

Melanie Guénon

Wunderhafte Embryos

Moderne Naturwissenschaft
und ungeborenes Leben im Islam



Melanie Guénon

Wunderhafte Embryos

RECHT, ETHIK UND GESELLSCHAFT
IM VORDEREN ORIENT /
LAW, ETHICS AND SOCIETY
IN THE MIDDLE EAST

Herausgegeben
von
Serena Tolino und Thomas Eich

BAND 4

Wunderhafte Embryos

ERGON VERLAG

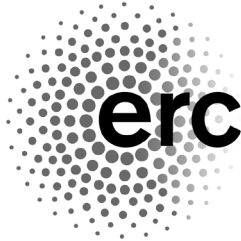
Melanie Guénon

Wunderhafte Embryos

Moderne Naturwissenschaft
und ungeborenes Leben im Islam

ERGON VERLAG

Forschung und Druck dieser Arbeit wurden gefördert
durch den European Research Council.



European Research Council

Established by the European Commission

Umschlagabbildung:

© Tolga Boyaci

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Hamburg, Univ., Diss., 2023

© Melanie Guénon

Publiziert von
Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2024
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-98740-102-2 (Print)

ISBN 978-3-98740-103-9 (ePDF)



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Dank

Wir suchen
und manchmal, ja manchmal,
da finden wir auch.

Dieses Buch konnte ich dank der Unterstützung und wohlwollenden Begleitung einer Reihe von Menschen schreiben. Mein großer Dank gebührt meinem Doktorvater und Erstgutachter dieser Arbeit, Prof. Dr. Thomas Eich, der mich in das Projekt *Contemporary Bioethics and the History of the Unborn in Islam* (COBHUNI) aufnahm. Für die stetige Ermutigung, zahlreiche gewinnbringende Hinweise und sein Vertrauen in mich und meine Arbeit danke ich ihm herzlich. Ebenso danke dem Zweitgutachter meiner Arbeit, Dr. Jan-Peter Hartung, für sein detailliertes Feedback, seine kritischen Anmerkungen und die vielen hilfreichen Gespräche.

Das Forschungsprojekt COBHUNI, im Zuge dessen ich meine Forschung für dieses Buch durchführen konnte, wurde von 2015 bis 2021 durch den European Research Council an der Universität Hamburg gefördert. Dank eines Abschlussstipendiums des Gleichstellungsfonds der Universität Hamburg konnte ich die Niederschrift meiner Arbeit beenden. Mein Dank gilt weiterhin den Mitarbeiter:innen der Zweigbibliothek Asien-/Afrikawissenschaften und Islamische Theologie der Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin, der Universitätsbibliothek der Eberhard Karls Universität Tübingen, der Universitätsbibliothek der Otto-Friedrich-Universität Bamberg sowie der Staats- und Universitätsbibliothek der Universität Hamburg, die mir bei der Suche und der Bereitstellung von Ausgaben der Zeitschriften der Islamischen Weltliga sowie weiterer Materialien halfen. Stefano Bigliardi, Jens Heibach, Stefan Reichmuth, Reinhard Schulze, Ayman Shabana und Janina Wellmann teilten mit mir Informationen und weiterführende Hinweise über verschiedene Themenbereiche dieser Arbeit und halfen mir, meine Argumente zu schärfen.

Die Universität Hamburg und deren Umfeld haben mich sowohl während meines Studiums als auch während der Arbeit an meiner Dissertation geprägt und ich möchte diese Zeit niemals missen. Besonderer Dank gilt Schirin Fathi, bei der ich mein erstes Einführungsseminar besuchte und die sowohl meine Begeisterung für das Fach als auch das Vertrauen in

Dank

meine Fähigkeiten weckte. Außerdem danke ich Judith Zepter, bei der ich Arabisch lernen durfte und die mir besonders in der Schlussphase der Arbeit mit Rat und Tat zur Seite stand. Hussam Alasmi und Khaoula Trad halfen mir, wenn ich bei Übersetzungen nicht weiterwusste.

Ein Teil des COBHUNI-Teams zu sein, war eine besondere Freude. Ich danke Jenny Brakel, Doru Doroftei, Alicia Gonzáles Martínez, Florian Jäckel, Tillmann Josua, Tatiana Samorodova und Khaoula Trad für den Austausch, die Hilfsbereitschaft und den Spaß. Die mehrjährige Bürogemeinschaft mit Elisabeth Trepesch hat den wissenschaftlichen Alltag nicht nur heiterer und erhellender gemacht, sondern mir auch eine Freundin geschenkt. Elisabeth hat große Teile der Arbeit gelesen und mit ihren Kommentaren, Korrekturen und Antworten auf meine zahlreichen Fragen zu einem besseren Text gemacht. Für ihre unablässige Hilfe und Geduld bin ich ihr sehr dankbar. Ebenso danke ich Florian Jäckel, Natalie Kontny-Wendt und Klaus Bartels für Literaturhinweise und Korrekturen am Manuskript.

