften versehentlich übergangen worden sein.

Einleitend hebt Ibn Sīnā hervor, daß die folgenden Zeitangaben lediglich als Durchschnittswerte aufzufassen seien, weil mit individuellen Schwankungen zu rechnen sei, und weil geschlechtsspezifische Unterschiede in der Entwicklungsgeschwindigkeit bestünden. Daraus erklärten sich die von einander abweichenden Fristen, die in der Literatur hierzu zu finden seien.<sup>736</sup> Ibn al-Ġawzī übergeht diese Bemerkungen und paraphrasiert statt dessen eine Passage, die Ibn Sīnā kurz zuvor geliefert hatte. Sie besagt, daß sich in den ersten drei Phasen der Samen zum Blutklumpen und dieser dann zum Fleischklumpen umwandelt. Das vierte Stadium, die Gliederung, wird weder bei Ibn Sīnā noch bei Ibn al-Ġawzī als solche bezeichnet, doch geht jeweils aus dem Kontext hervor, daß dieses Stadium mit der Ausbildung der Extremitäten beendet ist.<sup>737</sup> Anschließend setzt Ibn al-Ġawzī mit seinem Referat des eigentlichen Zahlenschemas der Entwicklung nach Ibn Sīnā ein: In 6 bis 7 Tagen *post coitum* hat der Samen eine schaumige Beschaffenheit. Linien und Punkte beginnen sich nach weiteren 3 Tagen bzw. nach insgesamt 9 Tagen herauszubilden. 6 Tage später bzw. nach insgesamt 15 Tagen füllt sich das schaumige Gemisch mit Blut und wird zu einem Blutklumpen. Bei Ibn al-Ġawzī nicht erwähnt ist, daß 12 Tage darauf das Flüssige zu Fleisch wird und daß schon fleischige Gebilde erkennbar sind.<sup>738</sup> Wieder im Einklang mit Ibn Sīnā heißt es bei Ibn al-Ġawzī, die drei Kardinalorgane sind bereits ganz klar unterscheidbar und sind auseinandergerückt. Zu dieser Zeit bildet sich auch das Rückenmark heraus. Nach weiteren

---

<sup>736</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,13-18; vgl. Weisser: *Zeugung*, S. 353, und dies.: *Das Werden des Kindes*, S. 153.

<sup>737</sup> Vgl. Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>8-10 (Ahlwardt 6285) = fol. 8<sup>a</sup>10-13 (Ahlwardt 6286) in Anlehnung an Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,9-13.

<sup>738</sup> Siehe Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,22. In diesem Fall liegt mit Sicherheit ein Auslassungsfehler vor, der sich aus der Wiederholung von ähnlichen Zeitangaben bzw. von gleichlautenden Verbformen erklären läßt.

9 Tagen differenzieren sich in Ansätzen erkennbar der Kopf und die Extremitäten vom Rumpf.

Ibn al-Ġawzī's Referat endet an dieser Stelle, und zwar in Übereinstimmung mit den eingangs beschriebenen vier Frühstadien.<sup>739</sup> Daher läßt Ibn al-Ġawzī die Angaben unberücksichtigt, die Ibn Sīnā noch zusätzlich macht: Nach 4 Tagen bzw. nach insgesamt 40 Tagen ist die äußere Gestalt klar sichtbar ausgebildet. Die errechnete Gliederungsdauer von 40 Tagen relativiert Ibn Sīnā jedoch anschließend und meint, die Unter- und die Obergrenze des Artikulationszeitraums sei bei 30 bzw. 45 Tagen anzusetzen.<sup>740</sup>

Stadium	Intervall	Entwicklung	Gesamtzeit p.c.
I.	6	Schaum	9
	3	Linien u. Punkte	
II.	6	Blut	15
III.	12	Fleisch Kardinalorgane	27
IV.	9	Extremitäten: teils erkennbar	36
	4	ausgeformt	40
	[5]		[45] max.

Ibn Sīnā hat in seiner Darstellung der Entwicklungsdaten verschiedene antike Zahlenschemata und Vorstellungen miteinander verwoben. Die Grundlage seiner Hypothese bilden die pythagoreischen Intervallzahlen für die vier Frühphasen

<sup>739</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>10-15 (Ahlwardt 6285) = fol. 8<sup>a</sup>13-8<sup>b</sup>2 (Ahlwardt 6286); vgl. Ibn Sīnā: *Qānūn* III.21.1.2: S. 558,18-25.

<sup>740</sup> Siehe ebd. S. 558,25-26.

des Neunmonatskinds:  $6 + 9 + 12 + 18 = 45$ . In Ibn Sīnā's Schema sind alle diese Werte zumindest indirekt enthalten, wenn von der Maximaldauer von 45 Tagen ausgegangen wird. Einflüsse der Entwicklungslehre des Athenaios sind zu erkennen an den enneadischen Fristen von 9 Tagen und 27 Tagen ( $3 \times 9$ ), die Ibn Sīnā für das erste und dritte Stadium ansetzt. Ferner nimmt er für das vierte Stadium den enneadischen Zwischenwert von den 36 Tagen ( $4 \times 9$ ) an, und rechnet wie Athenaios weitere 4 Tage hinzu, was den Gliederungswert von 40 Tagen ergibt, den Athenaios seinerseits als Maximum betrachtete. Darüber hinaus berücksichtigt Ibn Sīnā die Vorstellung Galens, nach der sich die Kardinalorgane im dritten Stadium differenzierten.<sup>741</sup>

Ibn Sīnā nennt für alle in seinem Entwicklungsschema vorkommenden Fristen Abweichungen von etwa 1 bis 2 Tagen in jeder Richtung, worin ihm Ibn al-Ġawzī in seinem Referat zumindest teilweise folgt. Wegen der häufigen Wiederholung von ähnlichen Zahlenangaben wurde offenbar die eine oder andere Frist von Ibn al-Ġawzī selbst oder bei der Erstellung von Abschriften außer acht gelassen. Ibn Sīnā jedenfalls trägt durch die konsequente Nennung von zeitlichen Schwankungen seiner eingangs vertretenen Auffassung Rechnung, daß die Fristen lediglich annäherungsweise bestimmbar seien. Daß die Gliederungszeiten auch je nach Entwicklungstyp variieren sollen, wird deutlich aus der Darstellung der Hauptentwicklungsphasen, die Ibn Sīnā kurz darauf nach Hippokrates' *De alimento* liefert und die Ibn al-Ġawzī - wenn auch unvollständig - übernimmt.<sup>742</sup> Danach liegen die Artikulationsfristen beim Siebenmonatskind bei 35 Tagen, beim Achtmonatskind bei 40 Tagen und beim Neunmonatskind bei 45 Tagen. Das Zehnmonatskind läßt Ibn Sīnā möglicherweise außer acht, weil dessen Gliederungszeit nach *De alimento* 50 Tage beträgt und er diesen Termin mit seiner zuvor definierten Obergrenze von 45 Tagen nicht vereinbaren kann. Darüber hinaus kommt Ibn Sīnā auf die zu berücksichtigenden geschlechtsspezifischen Unterschiede in der Entwicklungsgeschwindigkeit zurück, indem er an zwei Stellen in Anlehnung an Hippokrates betont, daß es zweifelhaft sei, ob ein männlicher Embryo bereits in weniger als 30 Tagen und ein weiblicher in

---

<sup>741</sup> Siehe Weisser: *Zeugung*, S. 355; dies.: *Das Werden des Kindes*, S. 152-153.

<sup>742</sup> Siehe C.3.3.

weniger als 40 Tagen gegliedert sein könne - Aussagen, die Ibn al-Ġawzī wörtlich dem *Qānūn* entnimmt.<sup>743</sup>

Zur Embryonalentwicklung nach religiösen Quellen führt Ibn al-Ġawzī mehrere Überlieferungen an, deren Aussagen teilweise Ähnlichkeiten mit den von ihm referierten medizinischen Lehren aufweisen, teilweise aber auch von diesen abweichen. Die erste davon ist lediglich ein Ausschnitt aus dem berühmten Hadith von Ibn Masʿūd, hier entnommen aus den *Sunan* von Ibn Māġa:

"Und von unserem Propheten - gesegnet und wohlbehalten sei er - wird folgende Aussage überliefert: 'Wenn einer von euch geschaffen wird, wird er im Bauch seiner Mutter 40 Tage lang zusammengebracht. Dann ist er ebenso lange ein Blutklumpen, dann ist er ebenso lange ein Fleischklumpen.'<sup>744</sup>

Ibn al-Ġawzī meint hierzu, der Prophet habe offenbar die dominierenden Erscheinungsformen herausgestellt, die für die ersten Stadien des Menschen im Mutterleib charakteristisch seien. In den ersten 40 Tagen zeige der Embryo das Aussehen von Samen, in den zweiten das Aussehen eines Blutklumpens und in den dritten das Aussehen eines Fleischklumpens.<sup>745</sup> In der Abfolge der Stadien Samen - Blut - Fleisch besteht also zwischen der religiösen und der medizinischen Tradition Übereinstimmung, nicht aber in der Definierung ihrer Länge, worauf Ibn al-Ġawzī allerdings nicht eingeht. Indessen greift er die Frage auf, wann die Ausbildung der Gestalt des Embryos aus religiöser Sicht abgeschlossen ist. Hierfür zieht er nochmals die auf Ibn Masʿūd zurückgehende Überlieferung heran, die er nun im Ganzen nach dem *Ṣaḥīḥ* von Muslim wiedergibt. Nach der Beschreibung der drei jeweils in 40 Tagen ablaufenden Phasen heißt es:

"Dann wird zu ihm der Engel geschickt und haucht ihm den Lebensodem ein. Und ihm (d. h. dem Engel) wird befohlen, vier Wörter

---

<sup>743</sup> Siehe C.3.4.

<sup>744</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>23-24 = Ibn Māġa: *Sunan*, Bd. 1, *al-Muqaddima - Bāb fī l-qadar*, S. 29,2-6, vollständig bis Z. 10. Zu den Varianten siehe S. 184, Anm. 661.

<sup>745</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>24-26. Ibn al-Ġawzī verwendet in seiner Interpretation stillschweigend den Begriff 'Samen', der in diesem Hadith selbst nicht ausdrücklich genannt ist. Auf ihn deutet aber der Begriff 'Zusammenbringen', da er die Vereinigung der Samen von Mann und Frau meint.



<aufzuschreiben<sup>746</sup>>: Seinen Lebensunterhalt, seinen Todetermin, sein Handeln und (ob er) 'verdamm't' (wö. unglücklich) oder 'selig' (wö. glücklich) (sein wird)."

Mit Ausführungen über die Unausweichlichkeit des Schicksals endet das Ibn Mas'ūd-Hadith.<sup>747</sup>

Ibn al-Ġawzī führt diese Überlieferung als Beleg dafür an, daß der Embryo als vollständig gegliedert gilt, nachdem ihm der Engel im Auftrag Gottes den Lebensodem eingehaucht und sein Schicksal im Dies- und im Jenseits definitiv festgeschrieben hat - Ereignisse, die der Überlieferung zufolge 120 Tage nach der Empfängnis stattfinden. In welcher Reihenfolge die beiden Ereignisse auch immer zu lesen sind<sup>748</sup>, - für die Frage, wann der Embryo gestaltet ist, ist aus religiöser Sicht die Festlegung des Schicksals entscheidend.

Im Hadith von Ibn Mas'ūd wird ein Aspekt in diesem Zusammenhang nicht genannt: das Geschlecht des Kindes. Da dieser Gesichtspunkt aber für die Gliederung von Bedeutung ist, greift Ibn al-Ġawzī ergänzend auf eine Prophetenüberlieferung zurück, die nach Anas Ibn Mālik im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī tradiert ist. Dort wird zunächst erzählt, Gott beauftrage einen Engel mit der Fürsorge für die Gebärmutter, und dieser berichte dem Herrn jeweils, wenn eine neue Entwicklungsphase, für die hier keine Fristen angegeben sind, einsetze. Am Ende fragt der Engel seinen Herrn, ob das Kind männlich oder weiblich, ob es unglücklich oder glücklich sein, worin sein Lebensunterhalt bestehen und wann sein Todetermin sein soll, und schreibt die Beschlüsse Gottes nieder.<sup>749</sup> Die Geschlechtsbestimmung ist demnach Bestandteil der Prädestination. Daß sie auch Bestandteil der Gestaltung des Embryos ist, geht aus folgender Überlieferung hervor, die nach Ḥudayfa Ibn Asīd im *Ṣaḥīḥ* von Muslim tradiert ist:

---

<sup>746</sup> Fehlt in beiden Manuskripten der *Luḡat* von Ibn al-Ġawzī V, fol. 8<sup>a</sup>3 (Ahlwardt 6285) und fol. 8<sup>b</sup>21 (Ahlwardt 6286).

<sup>747</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 7<sup>b</sup>26-8<sup>b</sup>7 (Ahlwardt 6285) = fol. 8<sup>b</sup>17-9<sup>a</sup>4 (Ahlwardt 6286). Zu diesem Hadith und dessen Varianten S. 184, Anm. 661.

<sup>748</sup> Siehe oben Ibn Qayyim's Diskussion.

<sup>749</sup> Siehe Ibn al-Ġawzī V, fol. 8<sup>a</sup>7-11. Zu diesem Hadith und dessen Varianten siehe S. 200, Anm. 724.

"Wenn an dem Tropfen 42 Nächte vorüber gegangen sind, schickt Gott zu ihm (dem Tropfen) einen Engel. Und der gestaltet ihn, schafft dessen Gehör- und Gesichtssinn (*samʿ* und *basar*), dessen Haut, Fleisch und Knochen. Danach fragt (wö. sagt) er (d. h. der Engel): Oh Herr, (soll er) männlich oder weiblich (sein)? Und dein Herr legt, was er will, fest und der Engel schreibt (es) nieder. Und dann fragt (wö. sagt) er: Oh Herr, was (soll) sein Todetermin (sein)? Und dein Herr sagt, was er will, und der Engel schreibt (es) nieder. Dann fragt (wö. sagt) der Engel: (Was soll) sein Lebensunterhalt (sein)? Und dein Herr sagt, was er will, und der Engel schreibt (es) nieder. Dann tritt der Engel mit dem Blatt in der Hand (aus der Gebärmutter) heraus, ohne das, was (ihm aufzuschreiben) befohlen wurde, zu ergänzen oder zu kürzen."<sup>750</sup>

Demnach schafft Gott zunächst die geschlechtsunspezifischen Merkmale der Leibesfrucht und bestimmt dann ihr Geschlecht während der Schicksalsfestlegung. Allerdings soll die Prädestination hier bereits nach Ablauf des Tropfenstadiums stattfinden, während dieses Ereignis in den anderen beiden Überlieferungen von Ibn Masʿūd und Anas Ibn Mālik wesentlich später, nämlich nach Ablauf des Fleischstadiums, angesetzt wird. Dieser Widerspruch ist für Ibn al-Ġawzī jedoch nicht von Belang. Ihm geht es vielmehr darum, mit Hilfe dieser drei Hadithe seine Auffassung zu belegen, daß der Embryo nach Ablauf von 120 Tagen gestaltet ist. Als Ausgangspunkt dient das Hadith von Ibn Masʿūd, da hier genaue Angaben zur Dauer der drei Entwicklungsstadien und zum Zeitpunkt der Prädestination sowie der Beseelung gemacht werden. Das Hadith von Anas Ibn Mālik ergänzt den dort fehlenden Aspekt der Prädestination, die Geschlechtsbestimmung. Das Hadith von Ḥudayfa wiederum konkretisiert letzteres, da hier zum Ausdruck kommt, daß die Ausbildung der äußeren Gestalt des Embryos mit der Geschlechtsdetermination abgeschlossen ist. Hier läßt sich eine Parallele zur medizinischen Lehre ziehen, nach der zum Zeitpunkt der vollständigen Gliederung das Geschlecht des Kindes erkennbar ist - ein Bezug, den Ibn al-Ġawzī seinerseits nicht herstellt. Er bezieht auch keine Position zur auffallend großen Diskrepanz zwischen der Gliederungsdauer von 30 bis 45 Tagen, die in seiner medizinischen Quelle, dem *Qānūn* von Ibn Sīnā, als Unter- und Obergrenze genannt werden, und den 120 Tagen, die sich aus seinen religiösen Quellen ergeben.

---

<sup>750</sup> Ibn al-Ġawzī V, fol. 8<sup>a</sup>11-15 = Muslim: *Ṣaḥīḥ*, Bd. 4, K. *al-Qadar* 3, S. 2037,12-16.

#### 4. Ergebnisse

Anhand von Einzelfragen zur Zeugung und zur pränatalen Entwicklung des Menschen konnte gezeigt werden, daß die Verfasser von Schriften über die "Medizin des Propheten" gegenüber der profanen griechisch-arabischen Medizin prinzipiell aufgeschlossen und darum bemüht waren, Medizin und Religion miteinander zu vereinbaren. Sie nahmen säkulares Wissen in ihre religiösen Schriften auf, setzten aber bei der Gewichtung der medizinischen und der religiösen Materialien und beim Umgang mit diesen unterschiedliche Schwerpunkte, je nachdem, welche Intention sie mit ihrem Text verfolgten.

Von den hier herangezogenen Vertretern der "Medizin des Propheten" liefert Ibn al-Ġawzī in seinen *Luqat* die detailliertesten medizinischen Informationen zu Fragen der Zeugung und der pränatalen Entwicklung. Seine medizinische Hauptquelle ist der *Qānūn*, aus dem er grundsätzlich nur die reinen Sachaussagen übernimmt, während er die von Ibn Sīnā gelieferten Hintergrundinformationen und tiefergehenden Erörterungen ausspart. Der Vergleich mit Ibn Sīnās Darstellung der Zeugungsleistung der beiden Geschlechter und der Samenbildung hat gezeigt, daß Ibn al-Ġawzī darauf bedacht ist, keine Vorstellungen zu übernehmen, die mit der religiösen Prämisse von den zwei Samen kollidieren könnten. Daher übergeht Ibn al-Ġawzī einzelne Gedanken von Ibn Sīnā, die im Sinne einer Ein-Samen-Hypothese des Aristoteles und seiner arabischen Anhänger verstanden werden könnten. In allen anderen Fragen, die in der vorliegenden Arbeit behandelt wurden, hat Ibn al-Ġawzī keine Schwierigkeiten, Ibn Sīnā zu folgen. Dies gilt in besonderem Maße für dessen Schema zum zeitlichen Ablauf der ersten Stadien der Embryonalentwicklung, das Ibn al-Ġawzī fast vollständig übernimmt. Obwohl die anschließend angeführten Aussagen des Propheten Zeitangaben enthalten, die mit Ibn Sīnās Hypothese nicht harmonieren, steht einer Adaption offenbar deshalb nichts im Wege, weil die religiöse Grundannahme von der Abfolge der Stadien Same - Blut - Fleisch auch in Ibn Sīnās Konzept wiederkehrt. Ibn al-Ġawzī deutet in diesem Fall unmittelbar an, daß zwischen der religiösen und der medizinischen Tradition eine Übereinstimmung besteht. Ansonsten müssen solche Parallelen, wie etwa die Vorstellung, daß die Erkennbarkeit des Geschlechts der Leibesfrucht ein entscheidendes Kriterium für den Abschluß der Gliederung ist, aus dem Kontext

erschlossen werden. Denn Ibn al-Ġawzī zitiert - wenn überhaupt - Aussagen des Propheten nur im Anschluß an die medizinische Darstellung und überläßt es dem bzw. der in herauszufinden, was die medizinischen Ausführungen und die Hadithe verbindet. Aus der Anordnung der medizinischen und religiösen Materialien läßt sich der Schluß ziehen, daß es Ibn al-Ġawzī vornehmlich darum geht, Kenntnisse aus der säkularen Medizin mit religiösen Überlieferungen zu ergänzen, um zu zeigen, daß sich bestätigende Aussagen hierzu im Hadith finden, betont er doch in seiner Einleitung, die Rechtmäßigkeit der Medizin sei nicht nur in der Vernunft begründet, sondern auch in den religiösen Quellen, die zu medizinischen Fragen Auskunft geben.