Mein Leben neben der Doktorarbeit wird von weiteren lieben Menschen bereichert. Danke Anna, Anne, Annika, Carmen, Elisa und Paula für eure jahrelange Freundinnenschaft; Anja, Susanne und Amrei für den Zusammenhalt und die Stunden zum Schreiben, die ihr mir verschafft habt; Samuel und Steffi für die Nachbarschaft; Birte, Anna und Maren für besondere Verbindungen, die nur geteilte Erfahrungen schaffen können sowie Silke und B.J. für die Hilfe beim Spinnen des Fadens, der mich ans Leben knüpft. Bei meinen Großeltern empfangen mich zu jeder Zeit ein Lieblingsgericht, Kekse und offene Ohren. Fürs Mitfreuen und Familiensein danke ich außerdem Andrea, Ralf, Maria, Dennis, Thea und Caro. Großer Dank gebührt meinen Eltern, die meine wissenschaftliche Begeisterung stets vorbehaltlos unterstützt und immer mitgefiebert haben. Insbesondere der unablässigen Hilfe meiner Mutter Susanne ist es zu verdanken, dass ich in den letzten Jahren ausreichend Zeit hatte, klare Gedanken zu fassen und zu Papier zu bringen. Ohne sie gäbe es diese Arbeit vermutlich nicht. Einen Mangel an Kraft und Zeit hätte es auch ohne die Unterstützung, Zuversicht und Liebe von Arthur gegeben, der das Leben in all seinen Facetten mit mir teilt. Dieses Buch widme ich ihm und Johann, die mein Licht und mein Zuhause sind.

Hamburg, im Januar 2023

Inhaltsverzeichnis

Allgemeine Hinweise	11
1. Einleitender Teil: Das Wundern über die Wunder	13
2. Die Entwicklung eines neuen Expertentums: Der Mediziner Muḥammad ‘Alī al-Bār	61
2.1 Religiöse Autorität in medizinischen Entscheidungsprozessen: Praktizierende Mediziner:innen als selbstbewusste Entscheider:innen	68
2.2 Die Harmonisierung der Kompetenzen durch die Kombination biologisch und religiös begründeter Entwicklungsschritte des Ungeborenen	75
2.3 Der <i>fiqh</i> in der medizinischen Praxis: Die Bedeutung des Beseelungszeitpunkts für die islamrechtliche Einordnung von Schwangerschaftsabbrüchen	84
2.4 Der Einsatz von Bildern als Argumentationshilfe	91
2.5 Der Embryo in Medizin und Recht: Ein Zwischenstand	97
3. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī: <i>Šaiḥ al-iğāz</i>	99
3.1 Der jemenitische Prediger: <i>da‘wa</i> und Bildungsarbeit	102
3.2 Der Politiker: Die Beziehung zu Saudi-Arabien und die Gründung der <i>Iṣlāḥ</i> -Partei	115
3.3 Der salafistische Muslimbruder: Religiöse Ideologie und politische Realität	130
4. Zindānīs Modell embryonaler Entwicklung: Q. 23:12-14 außerhalb der Rechtsfindungsgremien	139
4.1 Zindānīs Geschichte der Embryologie als Beweis der koranischen Überlegenheit	142

4.2	Überblick über az-Zindānīs Modell und seine Anordnung der Stadien embryonaler Entwicklung	150
4.2.1	Die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem <i>Ṣaḥīḥ Muslim</i>	158
4.2.2	Die Umformulierung von Ibn al-Qayyim's Seelenpassage	165
4.2.3	Die Modifikation des koranischen Stadiums <i>ḥalq āḥar</i> zu <i>an-naš'a</i>	168
5.	Die Islamisierung der Embryologie: Die Rolle moderner Naturwissenschaft in az-Zindānīs <i>iğāz ‘ilmī</i>	177
5.1	Zum Verhältnis von „Islam“ und „Wissenschaft“: Von der Prophetenmedizin zu <i>iğāz ‘ilmī</i>	181
5.2	Verbildlichte Wunder: Der Egel und die gekaute Substanz	184
5.3	Die Kooperation mit Keith Moore zur Legitimation von az-Zindānīs <i>iğāz ‘ilmī</i>	193
5.3.1	Die Islamic Additions in Moores Standardwerk <i>The Developing Human</i>	203
5.3.2	Das Projekt „This is the Truth“ (<i>Innahu l-ḥaqq</i>)	207
5.3.3	Die Übernahme der koranischen Termini in der internationalen Embryologie	213
6.	Die Popularisierung des <i>iğāz ‘ilmī</i> durch az-Zindānī	217
6.1	Zindānī und die Islamische Weltliga	219
6.2	Die Gründung der CSMQS als der Versuch, den <i>iğāz ‘ilmī</i> zu professionalisieren	226
6.3	Der Embryo in den Publikationen der Weltliga als Ausdruck innerorganisatorischer Meinungsvielfalt	236
6.3.1	Die <i>Mağallat al-hai'a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna</i>	238
6.3.2	Die Zeitschriften der Weltliga	241
6.4	Die Rezeption von az-Zindānīs <i>iğāz ‘ilmī</i> außerhalb der Weltliga	246

7. Schlussbetrachtungen: Der Embryo zwischen Recht und Wundererzählung	263
Literaturverzeichnis	273

Allgemeine Hinweise

Die Transkription des Arabischen in dieser Arbeit folgt den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Einzelne Begriffe oder kürzere Satzteile transkribiere ich in der Pausalform. Für eine bessere Lesbarkeit gebe ich Verben sowie die Zitate ganzer Sätze in Kontextform mit allen Vokaldungen wieder. Zur Verdeutlichung der Silbenstruktur notiere ich ein doppeltes *yā'* oder *wāw* (zum Beispiel Ibn al-Qayyim), während ich Diphthonge mit *u* und *i* schreibe (zum Beispiel Ibn Taimīya).

Wörter, die im Duden aufgenommen wurden und im deutschen Sprachgebrauch geläufig sind (zum Beispiel Koran und Hadith) werden gemäß der deutschen Schreibweise wiedergegeben. Personen- und Ortsnamen werden in Umschrift angegeben, außer es gibt eine geläufige deutsche oder englische Verwendung (zum Beispiel Osama Bin Laden). Der arabische Artikel wird am Satzanfang ausgelassen (Zindānī statt az-Zindānī). In Fällen, in denen arabische Namen auf englischsprachigen Titeln angegeben werden, habe ich die entsprechende Schreibweise übernommen. Dies gilt auch für die Namen von Organisationen oder Parteien, die in der Sprache wiedergegeben werden, die in der (deutschen) wissenschaftlichen Literatur am geläufigsten ist (zum Beispiel Islamische Weltliga, aber Popular Arab and Islamic Congress). Daher werden diese oftmals nach der offiziellen englischen Bezeichnung abgekürzt. Dies mag mitunter zu einer wahrgenommenen Uneinheitlichkeit führen, die ich im Sinne des Wiedererkennungswertes innerhalb der internationalen Literatur in Kauf nehme.

Jahresangaben folgen dem gregorianischen Kalender. Daten zur Lebens- und/oder Amtszeit von Personen werden bei der ersten Nennung angegeben.

Alle Übersetzungen stammen, soweit nicht anders angegeben, von mir. Die Koranübersetzungen entnehme ich der Ausgabe *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin* (München 2010). Vorgenommene Modifizierungen kennzeichne ich.

Ich bemühe mich in dieser Arbeit um geschlechtergerechte Sprache. Dies soll jedoch nicht dazu führen, tatsächliche Verhältnisse zu verschleiern. Gebe ich also nur die männliche Form an, ist davon auszugehen, dass eine rein männliche Gruppe gemeint ist.

Allgemeine Hinweise

Da im Zentrum meiner Analyse zwei zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit noch lebende Personen stehen, sei an dieser Stelle angemerkt, dass ich mir bewusst bin, dass sich Meinungen und Positionen im Laufe eines Lebens geändert haben können.

1. Einleitender Teil: Das Wundern über die Wunder

In Zadie Smiths internationalem Erfolgsroman *White Teeth*¹ aus dem Jahr 2000 sinniert der Protagonist Millat Iqbal, was er wohl zu einer Passantin sagen würde, die sich interessiert dem Infostand der islamistischen Bewegung zuwenden würde, der er beigetreten ist. Sein Ziel ist es, interessierte Personen über den Islam zu informieren und von dessen Wahrhaftigkeit zu überzeugen. Da Millat bisher wenig Erfahrung im Werben für den Islam (*da'wa islāmīya/da'wa ilā l-islām*)² hat, kommt er zu dem Schluss, auf seinen Mitstreiter Rakesh zu verweisen: „Spend five minutes with my Brother Rakesh and he will intellectually prove to you the existence of the Creator. The Qur'ān is a document of science, a document of rational thought. Spend five minutes, Sister, if you care for your future beyond this earth.“³ Interessierte Leser:innen wundern sich an dieser Stelle möglicherweise: Über welche naturwissenschaftlichen Erkenntnisse würde Rakesh berichten, die jemanden in nur fünf Minuten von der Existenz Gottes überzeugen könnten? In Smiths Roman finden wir keine weiterführende Schilderung der Geschehnisse und Antwort auf diese spannende Frage.

Koraninterpretationen (*tafāsīr*, Sing. *tafsīr*), die den wissenschaftlichen Wundercharakter des Korans (*i'ğāz 'ilmī*) betonen, erläutern Koranpassagen, in denen der Korantext vermeintlich moderne naturwissenschaftliche

1 Vgl. Zadie Smith, *White Teeth* (London: Hamish Hamilton, 2000). In der deutschen Ausgabe lautet der Titel Zadie Smith, *Zähne zeigen* (München: Droehmer, 2000), übersetzt von Ulrike Wasel und Klaus Timmermann.

2 Folgend *da'wa*. Die Semantik von *da'wa* umfasst alle Bestrebungen, die sowohl dem „Ruf zu Gott und zum Islam“, der „Einladung zum Islam“ oder „der Wahrheit“ dienen, als auch die „Verbreitung des Islams“ und das „Informieren über den Islam“. Vgl. hierzu die aktuelle und detaillierte Übersicht in Itzhak Weismann und Jamal Malik, „Introduction.“ In *Culture of Da'wa: Islamic Preaching in the Modern World*, hrsg. v. Itzhak Weismann und Jamal Malik (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2020). Henning Wrogemann weist darauf hin, dass der Vergleich oder gar die Gleichsetzung mit christlichen Missionstätigkeiten begrifflich zu kurz greift. Darüber hinaus kann die islamische *da'wa* Ausdruck einer „Anti-Missionierungsstrategie“ gegenüber christlichen Missionsbestrebungen sein. Vgl. Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog: Eine Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufes zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs* (Frankfurt a. M.: Otto Lembeck, 2006), 5.