Anders als Ibn al-Ġawzī legt ad-Dahabī in seiner Darstellung zu Fragen der Zeugung und der pränatalen Entwicklung den Schwerpunkt auf die Harmonisierung medizinischer Kenntnisse mit den Aussagen in Koran und Hadith. Wann immer möglich untermauert er erstere mit religiösen Quellen, etwa wenn er die Richtigkeit der pangenetischen Samenlehre der Hippokratiker belegen will. Oder er fügt einem religiösen Dogma, wie dem Kohabitationsverbot während der Menstruation, einen auf medizinischen Anschauungen gestützten Kommentar hinzu, und unterstreicht damit die Notwendigkeit, der religiösen Vorgabe zu folgen. Durch dieses Vorgehen stellt ad-Dahabī tatsächliche oder vermeintliche Parallelen zwischen den Erklärungen der säkularen Medizin und den religiösen Aussagen in den Vordergrund und zeigt, daß eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen ihnen besteht. Damit versichert er den Gläubigen, an die er seine Schrift richtet, daß keine der hier vermittelten profanmedizinischen Kenntnisse gegen religiöse Grundsätze verstoßen. Dies soll auch für Auffassungen aus der Medizin gelten, die ad-Dahabī ohne einen Beleg aus Koran und Hadith in seinen Text integriert. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem zeitlichen Ablauf der Embryonalentwicklung ist festzustellen, daß ad-Dahabīs Harmonisierungsstreben im Zweifelsfall den Ausschlag für seine Auswahl zwischen konkurrierenden Lehrmeinungen gibt. So wählt er von den verschiedenen, von den Medizinern angegebenen Fristen eine Dauer von 40 Tagen für die Formierung von männlichen Embryonen aus, weil dieser Wert aus religiöser Sicht in der Embryonalentwicklung bestimmend ist. Die Zeitangaben medizinischer Quellen zu den Hauptphasen und den ersten Stadien der Embryonalentwicklung sowie zur Gliederung männlicher und weiblicher Früchte, die alle anderen

Verfasser einschließlich Ibn al-Ġawzī referieren, läßt er hingegen wohl auch deshalb unberücksichtigt, weil er sie mit den religiösen Vorgaben nicht in Einklang bringen kann.

As-Surramarrī seinerseits sucht dem Anspruch gerecht zu werden, nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Ärzte für die "Medizin des Propheten" zu gewinnen, und trägt daher den Bedürfnissen dieser beiden potentiellen Leserkreise gleichermaßen Rechnung. Ähnlich wie bei Ibn al-Ġawzī nehmen die medizinischen Materialien in seiner Schrift breiten Raum ein. Anders als dieser bindet as-Surramarrī jedoch, sofern möglich, Koranzitate und Hadithe in seine Darstellung mit ein und kommt dabei auch auf rechtliche Fragen zu sprechen. Dies ist beispielsweise in seinen Ausführungen zur Schwangerschaftsdauer offenkundig, wo er einerseits medizinische Anschauungen über die Überlebensfähigkeit der vier Entwicklungstypen liefert und zusätzlich die religiös-rechtliche Sicht zur Mindest- und Höchstdauer einer Schwangerschaft behandelt. Wie ad-Dahabī ist as-Surramarrī darum bemüht, Lehrmeinungen der säkularen Medizin mit religiösen Vorstellungen zu harmonisieren. Dabei zeigt er sich durchaus kompromißbereit: Unter Berufung auf die nach Ibn Mas'ūd überlieferten Worte des Propheten setzt er das Maximum der Gliederungsdauer einer Leibesfrucht auf 120 Tage an, während er für das Minimum von 6 Tagen auf die Autorität des Hippokrates verweist und damit auch die zwischen diesen beiden Werten liegenden hippokratischen Artikulationszeiten von 30-50 Tagen akzeptiert. Hieran ist zu ersehen, daß as-Surramarrī zwischen der religiösen und der medizinischen Tradition einen Kompromiß sucht. An der Wertigkeit der beiden läßt as-Surramarrī allerdings keinen Zweifel, stellt er doch in der Einleitung die göttlich-prophetische Medizin ausdrücklich über die hippokratisch-galenische. Wie F. Rahman in Erwiderung auf C. J. Bürgel richtig feststellt, zweifelt as-Surramarrī damit nicht etwa die Autorität der Hippokratiker oder Galens grundsätzlich an. Er mißt nur den religiösen Quellen, Koran und Hadith, einen höheren Wert bei, weil diese im Gegensatz zu den Quellen der säkularen Medizin göttlich inspiriert sind - und spricht hiermit eine Auffassung deutlich aus, die auch andere muslimische Religionsgelehrte teilen.

Al-Azraq verknüpft in seiner Darstellung zu Fragen der Zeugung und der pränatalen Entwicklung des Menschen ebenfalls medizinische Kenntnisse mit religiösen Vorstellungen. Im Gegensatz zu anderen Verfassern greift er hierfür

jedoch vornehmlich auf Legenden und Anekdoten aus der religiösen Tradition zurück und gibt Koranzitate lediglich in Paraphrase, bisweilen im Gewand eines angeblichen Prophetenausspruchs, wieder. Auch in der Wahl der Hadithe unterscheidet sich al-Azraq von den anderen Verfassern. Während diese fast ausschließlich als zuverlässig geltende Traditionen aus den kanonischen Sammlungen verwenden, zieht al-Azraq sie nur in den Fällen heran, in denen jeder Religionsgelehrte, der sich mit dieser Thematik beschäftigte, solche Belege anzuführen hatte, wie etwa bei der Frage, wann die Leibesfrucht Gestalt annimmt. Rechtliche Aspekte berücksichtigt er - zumindest bei den hier behandelten Themen - überhaupt nicht. Daß bei al-Azraq die Diskussion theologisch-rechtlicher Fragen eine untergeordnete Rolle spielt, geht bereits aus seiner Einleitung hervor, in der er ausdrücklich seine praxisorientierte Zielsetzung betont. Diese spiegelt sich auch in seinem Umgang mit medizinischen und religiösen Quellen wieder: Während Ibn al-Ġawzī, auf den sich al-Azraq häufig stützt, die physiologischen Voraussetzungen speziell zur Zeugung näher behandelt, deutet al-Azraq diese nur indirekt in Form eines praktischen Ratschlags an. Während ad-Dahabī im Zusammenhang mit der Konzeption theologisch argumentiert, indem er ein Hadith anführt, das Gott als primäre Ursache dieses Phänomens hervorhebt, wählt al-Azraq seinerseits eine Anekdote aus dem Umfeld des Propheten, die eine Empfehlung zum Inhalt hat, wie sich die Frau auf die Empfängnis vorbereiten kann. Ferner fällt auf, daß al-Azraq bisweilen medizinische Lehrmeinungen religiös modifiziert, etwa wenn er Ibn Sīnā's Erklärung für die Zurückhaltung des Menstrualblutes während der Schwangerschaft mit der Angabe eines Zeitraums von 120 Tagen ergänzt, die er einer Überlieferung des Propheten zur Frage der Gestaltung der Leibesfrucht entlehnt. Auch in seinem Kommentar zum religiösen Kohabitationsverbot während der Menstruation, nach welchem Gott die Eltern, die es nicht befolgen, mit leprösem Nachwuchs straft, könnte al-Azraq den *Qānūn* als Vorlage verwendet haben, zählt doch Ibn Sīnā das Menstrualblut zu den Faktoren, die Lepra auslösen können.

Ibn Qayyim, der im *Tibb an-nabawī* einleitend die Intention formuliert, die den Aussagen des Propheten innewohnende Weisheit sichtbar machen zu wollen, die die Mediziner nicht erfassen können, verfolgt in der *Tuhfa* offenkundig das gleiche Ziel. Im Vordergrund seiner Ausführungen zur Zeugung und zur

pränatalen Entwicklung des Menschen steht daher die theologisch-rechtliche Auslegung von Koranzitaten und Hadithen, die er zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Inhalten der wissenschaftlichen Medizin verwendet. Diese lehnt Ibn Qayyim zwar nicht grundsätzlich ab, beruft er sich doch im Zusammenhang mit dem religiösen Kohabitationsverbot während der Menstruation auf die Ansicht der Ärzte, um seine eigene Position zu stützen. Ebenso greift er auf die pangenetische Samenlehre der Hippokratiker zurück, um bestimmte Fragen der 'Vererbung' zu erläutern. Auch hat er keine Schwierigkeiten, den Vorgang der Konzeption unter Rückgriff auf hippokratische und galenische Vorstellungen zu beschreiben. Offensiv geht er aber gegen die medizinischen Ansichten an, die den Aussagen in den *nass*-Grundlagen, Koran und Hadith, widersprechen. So weist er die aristotelische Annahme, nur der Mann steuere Samen zur Fortpflanzung bei, wegen ihrer Inkompatibilität mit der religiösen Prämisse von dem Hervorgehen des Kindes aus den Samen der beiden Geschlechter ausdrücklich zurück, während die anderen Verfasser diese Thematik aussparen. In der Frage nach dem zeitlichen Ablauf der Embryonalentwicklung aus medizinischer und religiöser Sicht gibt es für Ibn Qayyim keinerlei Kompromiß. Auch hierin unterscheidet er sich deutlich von anderen Verfassern, die um eine Harmonisierung säkularer und religiöser Erklärungsansätze bemüht sind: Ibn al-Ġawzī und ad-Dahabī heben z. B. hervor, daß in medizinischen und religiösen Quellen gleichermaßen eine Abfolge der ersten Entwicklungsstadien Same - Blut - Fleisch angenommen wird; und zur Zahl 40, die aus religiöser Sicht zweifellos die Maßeinheit für embryologische Prozesse ist, stellt ad-Dahabī zudem, ebenso wie as-Surramarrī, Bezüge zu medizinischen Quellen her. Keinem von ihnen gelingt es allerdings, die medizinischen Auffassungen mit den religiösen vollkommen in Einklang zu bringen - al-Azraq unternimmt hierzu gar keinen Versuch -, weil zu große Unterschiede zwischen den jeweiligen Vorstellungen über den zeitlichen Ablauf der ersten Stadien der Embryonalentwicklung bestehen. Anstatt diese Diskrepanzen beim Namen zu nennen, ignorieren sie sie und enthalten sich, abgesehen von as-Surramarrī, einer abschließenden Bewertung. Für Ibn Qayyim steht indessen fest: Eine Harmonisierung ist ausgeschlossen, weil die in den säkularen Quellen genannten Zeitangaben zu den ersten Stadien sowie die darauf bezogenen Bezeichnungen Same - Blut - Fleisch mit den Angaben in den göttlich inspirierten religiösen