3 S. Smith, *White Teeth*, 445.

Fakten enthält, die zur Zeit der Offenbarung im frühen siebten Jahrhundert unbekannt waren. In der vorliegenden Arbeit werde ich herausarbeiten, wie die moderne Naturwissenschaft eingesetzt wird, um die koranische Göttlichkeit zu beweisen. Ich analysiere wissenschaftsbezogene Interpretationen von Koranpassagen, die die embryonale Entwicklung des Menschen thematisieren oder dementsprechend gelesen werden („koranische Embryologie“). Neben der Interpretation Muḥammad ‘Alī al-Bārs (geb. 1939) steht die zu einem naturwissenschaftlichen Wunder des Korans erklärte Darstellung embryonaler Entwicklung durch ‘Abd al-Maǧīd az-Zindānī (geb. ca. 1942) im Zentrum der Studie. Weder der Inhalt von az-Zindānīs Interpretation embryonaler Entwicklung, noch sein Status in der *iǧāz ‘ilmī*-Bewegung sind bisher detailliert erforscht. Der *iǧāz ‘ilmī* wird als Gegenstand der Forschung von einzelnen Wissenschaftler:innen zwar als bedeutsam wahrgenommen⁴, detaillierte Studien über die genauen Inhalte und zugrunde liegenden Strukturen dieser Interpretationen sind jedoch Desiderate. Die vorliegende Untersuchung soll dazu beitragen, diese Forschungslücke zu schließen. Ich argumentiere, dass die *iǧāz ‘ilmī*-Bewegung seit den 1980er Jahren organisierter und wirkmächtiger ist, als bisher angenommen wurde. Darüber hinaus liegen nach meinem Kenntnisstand keine Analysen hinsichtlich der Rolle von moderner Naturwissenschaft in Materialien zu *da‘wa*-Zwecken vor, obwohl auf *da‘wa* als ein Motiv für *iǧāz ‘ilmī* mehrfach hingewiesen wurde.⁵ Nina Wiedl beschreibt die Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“ gar als zentrales Element von *da‘wa*-Schriften.⁶ Weiterhin fehlt eine Untersuchung darüber, welche Personen und Informationen als qualifizierte Referenz im *iǧāz ‘ilmī* gelten.

4 Walid Saleh bezeichnet *iǧāz ‘ilmī* als neue universelle Lehrmeinung im Islam. Vgl. Walid Saleh, „Contemporary Tafsīr: The Rise of Scriptural Theology.“ In *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, hrsg. v. Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 694. Auch Pink betont die Popularität des *iǧāz ‘ilmī*. Vgl. Johanna Pink, *Muslim Qur’anic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Sheffield: Equinox, 2019), 195–96.

5 Vgl. Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 2. Aufl., Library of Religious Beliefs and Practices (London u. New York: Routledge, 2002), 228–29, und Stefano Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qur’an’, Pseudoscience, and Conspiracism.“ *Zygon** 52, Nr. 1 (2017): 156–57.

Für einen aktuellen und umfassenden Überblick über den Forschungsstand zur islamischen *da‘wa* vgl. Itzchak Weismann und Jamal Malik, „Introduction.“ In *Culture of Da‘wa*, insbesondere 4–6.

6 Vgl. Nina Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam: Salafitische Da‘wa in Deutschland, 2002-2011* (Baden-Baden: Nomos, 2017), 320.

Durch diese Untersuchung leiten mich folgende Fragen, die in einem wechselseitigen Zusammenhang stehen: Welche Positionen zu den Zeiträumen embryonaler Entwicklung entwickelten sich und auf welcher textlichen Grundlage wird jeweils argumentiert? Inwiefern unterscheiden sich Argumente, Schlussfolgerungen und Prinzipien aus dem *iğāz ‘ilmī* von anderen Auslegungen des Korantextes mit Bezug zur embryonalen Entwicklung? Welche Akteur:innen und Organisationen waren an der Entwicklung und Verbreitung bestimmter Positionen beteiligt und mit welcher Motivation? Dabei wird der historische und gesellschaftspolitische Kontext des *iğāz ‘ilmī* zu beachten sein, dessen Relevanz sich nicht nur auf die Koranforschung beschränkt, sondern sich auch auf die Hadith- und *da’wa*-Forschung sowie die islamische Bioethik erstreckt. Diese Analyse ist lohnend, da sie erstens hilft, eine spezifische Herangehensweise bei der Harmonisierung von religiösem und naturwissenschaftlichem Wissen zu verstehen und dabei zweitens aufdeckt, wie Autorität verhandelt und wie Wissen gebildet, verbreitet und rezipiert wird. Ebenso gibt sie Einblick in die Beziehung zwischen vormodernen Werken, die menschliche Reproduktion thematisieren, mit verschiedenen Debatten des 20. Jahrhunderts zur embryonalen Entwicklung.