Quellen nicht übereinstimmen. Da aus Ibn Qayyim's Sicht nur Koran und Hadith Aufschluß über den wahren Verlauf der Embryonalentwicklung geben, haben die dort gemachten Angaben absolute Gültigkeit. Ibn Qayyim nimmt die davon abweichenden Ergebnisse der säkularen Medizin zum Anlaß für eine Kritik an den Ärzten, die methodisch unzulängliche und daher falsche Lehrmeinungen aus früherer Zeit seit jeher blind übernehmen. Dies veranschaulicht er mit Hilfe eines Berichts über eine Untersuchung an Abortivfrüchten, der, wie gezeigt wurde, von Aristoteles her bekannt und bei Ibn Sīnā wiederzufinden ist. Der an die Ärzte gerichtete Vorwurf des *taqlid* könnte somit auch den Vertretern der "Medizin des Propheten", insbesondere Ibn al-Ğawzī, as-Surramarrī und al-Azraq, gelten, da sie ja Lehrmeinungen der Mediziner zum zeitlichen Ablauf der ersten vier Stadien, zur geschlechtsspezifischen Gliederung sowie zu den drei Hauptphasen der Embryonalentwicklung in ihre Texte integrieren, ohne diese Angaben einer umfassenden Überprüfung auf eine Vereinbarkeit mit religiösen Vorgaben zu unterziehen. Daß sie sie dennoch übernehmen, ist sicherlich damit zu erklären, daß es sich hier um medizinisches Grundwissen handelt, das auch in religiösen Gesamtdarstellungen der zeitgenössischen Medizin, wie sie insbesondere diese drei Verfasser liefern, nicht fehlen durfte.

Wie eingangs erwähnt, sind die Schriften über die "Medizin des Propheten" aus dem arabisch-islamischen Mittelalter bis heute bei frommen Muslimen, die eine Alternative zur profanen Medizin suchen, populär. Ob Vorstellungen über die Zeugung und die pränatale Entwicklung des Menschen, wie sie in diesen Schriften vertreten werden, noch heute das Denken der Gläubigen prägen, ist eine Frage, die eine Untersuchung wert wäre. Wir wollen hier nur ein Beispiel von einem muslimischen Religionsgelehrten geben, das anzeigt, daß offenbar noch heute - zumindest vereinzelt - mittelalterliche Vorstellungen über die Reproduktion fortleben: Bei einem persönlichen Gespräch mit Prof. Dr. Ḥasan Muḥram von der *Kulliyat uṣūl ad-dīn* an der religiösen Hochschule *al-Azhar* in Kairo im Juni 1997 vertrat dieser die Ansicht, nicht nur der Mann, sondern auch die Frau trage einen Samen zur Fortpflanzung bei. Auf unseren Einwand, es sei wissenschaftlich bewiesen, daß nur der Mann Samen zur Reproduktion beisteuere, erwiderte er, die Existenz eines weiblichen Samens und dessen Funktion bei der Fortpflanzung sei aufgrund von etlichen Koranversen und wegen der in ihrem Wortlaut eindeutigen sowie ewig gültigen Aussagen des



Propheten unbestritten. Zudem ließe sich nur mittels des weiblichen Samens erklären, warum die Frau Lust beim Geschlechtsakt verspüre, wie das Kind im Mutterleib entstehe und worauf sowohl die allgemeine als auch die spezielle Ähnlichkeit des Kindes mit seinen Eltern zurückzuführen sei. Muhram führte also Argumente an, die sich auch in den Schriften über die "Medizin des Propheten" finden.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Quellen

**Abū Dāwūd**, Sulaymān Ibn Ašʿaṭ as-Siġistānī al-Azdī: *Sunan*. Hrsg. v. Muḥammad Muḥī ad-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, 4 Bde., Bayrūt: Dār al-kutub al-ʿilmiyya o. J.

**Abū Nuʿaym** al-Iṣfahānī aš-Šāfī: *Tibb an-nabī*:  
= Recep, Ö.: *Tibb an-nabī: Die Prophetenmedizin bei Ibn as-Sunnī und Abū Nuʿaim unter besonderer Berücksichtigung der Kapitel über den Kopfschmerz, die Augen-, Nasen-, Zahnkrankheiten und die Hämorrhoiden*, Diss. Marburg, Lahn 1969 [Teilübersetzung].

**Aristoteles**: *Aristoteles*, Graece ex recognitione I. Bekkeri, Bd. 1-2 (= *Aristotelis Opera*, edidit Academia regia Borussica, Bd. 1-2), Berlin 1831.

- : *De generatione animalium*  
= *Aristotle: Generation of Animals*. With an English translation by A. L. Peck (= The Loeb Classical Library; 366), London, Cambridge/Mass. 1963 (Abk. GA).

- : *Historia animalium*  
= *Aristotle: History of the Animals*. Books VII-X. Edited and translated by D. M. Balme (= Loeb classical library; 439), Cambridge/Mass. etc. 1991 (Abk. HA).

**al-Azraq**, Ibrāhīm ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *Tashīl al-manāfiʿ fī t-tibb wal-ḥikma al-muštamil ʿalā Šifāʾ al-aġsām wa-K. ar-Rahma*, am Rand: aḍ-Ḍahabī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʿUṭmān: *at-Tibb an-nabawī*, Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1367/1948 (Abk. al-Azraq).

**al-Baġdādī**, ʿAbd al-Latīf: *K. al-Arbaʿīn at-tibbiyya al-mustaḥraġa min sunan Ibn Māġa wa-šarḥuhā. Tāʾlīf ʿAbd al-Latīf al-Baġdādī, ʿamal tilmīdihī al-ḥāfiẓ Muḥammad Ibn Yūsuf al-Birzālī*. Hrsg. v. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Bayrūt: Muʿassasat al-kutub at-taqāfiyya 1405/1985.

[al-Baġdādī, ʿAbd al-Latīf]: siehe aḍ-Ḍahabī

**al-Baladī**, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyā: *K. Tadbīr al-ḥabālā wal-atfāl wa-sibyān wa-hifz ṣiḥḥatihim wa-mudāwāt al-amrād al-‘arīda lahum*. Hrsg. v. Maḥmūd al-Ḥāḡḡ Qāsīm Muḥammad (= al-Ġumhūriyya al-‘irāqīyya. Wizārat at-taqāfa wal-a‘lām: Silsilat kutub at-turāt, Bd. 96), Baġdād 1401/1980.

= *Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyā al-Baladī: Das Regimen der Schwangeren, Säuglinge und Kinder, die Bewahrung ihrer Gesundheit und die Behandlung der sie befallenden Krankheiten*. Erste Abhandlung, übersetzt v. U. Weisser [Manuskript 1981] (Abk. Übs. Weisser).

**al-Bayḍāwī**, ‘Abd Allāh Ibn Umar: *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1344/1925.

**al-Buḥārī**, Muḥammad Ibn Ismā‘īl: *Ṣaḥīḥ*. Hrsg. v. L. Krehl [Th. W. Juynboll], 4 Bde., Leiden 1862-1908.

**ad-Dahabī**, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān: *at-Tibb an-nabawī*, am Rand von: al-Azraq, Ibrāhīm ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr: *Taṣḥīl al-manāfi‘ fī t-tibb wal-ḥikma al-muṣṭamil ‘alā Ṣifā’ al-aḡsām wa-K. ar-Rahma*, Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī 1367/1948 (Abk. ad-Dahabī).

[Suyūṭī]:

= Perron, A.: *La Médecine du Prophète*, Algier, Paris 1860.

= Elgood, C.: *Tibb ul-Nabbi or Medicine of the Prophet*. In: *Osiris* 15 (1962), S. 33-192, S. 33-185.

= *As-Suyūṭī’s Medicine of the Prophet May Allah Bless Him and Grant Him Peace*. Hrsg. v. A. Thomson, London 1414/1994.

[al-Baġdādī, ‘Abd al-Laṭīf]:

= *at-Tibb min al-kitāb was-sunna*. Hrsg. v. ‘Abd al-Mu‘ṭī Qal‘aġī, Bayrūt: Dār al-ma‘rifa 1406/1986.

= *at-Tibb an-nabawī*. Hrsg. v. Yūsuf ‘Alī Badawī, Dimašq, Bayrūt: Dār Ibn Kaṭīr 1410/1990.

**Galen**: *Opera omnia*. Editionem curavit C. G. Kühn, Bd. 1-20 (= *Medicorum Graecorum Opera quae extant*, Bd. 1-20), Leipzig 1821-1833 [Repr. Hildesheim 1964-1965] (Abk. Kühn).

- : *De semine*

= *On Semen*. Edition, translation and commentary by P. De Lacy (= *Corpus Medicorum Graecorum V 3,1*), Berlin 1992 (Abk. De Lacy).

= *K. Ġālīnūs fī l-manī*. Teiledition v. I. Cassels [unveröffentlichtes Manuskript] (Abk. *K. al-Maniy*)

- : *De uteri dissectione*  
= Galen: *Über die Anatomie der Gebärmutter (De uteri dissectione)*. Hrsg., übersetzt und erläutert v. D. Nickel (= Corpus Medicorum Graecorum V 2,1), Berlin 1971 (Abk. Nickel).

[Galen]

arabischer Kommentar zu [Hippokrates]: *De hebdomadibus*  
= Pseudogalenus: *In Hippocratis de septimanis commentarium ab Hunaino q. f. arabice versum*. Ex codice Monacensi primum edidit et Germanice vertit G. Bergsträsser (= Corpus Medicorum Graecorum XI 2,1), Leipzig, Berlin 1914 (Abk. Bergsträsser).

**Hippokrates:** *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Traduction avec le texte grec en regard ... par E. Littré, 10 Bde., Paris 1839-1861 [Repr. Amsterdam 1973-1982] (Abk. Littré).