Im Folgenden zeichne ich zunächst die Entwicklung des *iğāz ‘ilmī* nach und gehe dabei insbesondere auf die Bedeutung des französischen Arztes Maurice Bucaille (1920-1998), ein. Weiterhin gebe ich einen detaillierten Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu *iğāz ‘ilmī*. Insbesondere in Abgrenzung zum *tafsīr ‘ilmī* schlage ich vor, den *iğāz ‘ilmī* als einen eigenständigen Ansatz der Koraninterpretation zu behandeln. Hiernach stecke ich mit der Betrachtung der islamischen Bioethik das zweite Forschungsfeld ab, in dem die embryonale Entwicklung des Menschen vor dem Hintergrund religiösen Wissens und moderner Naturwissenschaft thematisiert wird. Daraus wird ersichtlich, dass in den entsprechenden Debatten Fragen um Autorität und Legitimation eine Rolle spielen, weshalb ich anschließend die islamische Gelehrtenhierarchie diskutiere, um im Verlauf der Arbeit die untersuchten Akteure entsprechend kategorisieren zu können. Schließlich schlage ich vor, *iğāz ‘ilmī* als eine Art der Wissensproduktion zu verstehen, durch die bestehende Interpretationen der koranischen Embryologie in Frage gestellt werden, und die auf Inhalte der islamischen *da’wa* sowie den Diskurs über die Vereinbarkeit zwischen „Islam“ und „Wissenschaft“ ausstrahlt. Am Ende des vorliegenden einleitenden Teils erörtere ich mein Vorgehen in dieser Studie.

Zum Verhältnis von Koran und modernen Konzeptionen von Naturwissenschaft

Der Begriff *iğāz ʿilmī* beschreibt die „(natur-) wissenschaftliche Wunderhaftigkeit des Korans“ oder den „wissenschaftlichen Wundercharakter des Korans“, denn nichts weniger als ein göttliches Wunder könne die Erwähnung moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts in einem Text sein, der gemäß der islamischen Glaubenslehre dem Propheten Muḥammad im siebten Jahrhundert durch den Erzengel Gabriel offenbart wurde.⁷ Das Phänomen des *iğāz ʿilmī* wird bisher vornehmlich in der Koranforschung, insbesondere zur Koranexegese (*tafsīr*) thematisiert.⁸

Der Begriff *iğāz* in *iğāz ʿilmī* bezeichnet das Prinzip der Unnachahmlichkeit des Korans, die auf seinen Wundercharakter verweist: Es sei unmöglich, den Koran in Inhalt und Form zu imitieren. Diese Unnachahmlichkeit des Korans gilt als Zeichen seines göttlichen Ursprungs.⁹ Der arabische Begriff *ʿilm* (Pl. *ʿulūm*), der als Wissen oder Wissenschaft übersetzt wird, beschreibt ein universelles Verständnis von Wissenschaft, das jeglichen Versuch umfasst, Ereignisse und Beziehungen der Menschheit und ihrer Um-

7 Im Englischen werden die Bezeichnungen „scientific interpretation“ oder „scientific exegesis“ verwendet. Vgl. exemplarisch Stefano Bigliardi, „The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Challenges of a New Generation.“ *Social Epistemology* 28, Nr. 2 (2014): 171 und Johannes J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Photomechanical Reprint (Leiden: Brill, 1980), 46.

Da sich eine Koraninterpretation gemäß des *iğāz ʿilmī* auf die moderne Naturwissenschaft bezieht, ist der deutsche Begriff „wissenschaftsbezogen“ meiner Meinung nach neutraler als „wissenschaftliche Interpretation“.

8 Vgl. Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qurʾān: Early, Modern and Contemporary.“ In *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 2, hrsg. v. Jane McAuliffe, 6 Bde. (Leiden u. Boston: Brill, 2001-2006), 2:124–41; Johanna Pink, *Muslim Qurʾānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Sheffield: Equinox, 2019), 192–96; Walid Saleh, „Contemporary Tafsīr: The Rise of Scriptural Theology.“ In *The Oxford Handbook of Qurʾānic Studies*, hrsg. v. Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 694, und Ayman Shabana, „In Pursuit of Consonance: Science and Religion in Modern Works of tafsīr.“ *Journal of Qurʾānic Studies* 21, Nr. 3 (2019): 9–11.

9 Vgl. Martin Richard, „Inimitability.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, 2:526–36, und Issa J. Boullata, „The Rhetorical Interpretation of the Qurʾān: Iʿjāz and Related Topics.“ In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, hrsg. v. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 142. Zu dem sprachlichen Wunder des Korans vgl. Denis Gril, „Miracles.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, 3:392–3.

welt zu verstehen, zu erklären, zu kontrollieren oder zu beeinflussen.¹⁰ Religiöse Wissenschaften wie die Koranexegese oder die Hadithwissenschaft sind hiernach ebenfalls *ilm*.¹¹ Eine Interpretation des Korans, die dem *iğāz ilmi* zugeordnet wird, hat den Anspruch, die wundersame Übereinstimmung und Harmonie zwischen religiösem Wissen in Form des koranischen Texts und der prophetischen Hadithe¹² (*aḥādīṭ*, Sing. *ḥadīṭ*) und den als säkular verstandenen Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft aufzuzeigen.

Die Konzeption moderner Naturwissenschaft, in der die Unabhängigkeit der Erkenntnisse von religiösen Glaubenswahrheiten betont wird, geht auf die europäische Aufklärung zurück.¹³ Der Beginn eines Funktions- und

10 Vgl. Emilie Savage-Smith, „Islamic Science and Medicine.“ In *Information Sources in the History of Science and Medicine*, hrsg. v. Pietro Corsi und Paul Weindling, Butterworth Guides to Information Sources (London u.a.: Butterworth Scientific, 1983), 437.

11 Vgl. Bernard Lewis, „Ilm.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, hrsg. v. Bernard Lewis et al. (Leiden u. London: Brill, 1971), 1133–4. Für einen Überblick zum Forschungsstand über die islamischen Wissenschaften bis in die 1980er Jahre vgl. Emilie Savage-Smith, „Islamic Science and Medicine.“ In *Information Sources in the History of Science and Medicine*, 437–55. Zur Klassifikation der Wissenschaften in verschiedene Gruppen vgl. die Beiträge des Sammelbandes Gerhard Endress, Hrsg., *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Islamic Philosophy Theology and Science 61 (Leiden u. Boston: Brill, 2006), und Anke von Kügelgen und Sarhan Dhoub, „Einleitung Arabischer Sprachraum: Philosophie- und Wissenschaftsverständnis im Wandel (1. Hälfte 19. Jahrhundert bis 1920er Jahre).“ In *Philosophie in der islamischen Welt: 19. und 20. Jahrhundert: Arabischer Sprachraum*, hrsg. v. Anke von Kügelgen, völlig neu bearbeitete Ausgabe, Grundriss der Geschichte der Philosophie 4/1 (Basel: Schwabe, 2021), 1–24.

12 Die Hadithe sind die Überlieferungen von Aussagen und Taten des Propheten Muḥammads, seiner Wegbegleiter (*aṣ-ṣaḥāba*) und denen der ihnen nachfolgenden Generation (*at-tābiʿūn*).

13 Die Trennung der beiden Wissensformen analog zum europäischen Verständnis wird gemäß Marwa Elshakry seit dem 19. Jahrhundert auch in arabischsprachigen Ländern rezipiert. Vgl. Marwa Elshakry, „Knowledge in Motion: The Cultural Politics of Modern Science Translations in Arabic.“ *Isis* 99 (2008): 707–9. Das Verhältnis zwischen religiösem und modernem naturwissenschaftlichen Wissen wurde 2001 auf einem Kongress diskutiert, den die IOMS (*Islamic Organization for Medical Sciences* in Kuwait/*al-Munazzama al-islāmīya li-l-ʿulūm aṭ-ṭibbīya*) gemeinsam mit dem kuwaitischen National Council for Culture, Arts, and Literature, der Islamic Educational, Scientific, and Cultural Organization (ISESCO), und dem Rechtsfindungsgremium der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (Organisation of Islamic Cooperation/*Munazzamat at-taʾwun al-islāmī*/OIC) organisierte. Dort war die Mehrheit der Teilnehmenden der Meinung, dass es im Islam keine strikte Trennung zwischen religiösem und naturwissenschaftlichem Wissen gebe. Vielmehr würden sich beide Wis-

Strukturwandels von Wissenschaft, der in der Überzeugung von der normativen Kraft der säkular-rationalen Wissenschaft mündet, wird auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts datiert.¹⁴ Infolgedessen wurden die nicht-religionsgebundenen Wissenschaften zu einer der wichtigsten Legitimationsquellen, deren entscheidendes Definitionsmerkmal die Empirie ist.¹⁵ Moderne Naturwissenschaft(en)¹⁶ zählen demnach zu den Erfahrungswissenschaften oder empirischen Wissenschaften. Die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, auf die sich im *iğāz 'ilmī* bezogen wird, stammen aus denjenigen Disziplinen, von denen angenommen wird, Wissen zu produzieren, das rational begründbar, berechenbar und logisch ist und den Gesetzen der Kausalität folgt.¹⁷ Die Grundlage des naturwissenschaftlichen Wissens „ist die Feststellung einer Tatsache und ein Aussagesatz“¹⁸. Das

sensformen ergänzen. Vgl. al-'Awađī, 'Abd ar-Raḥmān 'Abd Allāh und Aḥmad Rağā'ī al-Ġundi, Hrsg., *Ru'ya islāmiya li-ba'd al-muškilāt aṭ-ṭibbiya al-mu'āšira: ṭabat kāmil li-u'mmāl nadwat 'al-'ulūm fī l-islāmī* (Kuwait: al-Munazzama al-islāmiya li-l-'ulūm aṭ-ṭibbiya, 2002), 97–726.