- : *De aere locis aquis*  
= Hippokrates: *Über die Umwelt*. Hrsg. und übersetzt v. H. Diller (= Corpus Medicorum Graecorum I 1.2), Berlin 1970 (Abk. Diller).  
= *Kitāb Buqrāt fi'l-amrād al-bilādiyya*. Hippocrates: *On Endemic Diseases (Airs, Water, Places)*. Edited and translated with introduction, notes and glossary by J. N. Mattock and M. C. Lyons (= Arabic Technical and Scientific Texts, Bd. 5), Cambridge 1969 (Abk. K. al-Hawā').
- : *De alimento*  
= Hippocrate: *De l'aliment*. Texte établi et traduit par R. Joly. In: *Hippocrate*, Bd. VI 2 (= Collection des universités de France), Paris 1972, S. 129-155 (Abk. Joly).  
= *Kitāb al-Ghidhā'*. In: *Kitāb Buqrāt fi'l akhlāt*. Hippocrates: *On Humours*. *Kitāb al-Ghidhā' li-Buqrāt*. Hippocrates: *On Nutriment*. Edited and translated with introduction, notes and glossary by J. N. Mattock (= Arabic Technical and Scientific Texts, Bd. 6), Cambridge 1971 [Teil 2] (Abk. K. al-Ġidā').
- : *De carnibus*  
= Hippokrates: *Über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers* (Περὶ σαρκῶν). In Gemeinschaft mit den Mitgliedern des philologischen Proseminars Berlin, hrsg., übersetzt und kommentiert v. K. Deichgräber. Mit einem sprachwissenschaftlichen Beitrag v. E. Schwyzer. Leipzig, Berlin 1935 (Abk. Deichgräber).
- : *De genitura / De natura pueri*  
= *De la génération. De la nature de l'enfant*. Texte établi et traduit par R. Joly. In: *Hippocrate*, Bd. IX (= Collection des universités de France), Paris 1970, S. 44-83 (Abk. Joly).  
= *Kitāb al-Ajinna li-Buqrāt*. Hippocrates: *On Embryos (On the Sperm & On the Nature of the Child)*. Edited and translated with introduction, notes and glossary by M. C. Lyons and J. N. Mattock (= Arabic Technical and Scientific Texts, Bd. 7), Cambridge 1978 (Abk. K. al-Aġinna).

- : *De octimestri partu*  
= *Hippokrates: Über Achtmonatskinder. Über das Siebenmonatskind (unecht)*. Hrsg., übersetzt und erläutert v. H. Grensemann (= *Corpus Medicorum Graecorum I 2,1*), Berlin 1968, S. 78-97 (Abk. Grensemann).
- : *De victu*  
= *Hippocrate: Du régime*. Edité, traduit et commenté par R. Joly avec la collaboration de S. Byl (= *Corpus Medicorum Graecorum I 2,4*), Berlin 1984 (Abk. Joly/Byl).

[Hippokrates]

*De hebdomadibus*

= *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung* zum erstenmal hrsg. und erläutert v. W. H. Roscher (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd. 6,3-4), Paderborn 1913 (Abk. Roscher).

**Hunayn Ibn Ishāq**: *Masā'il fi t-tibb*. Hrsg. v. Muḥammad 'Alī Abū Rayyān et al., Miṣr: Dār al-ġāmi'āt al-miṣriyya 1978.

- : *K. al-Mawlūdīn li-ṭamāniyat ašhur*  
= *K. al-Mawlūdīn*. Hrsg. v. Yūsuf Ḥabbī, Baġdād: Ša'b 1978.

**Ibn Abī Šayba**: *al-Muṣannaf fi l-aḥādīṭ wal-atār*. Hrsg. v. 'Abd al-Ḥāliq al-Afgānī, 15 Bde., Bombay 1399-1403/1979-1983.

**Ibn al-Ġawzī**, 'Abd ar-Raḥmān Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Abū l-Faraġ: *Zād al-masīr fi 'ilm at-tafsīr*, 9 Bde., Bayrūt: al-Islāmī 1364/1964.

- : *Luqaṭ al-manāfi' fi t-tibb*. Berlin, Ahlwardt 6285 (= We. 1180), fol. 1<sup>a</sup>-147<sup>b</sup>, und Berlin, Ahlwardt 6286 (= Lbg. 268), fol. 1<sup>a</sup>-261<sup>b</sup> (Abk. Ibn al-Ġawzī).
- : *Muḥtaṣar luqaṭ al-manāfi'*. Hrsg. v. Aḥmad Yūsuf ad-Daqqāq, Dimašq, Bayrūt: al-Ma'mūn lit-turāt 1407/1987.

**Ibn Ḥabīb**, 'Abd al-Malik: *Muḥtaṣar fi t-tibb*:

= *Ibn Ḥabīb (m. 238/853): Muḥtaṣar fi l-tibb* (Compendio de Medicina). Introducción, edición crítica y traducción por Camilo 'Alvarez de Morales y Fernando Girón Irueste (= *Fuentes Árabe-Hispanas*, 2), Madrid 1992.

**Ibn Ḥanbal**, Abū 'Abd Allāh Aḥmad Ibn Muḥammad: *Musnad*, 6 Bde., al-Qāhira 1313/1895-1896.

**Ibn Ḥaldūn**, ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad: *Muqaddima*, Bayrūt: Dār al-ğayl, o. J.

**Ibn Kaṭīr**, ʿImād ad-Dīn Abī l-Fidāʾ: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿazīm*, 4 Bde., Bayrūt: Dār al-maʿrifa 1401-1402/1981-1982.

**Ibn Māğā**, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī: *Sunan*. Hrsg. v. Muḥammad Fūʾād ʿAbd al-Bāqī, 2 Bde., Bayrūt: Dār al-kutub al-ʿilmiyya 1373/1954.

**Ibn Māsawayh**, Yuḥannā: *Maqāla fī l-ğanīn wa-kawnihī fī r-rahīm*  
= *Yuhannā ibn Māsawaihs Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib*. Eingeleitet, hrsg. und übersetzt v. U. Weisser. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), S. 114-131.

**Ibn Qayyim al-Ğawziyya**, Muḥammad Ibn Abī Bakr: *aṭ-Ṭibb an-nabawī*. Hrsg. v. Muḥammad Faṭḥī Abū Bakr u. Muṣṭafā Maḥmūd, al-Qāhira: ad-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya 1409/1989 (Abk. Ibn Qayyim: *Ṭibb*).  
= Hrsg. v. Muḥammad Rāğib aṭ-Ṭabbāḥ al-Ḥalabī, Ḥalab: al-ʿilmī 1346/1927.  
= al-Akili, M.: *Natural healing with the medicine of the Prophet: from the Book of the provisions of the hereafter by Imam Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Philadelphia 1993.

- : *aṭ-Tibyān fī aqsām al-Qurʾān*. Hrsg. v. ʿIṣām Fāris al-Ḥāristānī, Bayrūt: Muʿassasat ar-risāla 1414/1994.

- : *Tuḥfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd*  
= Hrsg. v. ʿAbd al-Laṭīf Āl Muḥammad Ṣāliḥ al-Fawāʿir, ʿAmmān: Dār al-fikr 1408/1988.  
= o. Hrsg., Bayrūt: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, o. J.  
(Abk. Ibn Qayyim: *Tuḥfa*)

- : *Zād al-maʿād fī hadī ḥayr al-ʿibād*. Hrsg. v. Šuʿayb al-Arnaʿūt u. ʿAbd al-Qādir al-Arnaʿūt, 5 Bde., Bayrūt: al-Manār al-islāmiyya 1404/1986.

**Ibn Sīnā**, Abū ʿAlī al-Ḥusayn: *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, 3 Bde., Būlāq 1294/1877 [Repr. Bayrūt: Dār aṣ-Šādir o. J.]

*Der Koran*. Übersetzung v. R. Paret, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz <sup>4</sup>1985.

**al-Mağūsī**, °Alī Ibn al-°Abbās: *Kāmil as-šinā'a at-tibbiyya*, 2 Bde., Būlāq 1294/1877 [Repr. = Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Medicine 41, Frankfurt am Main 1996].

**Muslim**, Ibn al-Ḥağğāğ: *Ṣaḥīḥ*. Hrsg. v. Muḥammad Fu'ād °Abd al-Bāqī, 5 Bde., Bayrūt: Dār iḥyā' at-turāt al-°arabī o. J.

**an-Nasā'ī**, Abū °Abd ar-Raḥmān: *Sunan bi-šarḥ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī*, 8 Teile in 4 Bden., Bayrūt: Dār iḥyā' at-turāt al-°arabī o. J.

**an-Nawawī**, Muḥī ad-Dīn Abū Zakariyyā' Yahyā Ibn Šaraf: *al-Aḥādīṭ al-arba'ūn = En-Nāwāwī: Les Quarante H'adīths* [sic], traduit par G.-H. Bousquet. In: Ders. (Hrsg.): *Classiques de l'Islamologie*, Alger 1950, S. 103-135.

**Oribasius**: *Collectionum medicarum reliquiae*, ed. I. Raeder, Bd. 1-4 (= Corpus Medicorum Graecorum VI 1-2), Leipzig, Berlin 1928-1933 [Repr. Amsterdam 1964].

**ar-Rāzī**, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā': *K. al-Ḥāwī fī t-tibb*, 23 Bde., Ḥaydarābād: Mağlis dā'ira al-ma'ārif al-°uṭmāniyya 1374-1390/1955-1970.

- : *al-Kitāb al-Mansūrī fī t-tibb*. Hrsg. v. Ḥāzim al-Bakrī as-Šiddīqī, 2 Bde., Kūwayt: Ma'had al-maḥṭūṭāt al-°arabiyya 1408/1987.

**ar-Rāzī**, Faḥr ad-Dīn: *Mafāṭīḥ al-ğayb*. Am Rand: Abū Sa'ūd: *Tafsīr*, 8 Bde., Mišr: al-°Āmira 1308-1309/1890-1891.

**as-Surramarrī**, Ġamāl ad-Dīn Abū l-Muẓaffar Yūsuf Ibn Muḥammad: *K. Šifā' al-ālām fī tibb ahl al-Islām*: Dublin, Chester Beatty 3150, fol. 1<sup>b</sup>-211<sup>b</sup> (Abk. as-Surramarrī).

**as-Suyūṭī**, Abū l-Faḍl Ġalāl ad-Dīn °Abd ar-Raḥmān: *al-Manḥağ as-sawī wal-manḥal ar-rawī fī t-tibb an-nabawī*. Hrsg. v. Ḥasan Muḥammad Maqbūli al-Aḥdal, Bayrūt: Mu'assasat al-kutub at-taqāfiyya, Šan'ā': al-Ġayl al-ğadīd 1406/1986.

[Suyūṭī]: siehe ad-Dahabī

**at-Ṭabarī**, Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Ġarīr: *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Am Rand: an-Nisābūrī, Nizām ad-Dīn al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn Ḥusayn al-Qummī: *Ġarā'ib al-Qur'ān wal-rağā'ib al-furqān*, 30 Bde. in 11, Mišr: al-Maymuniyya 1321-1322/1903-1904.

- at-Ṭabarī**, Abū l-Ḥasan ʿAlī Sahl Rabban: *Firdaws al-ḥikma fī ṭ-ṭibb*  
 = *Firdausu'l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom*. Hrsg. v. M. Z. aṣ-Ṣiddiqī, Berlin 1928.  
 = *Gynäkologie, Embryologie und Frauenhygiene aus dem "Paradies der Weisheit über die Medizin" des Abū Ḥasan ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī ...*. Übersetzt und erläutert v. A. Siggel. In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 8 (1942), S. 216-272 [Teilübersetzung] (Abk. Übs. Siggel: *Gynäkologie*).  
 = *Die propädeutischen Kapitel aus dem Paradies der Weisheit über die Medizin des ʿAlī b. Sahl Rabban at-Ṭabarī*. Übersetzt und erläutert v. A. Siggel (= Akademie der Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwiss. Kl. 1953, Nr. 8), Mainz 1953 [Teilübersetzung] (Abk. Übs. Siggel: *Die propädeutischen Kapitel*).
- at-Ṭabarsī**, Abū ʿAlī al-Faḍl Ibn al-Ḥasan: *Mağmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʿān*, 5 Bde., Ṣayḍā 1333-1356/1914-1937 [Repr. Qum: Āyāt Allāh al-Uzmā al-Marʿaṣī an-Nağafī 1403/1982-83].
- at-Tifāṣī**, Aḥmad Ibn Yūsuf: *aṣ-Ṣifāʾ fī ṭ-tibb al-musnad ʿan as-sayyid al-mustafā*. Hrsg. v. ʿAbd al-Muʿṭī Amīn Qalʿağī, Bayrūt: Dār al-maʿrifa 1408/1988.
- at-Tirmidī**, Abū ʿĪsā Muḥammad Ibn ʿĪsā: *al-Ğāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, 5 Bde., Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī 1382-1398/1962-1978.
- az-Zamaḥṣarī**, Abū l-Qāsim Ğār Allāh Maḥmūd Ibn ʿUmar: *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī wuğūh at-taʾwīl*. Am Rand: Ibn Munayyir, Nāsir ad-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad: *Intiṣāf*, 3 Bde., Būlāq 1318-1319/1900-1901.



## II. Sekundärliteratur

**Adamek, G.:** *Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter*, Diss. Bonn 1968.

**al-Afgānī, Saʿīd:** *Ibn Ḥazm fī siyar an-nubalāʾ*. In: *Mağallat al-mağmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī* 16,7-8 (1941), S. 387,1-407,18.

**Ahlwardt, W.:** *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 Bde., Berlin 1882-1899.

**al-ʿAkāwī, Raḥāb Ḥidr:** *al-Mūğaz fī taʾrīḥ at-tibb ʿinda l-ʿarab*, Bayrūt: Dār al-manāhil 1415/1995.

**Alavi, K.:** *The Concept of Arbaʿīn and its Basis in the Islamic Tradition*. In: *Islamic Studies* 22/3 (1983), S. 71-93.

**Alvarez de Morales, C. u. Girón Irueste, F.:** *Medicina creencial y medicina racional en la Espana arabe del siglio IX: el Mujtasar fī l-tibb (Compendio de medicina) de ʿAbd al-Malik Ibn Habīb al-Ilbīrī (c. 790-854) [sic]*. In: *Asclepio* 34 (1982), S. 283-294.

**ʿAmr, Fādīl al-ʿUbayd:** *at-Tibb al-islāmī ʿabr al-qurūn*, Riyād: Dār al-maṭbūʿāt al-ʿarabiyya 1410/1989.

**Arberry, A. J.:** *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 8 Bde., Dublin 1955-1966.

**Arnāʾūt, Muḥammad:** *al-ʿIğāz al-ʿilmī fī l-Qurʾān al-karīm "wa-nazzalnā ʿalayka al-Kitāb tibyanan li-kull šayʾ"*, al-Qāhira: Madbūlī o. J.

**Aumer, D.:** *Die arabischen Handschriften der K. Hof- Staatsbibliothek in Muenchen*, München 1866.

**al-Bagdādī, Ismāʿīl Bāša:** *Hadiyyat al-ʿārifīn. Asmāʾ al-muʿallifīn wa-atār al-muṣannafīn*, 2 Bde., Bagdād: al-Muṭannā 1951-1955.

**Balme, D. M.:** Ἀνθρώπος ἄνθρωπον γενᾶ: *Human is Generated by Human*. In: Dunston, G. R. (Hrsg.): *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, S. 20-31.

**Balss, H.:** *Die Zeugungslehre und Embryologie in der Antike. Eine Übersicht*. In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 5 (1936), S. 1-82.

**al-Bār, Muḥammad ʿAlī:** *Ḥalq al-insān bayn at-ṭibb wal-Qurʿān*, Ġidda: Dār as-saʿūdiyya 1984.

**Belguedj, S.:** *La Collection Hippocratique et l'embryologie coranique*. In: *La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*. Colloque de Strasbourg 1972 (= Université des sciences humaines de Strasbourg. Travaux du Centre du recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 2), Leiden 1975, S. 321-333.

- : *L'embryologie chez le médecin Ali Rabban al-Tabari et dans le commentaire coranique de Fahir al-Din al-Razi* (= *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, 1), Madrid, 1979, S. 551-560.

**Bien, C. G.:** *Der "Bruch" in Aristoteles' Darstellung des Zeugungsbeitrags von Mann und Frau. Oder: Muß, wer a sagt, immer auch b sagen?* In: *Medizinhistorisches Journal* 33 (1998), S. 3-17.

**Bouhdiba, A.:** *Sexuality in Islam*. Translated from French by A. Sheridan, London etc. 1985.

**Brandenburg, D.:** *Die Ärzte des Propheten. Islam und Medizin*, Berlin 1992.

**Brockelmann, C.:** *Geschichte der arabischen Literatur*. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, 2 Bde., Leiden 1943-1949 (Abk. GAL<sup>2</sup>); 3 Suppl.-Bde., Leiden 1937-1942 (Abk. GAL S).

**Browne, E. G.:** *Arabian Medicine*, Cambridge 1921 [Repr. Cambridge 1962].

**Bürgel, J. C.:** *Die wissenschaftliche Medizin im Kräftefeld der islamischen Kultur*. In: *Bustan* 8/1 (1967), c. 9a-19b.

- : *Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters*. In: *Saeculum* 23 (1972), S. 30-46.

- : *Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine*. In: Leslie, C. (Hrsg.): *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, Berkeley etc. 1976, S. 44-62.
- Byl, S.:** *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés* (= Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, 2<sup>e</sup> sér., t. 64, fasc. 3), Bruxelles 1980.
- Conrad, L. I.:** *Arabic-Islamic Medicine*. In: Bynum, W. F. u. Porter, R. (Hrsg.): *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, 2 Bde., London, New York 1993, Bd. 1, S. 676-727.
- Cook, M.:** *Early Islamic Dietary Law*. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), S. 217-277.
- Coulson, N. J.:** *Regulation of Sexual Behavior Under Traditional Islamic Law*. In: Marsot, A. L. (Hrsg.): *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Sixth Giorio Levi Della Vida Biennial Conference, May 13-15, 1977) Malibu, California 1979, S. 63-68.
- Dagorn, R.:** *Al-Baladi: Un Médecin obstétricien et pédiatre à l'époque des premiers Fatimides du Caire*. In: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 9 (1967), S. 73-118.
- ad-Dahabī, Abū ʿAbd Allāh Šams ad-Dīn:** *K. Tadkirat al-huffāz*, 4 Bde., Haydarābād: Maġlis dā'ira al-maʿārif al-ʿuṭmāniyya, Bd. 1-3 <sup>3</sup>1375-1376/1955-1957, Bd. 4 <sup>4</sup>1390/1970.
- Daiber, H.:** *Neue Handschriftenfunde aus dem Jemen und aus der Südosttürkei: Die Erstversion des Tashīl al-manāfiʿ fī ṭ-ṭibb wa-l-hikma*. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. III,1 (1977), S. 661-668.
- Delatte, A.:** *Les harmonies dans l'embryologie hippocratique*. In: *Mélanges Paul Thomas*. Recueil de mémoires concernant la philologie classique, Bruges, New York 1930, S. 160-171.
- Diepgen, P.:** *Die Frauenheilkunde in der Alten Welt* (= Handbuch der Gynäkologie. Hrsg. v. W. Stoeckel, Bd. 12.1: *Geschichte der Frauenheilkunde I*), München 1937.

**Dietrich, A.:** *Medicinalia Arabica: Studien über arabische medizinische Handschriften in türkischen und syrischen Bibliotheken* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; phil.-hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 66), Göttingen 1966.

**Dols, M. W.:** *The Leper in Medieval Islamic Society*. In: *Speculum* 58,4 (1983), S. 891-916.

- : *Islam and Medicine*. In: *History of Science* 26 (1988), S. 417-425.

**DSB** = siehe Gillispie

**Ebied, E:** *Bibliography of Mediaeval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences* (= Publications of the Wellcome Institute of the History of Medicine; Occasional Series II) London 1971.

**EF<sup>1</sup>** = siehe *Enzyklopaedie des Islām*

**EF<sup>2</sup>** = siehe *The Encyclopaedia Islamica*

*The Encyclopaedia Islamica*. New Edition, Bd. 1-, Leiden, London 1954- (Abk. **EF<sup>2</sup>**).