- 14 Vgl. exemplarisch Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp Wissenschaft 401 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983), 88. Dementsprechend bezeichnet der Begriff „vormodern“ in dieser Arbeit Ansichten oder Praktiken aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert, dessen Urheber:innen nicht den Anspruch erhoben, eine Wissenschaft auszuüben, die vom Offenbarungswissen getrennt sei, da eine solche Trennung nicht existierte.
- 15 Vgl. ebd., 88–108. Allgemeiner Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago u. London: The University of Chicago Press, 2015), 1–19.
- 16 Die Medizin zähle ich in dieser Arbeit explizit zu den Naturwissenschaften. Zum Wissenschaftsbegriff vgl. William Burns, *Knowledge and Power: Science in World History*, 2. Aufl. (New York: Routledge, 2019), 153; Peter Harrison, „Science' and 'Religion': Constructing the Boundaries.“ In *Science and Religion: New Historical Perspectives*, hrsg. v. Geoffrey Cantor, Thomas Dixon und Stephen Pumfrey (New York: Cambridge University Press, 2010), 24–32; Harvey Brooks, „Scientific Concepts and Cultural Change.“ *Daedalus* 94, Nr. 1 (1965): 66–67; Noorhaidi Hasan, „Integrating Islam and Science: Models, Challenges, and Opportunities in Indonesian Institutions of Higher Learning.“ In *Knowledge, Science, and Local Tradition: Multiple Perspectives on the Middle East and Southeast Asia in Honor of Fritz Schulze*, hrsg. v. Irene Schneider und Holger Warnk, *Studies on Islamic Cultural and Intellectual History* 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2021), 1, und Keith David Watenpugh, *Being Modern in the Middle East* (Princeton u. Oxford: Princeton University Press, 2006), 8–16.
- 17 Entsprechend verwende ich den Begriff „Wissenschaftlichkeit“, der die wissenschaftlichen Qualitätskriterien von angenommener Objektivität, Überprüfbarkeit, Kausalität und Logik ausdrückt.
- 18 S. Dieter Mersch, „Visuelle Argumente: Zur Rolle der Bilder in den Naturwissenschaften.“ In *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, hrsg. v. Sabine Maasen, Torsten Mayerhauer und Cornelia Renggli (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006), 95.

Attribut modern verweist hierbei weniger auf eine historische Epoche, als auf eine Haltung, die als kritisch gegenüber religiösen Glaubenssätzen und Denkstrukturen sowie gleichzeitig als rational und säkular definiert wird. Moderne Naturwissenschaften sind daher in dem Sinne modern, dass sie von Offenbarungswissen abgegrenzt werden. Dieses religiöse Wissen gilt gegenüber naturwissenschaftlichem Wissen als Teil eines Glaubenssystems, für das die genannten Maßstäbe der Rationalität und Empirie nicht angelegt werden können und/oder sollen.

Demzufolge dienen die Begriffe „moderne Naturwissenschaften“ und „moderne Medizin“ in dieser Arbeit als Abgrenzung zu den Offenbarungswissenschaften, in denen Theorien nicht zwangsläufig auf materieller Empirie beruhen, sondern auf einem Abgleich mit dem Offenbarungstext. In diesen Wissenschaften bildet die (islamische) Religion die maßgebliche Determinante. Diese Definition von moderner Naturwissenschaft schließt daher Behandlungsmethoden wie beispielsweise die sogenannte Medizin des Propheten (*aṭ-ṭibb an-nabawī* oder *ṭibb an-nabī*) aus.¹⁹ Diese umfasst heilkundliche, praxisorientierte Ratschläge des Propheten Muḥammad, die aus den Hadithen zusammengetragen wurden.²⁰ Begrifflich stelle ich also modernes naturwissenschaftliches oder als säkular verstandenes Wissen, und religiöses Wissen oder Offenbarungswissen nebeneinander.

Dem liegt ein Wissensverständnis zugrunde, das von einem sozialkonstruktivistischen Ansatz beeinflusst ist. Demnach gehe ich davon aus, dass Wissen keine zeitlose Gültigkeit besitzt. Wissen wirkt nicht normativ, weil es per se säkular oder religiös ist, sondern weil es von einer Gesellschaft oder Gruppe einen normativen Status erhält.²¹ Die Produktion von Wissen

19 In der deutschsprachigen Wissenschaft ist der Ausdruck „Prophetenmedizin“ geläufig.

20 Zur Prophetenmedizin vgl. insbesondere Irmeli Perho, *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*, Studia Orientalia 74 (Helsinki: Finish Oriental Society, 1995); Irmeli Perho, „Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's Contribution to the Prophet's Medicine.“ *Oriente Moderno* 90, Nr. 1 (2010): 191–210, und Julia Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die ‚Medizin des Propheten‘“ (Dissertation, Fachbereich Orientalistik, Universität Hamburg, 1999).

21 Die Theorie des Sozialkonstruktivismus basiert auf der Arbeit von Peter L. Berger und Thomas Luckmann und wurde im Anschluss von verschiedenen Soziolog:innen weiterentwickelt. Vgl. Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner*, *Conditio humana* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1969), übersetzt von Monika Plessner. Dieser Theorie liegt die Annahme

ist vielmehr als Prozess zu verstehen und ist als solcher stetiger Veränderung unterworfen. Aus diesen Prämissen folgt, dass Wissen als das definiert wird, was gesellschaftlich als solches akzeptiert und institutionalisiert wird.²² Dieser Wissensbegriff orientiert sich nicht an einem vermeintlichen objektiven Wahrheitsgehalt, sondern schließt jegliches Wissen ein, das „in irgendeiner Weise als ‚wirklich‘ gedacht wird“.²³