**Endres, F. C. u. Schimmel, A.:** *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, Köln <sup>3</sup>1986.

*Enzyklopaedie des Islām*. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, 4 Bde., Leiden, Leipzig 1913-1934. Ergänzungsband 1938 (Abk. **EF<sup>1</sup>**).

**Ess, J. van:** *Zwischen Hadīt und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung* (= Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F.7 - Beihefte zur Zeitschrift "Der Islam"), Berlin, New York 1975.

**Fahd, T. u. Hammoudi, M.:** *L'enfant dans le droit islamique*. In: *L'enfant*. 1<sup>e</sup> partie: *Antiquité - Afrique - Asie* (= Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, Bd. 35), Bruxelles 1975, S. 287-346.

**Fähndrich, H.** (Hrsg.): *Abhandlung über die Ansteckung von Qustā Ibn Lūqā*. Hrsg., übersetzt und kommentiert v. H. Fähndrich (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLVIII,2), Stuttgart 1987.

**Fasbender, H.:** *Entwicklungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften. Eine kritische Studie*, Stuttgart 1897.

**Feneis, H.:** *Anatomisches Bildwörterbuch der internationalen Nomenklatur*, 4. überarbeitete Auflage, Stuttgart 1974.

**GAL<sup>2</sup>, Gal S** = siehe Brockelmann

**Garcia-Ballester, L.:** *On the origin of the "six non-natural things" in Galen*. In: Kollesch, J. u. Nickel, D. (Hrsgg.): *Galen und das hellenistische Erbe* (= Verhandlungen des IV. Internationalen Galen-Symposiums, Berlin 1989), Stuttgart 1993, S. 105-115.

**GAS** = siehe Sezgin

**al-Ġazā'irī, Muḥammad Dāwūd:** *al-Ṭġāz at-tibbī fi l-Qur'ān was-sunna*, Bayrūt: Dār al-halāl, 1993.

**Gerlach, W.:** *Das Problem des weiblichen Samens in der antiken und mittelalterlichen Medizin*. In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 30,4-5 (1937/1938), S. 177-93.

**Geurts, P. M. M.:** *De erfelijkheid in de oudere grieksche wetenschap* (= *Studia Graeca Noviomagensia*, Bd. 3), Diss. Nijmegen-Utrecht 1941.

**Gil'adi, A.:** *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Basingstoke, Hampshire etc. 1992.

**Gillispie, C. C.** (Hrsg.): *Dictionary of Scientific Biography*. 16 Bde. in 15, New York 1970-1980 (Abk. *DSB*).

**Goertler, K.** (Hrsg.): *Lehrbuch der Anatomie des Menschen*, München, Berlin 1960.

**Haase, R.:** *Geschichte des harmonikalen Pythagoreismus* (= Publikationen der Wiener Musikakademie, Bd. 3), Wien 1969.

**H Ĥ** = siehe Hāġġī Ĥalifa

**Hāġġī Ĥalifa:** *Kašf az-zunūn ‘an asmā’ al-kutub wal-funūn*. Hrsg. v. G. Flügel, 7 Bde., London 1835-1858 (Abk. H Ĥ).

**Hanson, A. E.:** *The Eight Months’ Child and the Etiquette of Birth: Obsit Omen!* In: *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987), S. 589-602.

**Harig, G.:** *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens* (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Bd. 11), Berlin 1974.

**HWP** = siehe [Ritter] u. Gründer

**Hawting, G. R.:** *The Development of the Biography of al-Hārīt ibn Kalada and the Relationship Between Medicine and Islam*. In: Bosworth, C. E. et al. (Hrsgg.): *The Muslim World from Classical to Modern Times. Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, N. J. 1989, S. 127-140.

**Höfer, J. u. Rahner, R. (Hrsgg.):** *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 Bde., Freiburg 1965 (Abk. LTK).

**Ibn Abī Uṣaybi‘a:** *K. ‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*. Hrsg. v. A. Müller, 2 Bde., Kairo, Königsberg 1884.

**Ibn Haġar al-‘Asqalānī, Ahmad Ibn ‘Alī:** *ad-Durar al-kāmīna fī a‘yān al-mi‘a at-tāmīna*, Ḥaydarābād: Maġlis dā‘irat al-ma‘rifa al-utmāniyya 1348-1350/1929-1932.

**Ibn al-‘Imād, Abū l-Falāh ‘Abd al-Ḥayy:** *Šaḍarāt ad-dahab fī aḥbār min dahab*, 8 Bde., al-Qāhira: al-Qudsī 1350-1351/1931-1932.

**Ibn Kaṭīr, ‘Imād ad-Dīn Abī l-Fidā’:** *al-Bidāya wan-nihāya*, 14 Bde. in 7, Bayrūt: al-Ma‘ārif, ar-Riyād: an-Našir 1966.

**Ibn Rağab**, Zayn ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān: *K. ad-Dayl ʿalā Ṭabaqāt al-ḥanābila*. Hrsg. v. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, 2 Bde. in 1, al-Qāhira: As-Sunna al-muḥammadiyya 1372/1952.

**İhsanoğlu**, E.: *Catalogue of Islamic Medical Manuscripts (in Arabic, Turkish & Persian) in the Libraries of Turkey* (= Research Centre for Islamic History, Art and Culture), Istanbul 1984.

ʿĪsā, Aḥmad: *Muğam al-atibbā' min sana 650 h. ilā yawminā hadā (dayl ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-atibbā' li-Ibn Abī Uṣayby'a)*, Miṣr: Faṭḥ Allāh al-Yā's Nūrī 1361/1942.

**Iskandar**, A. Z.: *An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum*. In: *Medical History* 20 (1976), S. 235-258.

- : *A Descriptive List of Arabic Manuscripts of Medicine and Science at the University of California, Los Angeles* (= Departement of Medical History and the North-Eastern Center of the University of California, Los Angeles), Leiden 1984.

**Jacquart**, D.: *Les antécédents gréco-latins de l-Isagoge Iohannitii*. In: Vázquez Buján, M. E. (Hrsg.): *Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta edad media* (Actas del IV Coloquio Internacional sobre los "textos médicos latinos antiguos"), Santiago de Compostela 1994, S. 77-86.

**Jacquart**, D. u. **Palmieri**, N.: *La tradition alexandrine des Masā'il fī t-tibb de Hunain ibn Ishāq*. In: Garzya, A. (Hrsg.): *Histoire et ecdotique des textes médicaux grecs* (Actes du II<sup>e</sup> Colloque International, Paris 1994), Napoli 1996, S. 217-236.

**Jaeger**, W.: *Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos. Nebst zwei Anhängen zur Chronologie der dogmatischen Ärzteschule* (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1938, Nr. 3), Berlin 1938.

**Juynboll**, Th. W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi'itischen Schule*, Leiden, Leipzig 1910.

**al-Kahhāla**, ʿUmar Riḍā: *Muğam al-mu'allifīn. Tarāğim muṣannaḥī l-kutub al-ʿarabiyya*, 15 Bde. in 8, Dimašq: al-ʿArabiyya 1376-1381/1957-1961.

**Karahan, A.:** *Aperçu général sur les "Quarante Hadiths" dans la littérature islamique.*  
In: *Studia Islamica* 4 (1955), S. 39-55.

**King, H.:** *Making a Man: Becoming Human in Early Greek Medicine.* In: Dunston, G. R. (Hrsg.): *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, S. 10-19.

**Klauser, T. (Hrsg.):** *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. 1-, Stuttgart 1950- (Abk. RAC).

**König, E.:** *Die Zahl vierzig [sic] und Verwandtes.* In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61 (1907), S. 913-917.

**Koller, H.:** *Harmonie und Tetraktys.* In: *Museum Helveticum* 16 (1959), S. 238-248; ebd. 17 (1960), S. 115-116.

**Kollesch, J.:** *Galens Auseinandersetzung mit der aristotelischen Samenlehre.* In: Wiesner, J. (Hrsg.): *Aristoteles. Werk und Wirkung*, 2 Bde., Berlin, New York 1987, Bd. 2, S. 17-26.

**Kottek, S. S.:** *Embryology in Talmudic and Midrashic Literature.* In: *Journal of the History of Biology* 14,1 (1981), S. 299-315.

**Kriss, R. u. Kriss-Heinrich, H.:** *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 Bde., Wiesbaden 1960-1962.

**Kudlien, F.:** *Poseidonius und die Ärzteschule der Pneumatiker.* In: *Hermes* 90 (1962), S. 412-429.

- : *Probleme um Diokles von Karystos.* In: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 47 (1963), S. 456-464.

**Kuhne, R.:** *Medicina y Dietética.* In: *Al-Qanṭara* 14,1 (1993), S. 479-484.

**al-Kutubī, Muḥammad Ibn Šākir:** *Fawāt al-wafāyāt waḍ-ḍayl ʿalayhā.* Hrsg. v. Iḥsan ʿAbbās, 5 Bde., Bayrūt: Dār at-ṭaqāfa 1973.



**Lane, W.:** *An Arabic-English Lexicon*. Book I. - Part 1-7/8, London 1863-1885/1893.

**Leclerc, L.:** *Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient. Leur transmission en Occident par les traductions latines*, 2 Bde., Paris 1876 [Repr. New York 1960].

*Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1-, München [Zürich] 1970- (Abk. LMA).

**LMA** = siehe *Lexikon des Mittelalters*

**Lonie, I. M.:** *De natura pueri, ch. 13*. In: *Corpus Hippocraticum*. Colloque de Mons 1975 (= Éditions universitaires de Mons. Série Sciences humaines 4), Mons 1977, S. 123-135.

**LTK** = siehe Höfer u. Rahner

**Mansfeld, J.:** *The Pseudo-Hippocratic Tract (Περὶ ἐβδομῶδων) Ch. 1-11 and Greek Philosophy* (= Philosophical Texts and Studies, Bd. 20), Assen 1971.

**Meyer, H. u. Suntrup, R.:** *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (= Münsterische Mittelalter-Schriften 56), München 1987.

**Motzki, H.:** *Dann machte er daraus die beiden Geschlechter, das Männliche und das Weibliche ... (Koran 75:39) - Die historischen Wurzeln der islamischen Geschlechterrollen*. In: Martin, J. u. Zoepffel, R. (Hrsgg.): *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau*. Freiburg u. a. 1990, S. 607-641.

- : *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Islam*. In: Müller, E. W. (Hrsg.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (= Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bd. 3: Kindheit Jugend Familie I), Freiburg, München 1985, S. 479-550.

- : *Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters*. In: Martin, J. u. Nitschke, A. (Hrsgg.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit* (= Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bd. 4: Kindheit Jugend Familie II), Freiburg, München 1986, S. 391-441.

**Müller-Bütow, H.:** *Lepra. Ein medizinhistorischer Überblick unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen arabischen Medizin* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe VII Medizin, Abt. B Geschichte der Medizin, Bd. 3), Frankfurt am Main, Bern 1981.

**Munāğğid**, Ṣalāḥ ad-Dīn: *Nawādir al-maḥṭūṭāt fī maktabat Malik bi-Tahrān*. In: *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes* 6 (1960), S. 67-76.

**Murray**, S. O. u. **Roscoe**, W.: *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*, New York, London 1997.

**Musallam**, B. F.: *Birth Control and Middle Eastern History: Evidence and Hypotheses*. In: Udovitch, A. L. (Hrsg.): *The Islamic Middle East, 700 - 1900: Studies in Economic and Social History* (= Princeton Studies on the Near East), Princeton, N. J. 1981, S. 429-469.

- : *Sex and Society in Islam. Birth Control before the Nineteenth Century* (= Cambridge Studies in Islamic Civilisation), Cambridge, London etc. 1983.

- : *The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought*. In: Dunston, G. R. (Hrsg.): *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, S. 32-46.

**Nabielek**, R.: *Sexualität und Sexualhygiene im Islam*, Diss. B Berlin 1990.

**an-Nasīmī**, Muḥammad Nāzīm: *Fī ṭ-Ṭibb al-islāmī*, Ṭarābulus: Ğurūs 1988.

**Newman**, A. J. (Hrsg.): *Islamic Medical Wisdom: The Ṭibb al-a'imma*, translated by B. Ispahany, London 1991.

**Nickel**, D.: *Untersuchungen zur Embryologie Galens* (= Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 27), Berlin 1989.

**Perho**, I.: *The Prophet's Medicine: A Creation of Muslim Traditionalist Scholars* (= Studia Orientalis, edited by the Finnish Oriental Society 74), Helsinki 1995.

**Pormann**, P. E.: *Die orientalische Überlieferung des Paulos von Aigina*, Magisterarbeit Leiden 1997.

**Pritchett**, C. D.: *Iohannis Alexandrini Commentaria in librum De sectis Galieni*, Leyde 1982.

**RAC** = siehe Klausur

**Rahman, F.:** *Islam and Medicine: A General Overview*. In: *Perspectives in Biology and Medicine* 27/4 (Summer 1984), S. 585-597.

- : *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, New York 1989.

**Rasslan, W.:** *Mohammed und die Medizin nach den Überlieferungen* (= Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Heft 1), Berlin 1934.

[**Ritter, J. †**] u. **Gründer, K.** (Hrsgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1-, Basel [Stuttgart] 1971- (Abk. *HWP*).

**Roscher, W. H.:** *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen: Ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik* (= Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 21, Nr. 4), Leipzig 1903.

- : *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, nebst einem Anhang: Nachträge zu den "Enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen" enthaltend* (= Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 24, Nr. 1), Leipzig 1904.

- : *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik* (= Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 27), Leipzig 1908.

- : *Die Tesseracten und Tesseractenlehren der Griechen und anderer Völker. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik sowie zur Geschichte der Medizin* (= Berichte über Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 61, Nr. 2), Leipzig 1909.

- : *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis zum Altpythagoreismus. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Philosophie und Geographie* (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 71, nr. 5), Leipzig 1919.

**Rosenthal, F.:** *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Stuttgart 1965.

- : *The Defence of Medicine in the Medieval Muslim World*. In: *Bulletin of the History of Medicine* 43 (1969), S. 519-532.

aš-Šarīf, ʿAdnān: *Min ʿilm at-tibb al-qurʿānī: at-tawābit al-ʿilmiyya fī l-Qurʿān al-karīm*, Bayrūt: Dār al-ʿilm lil-malāyīn 1990.

**Savage-Smith, E.:** *Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam*. In: *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 50 (1995), S. 67-110.

**Schavernoch, H.:** *Die Harmonie der Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteneinklangs und der Seeleneinstimmung* (= *Orbis academicus*, Sonderbd. 6) Freiburg, München 1981.

**Schöner, E.:** *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie* (= *Sudhoffs Archiv*, Beiheft 4), Wiesbaden 1964.

**Seidel, E.:** *Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern*. In: *Archiv für Geschichte der Medizin* 6,2 (1912), S. 81-93.

**Sezgin, F. (Hrsg.):** *Geschichte der arabischen Literatur*, 9 Bde., Leiden 1967-1984 (Abk. GAS).

**Slane, M. de:** *Bibliothèque National - Département des manuscrits - catalogue des manuscrits arabes*, Paris 1883-1885.

**Sofer, J.:** *Sodomy in the Law of Muslim States*. In: Schmitt, A. u. Sofer, J. (Hrsgg.): *Sexuality and Erotism Among Males in Moslem Societies*, New York etc. 1991, S. 131-149.

**Staden, H. von:** *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Edition, translation and essays, Cambridge etc. 1989.

**Strohmeier, G.:** *Der syrische und der arabische Galen*. In: Haase, G. (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 37.2: Wissenschaften (Medizin und Biologie [Forts.]), Berlin, New York 1994, S. 1987-2017.

**as-Suyūṭī, Abū l-Faḍl Ǧalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān:** *Buġyat al-wuʿā*, al-Qāhira: as-Saʿāda 1326/1908.

**Temkin, O.:** *An Historical Analysis of the Concept of Infection*. In: Ders.: *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*, Baltimore 1977, S. 456-71.

**Ullmann, M.:** *Die Medizin im Islam* (= Handbuch der Orientalistik, I. Abt. Erg.-Bd. VI 1), Leiden, Köln 1970.

- : *Die Tadkira des Ibn as-Suwaidī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie.* In: *Der Islam* 54 (1977), S. 33-65.

**Voorhoeve, P.:** *Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Libraries of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands.* Second enlarged edition, Den Haag, Boston, London 1980.

**Waerden, B. L. van der:** *Die Harmonielehre der Pythagoreer.* In: *Hermes* 78 (1943), S. 163-199.

**Weisser, U.:** *The Embryology of Yuhannā ibn Māsawaih.* In: *Journal for the History of Arabic Science* 4,1 (1980), S. 9-22.

- : *Ibn Qaiyim al-Ġawziya über die Methoden der Embryologie.* In: *Medizin-historisches Journal* 16 (1981), S. 227-239.
- : *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters,* Erlangen 1983.
- : *Die Harmonisierung antiker Zeugungstheorien im islamischen Kulturkreis und ihr Nachwirken im europäischen Mittelalter.* In: Zimmermann, A. u. Craemer-Ruegenberg, I. (Hrsgg.): *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 17), Berlin, New York 1985, S. 301-326.
- : *Yuhannā ibn Māsawaihs Abhandlung über die Leibesfrucht und ihre Entstehung im Mutterleib.* Eingeleitet, hrsg. und übersetzt. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), S. 114-131.
- : *Das Werden des Kindes im Mutterleib: Zeugung und vorgeburtliche Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters.* In: *Medicina nei Secoli Arte et Scienza* 7 (1995), S. 141-157.

**Wellmann, M.:** *Die Pneumatische Schule bis auf Archigenes in ihrer Entwicklung dargestellt* (= *Philologische Untersuchungen*, H. 14), Berlin 1895.

**Wellmann, M. (Hrsg.):** *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und Diokles von Karystos* (= *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte*, Bd. 1), Berlin 1901.

**Wensinck, A. J.:** *Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung.* In: *Der Islam* 5 (1914), S. 62-80.

- : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition.* Alphabetically arranged, Leiden 1927 [Repr. Leiden 1971].

**Wensinck, A. J. u. Kramers, J. H. (Hrsgg.):** *Handwörterbuch des Islam,* Leiden 1941.

**az-Ziriklī, Ḥayr ad-Dīn:** *al-Aʿlām. Qāmūs tarāğim al-ašhar ar-riğāl wan-nisā' min al-ʿarab wal-mustaʿribīn wal-mustašriqīn,* 10 Bde., al-Qāhira 1373-1378/1954-1959.

## Lebenslauf

### Persönliche Daten:

Julia Bummel  
geb. am 21. März 1965 in München

### Schulbildung:

09/1971-07/1975 Agilolfinger Grundschule in München  
09/1975-07/1985 Albert-Einstein Gymnasium in München, Abschluß:  
Abitur

### Hochschulausbildung:

WS 1985/85-SS 86 Studium an der Universität München: Fach  
Philosophie  
seit 10/1986 Studium an der Universität Hamburg  
Hauptfach: Islamwissenschaft  
Nebenfächer: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte /  
Ethnologie  
WS 1988 Zwischenprüfung  
09/1989-06/1990 Sprachkurs (Arabisch) an der Universität von  
Alexandria, Ägypten  
SS 1992 Tutorium Arabisch III  
WS 1992-93 Tutorium Arabisch II  
Thema der wissenschaftlichen Hausarbeit:  
"Das theologische Konzept in dem Pest-Traktat des  
Mar'ī (st. 1033/1624)"  
8/1994 Gesamtprüfung zur Magistra Artium,  
Note "sehr gut"  
8/1994-7/1997 Förderung durch und Teilnahme am Graduer-  
tenkolleg "Textüberlieferung" in Hamburg

Thema der Dissertation: "Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die 'Medizin des Propheten'"

14.-17. Mai 1997

Internationale Konferenz in Provins/Frankreich zum Thema "Hellenic Medicine and its Eastward Diaspora"; Vortrag über das Thema "Human Biological Reproduction in *The Medicine of the Prophet* - The Question of Provenance and Formation of Semen"

5/1998-1/1999

Förderung durch die "Mildtätigkeitsstiftung Ferdinand und Emma Beit", Hamburg

6/1999

Einreichung der Dissertation

seit 8/1999

Länderreferentin am Nah- und Mittelost-Verein e.V., Hamburg

Hamburg, im September 2000

Julia Bummel