Ebenso wie andere Ideen, die den „Zeitgeist“ in Europa und den USA ab der Mitte des 19. Jahrhundert prägten, wurde auch die Trennung der beiden Wissensformen zeitgleich oder nur wenig später in arabischsprachigen Ländern rezipiert. Aufgrund des durch politische und wirtschaftliche Beziehungen geförderten Wissenstransfers sowie durch den stetig erweiterten Medienzugang verbreiteten sich neue Konzeptionen von Naturwissenschaft und Medizin ab dem 20. Jahrhundert in breiten Gesellschaftsschichten der arabischsprachigen Länder.²⁴ In der Folge traten zwei extreme Reaktionen

zugrunde, dass es keine zeitlose, natur- oder gottgegebene Wirklichkeit gibt. Es gibt folglich keine einzige richtige Sicht auf die Welt, sondern vielmehr verschiedene Interpretationsmöglichkeiten der Welt, die sich je nach Bezugsrahmen voneinander unterscheiden.

- 22 Dies gilt gleichermaßen für religiöses wie medizinisches Wissen, wie beispielsweise eindrücklich von Kocku von Stuckrad, „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 25, Nr.1 (2013): 9 herausgearbeitet wurde. Vgl. auch Marcus Pyka, „Religion und die Popularisierung ‚ewiger Wahrheiten‘: Das Beispiel christlicher und islamischer Häresiographien.“ In *Wissenspopularisierung: Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel*, Bd. 4, hrsg. v. Carsten Kretschmann, Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 4 (Berlin: Akademie-Verlag, 2003), 4:49–40.

Zu Wissen und Wahrheit in der Medizin vgl. exemplarisch Thomas Schübel, *Grenzen der Medizin: Zur diskursiven Konstruktion medizinischen Wissens über Lebensqualität*, Theorie und Praxis der Diskursforschung (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 35–55, und Ludmilla Jordanova, „The Social Construction of Medical Knowledge.“ *The Society for the Social History of Medicine* 8, Nr. 3 (1995): 361–81.

- 23 S. Reiner Keller, „Wissenssoziologische Diskursanalyse als interpretative Analytik.“ In *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit: Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*, hrsg. v. Reiner Keller et al., Erfahrung - Wissen - Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 10 (Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2005), 50.

- 24 Vgl. Anke von Kügelgen, „Einleitung.“ In von Kügelgen, *Philosophie in der islamischen Welt*, XXII–XXIII und XXXIV. Vgl. weiterhin Elshakry, „Knowledge in Motion“, 707–9.

Gefördert wurde diese Entwicklung durch sowohl staatliche als auch zivilgesellschaftliche Übersetzungstätigkeiten, wodurch vornehmlich naturwissenschaftliche, medizinische und militär-technische Schriften aus europäischen Sprachen ins Arabische übersetzt wurden. Vgl. Anke von Kügelgen, „Einleitung.“ In *Philosophie in der islamischen Welt*, XXXVII.

auf: ein Ersetzen der bisher überlieferten Lehren mit dem europäischen Verständnis der modernen Naturwissenschaften oder die Konkurrenz mit ebendiesen.²⁵ Daneben gab es auch Harmonisierungsversuche beider Konzepte, wobei der *iğāz 'ilmī* den historisch jüngsten Versuch darstellt.

Mit dem Anspruch, die Vereinbarkeit der beiden Bereiche Offenbarungswissen und moderne Naturwissenschaft zu beweisen, legen die Vertreter:innen von *iğāz 'ilmī* neue Interpretationen verschiedener Koranverse vor, in denen sie naturwissenschaftliche Erkenntnisse identifizieren. Eines der naturwissenschaftlichen Wunder des Korans, das im *iğāz 'ilmī* thematisiert wird, ist die embryonale Entwicklung. Die Embryogenese²⁶ werde gemäß aktuellen embryologischen Erkenntnissen im Koran korrekt beschrieben. Da diese Informationen den Menschen zur Zeit der Offenbarung nicht bekannt waren, sei folglich die göttliche Herkunft des Korans bewiesen.

Versuche, den Koran vor dem Hintergrund der modernen Naturwissenschaften zu interpretieren, werden als *tafsīr 'ilmī* bezeichnet. Sie datieren ungefähr auf das Ende des 19. Jahrhunderts.²⁷ In der Forschung zu wissen-

25 Vgl. Anke von Kügelgen, „Einleitung.“ In *Philosophie in der islamischen Welt*, XXXIV.

26 Die Phase der menschlichen Embryogenese oder Embryonalentwicklung hat eine Länge von acht Wochen nach der Befruchtung. Anschließend beginnt die Fetalperiode oder Fetogenese, die bis zum Ende der Schwangerschaft andauert. Die Angabe der Schwangerschaftswochen erfolgt in Wochen oder Tagen, beginnend mit dem ersten Tag der letzten Menstruation (erster Zyklustag). Diesen Zeitangaben liegt ein idealisierter Zyklus von 28 Tagen zugrunde. Ebenfalls üblich ist die Angabe in Tagen oder Wochen nach der Befruchtung, die idealtypisch am 14. Zyklustag angesetzt wird. Ich bemühe mich in dieser Arbeit um größtmögliche Klarheit bei den Zeitangaben zur embryonalen Entwicklung. Die Darstellung kann jedoch manchmal unstimmt wirken, da die Autoren meiner Primärliteratur nicht immer einheitliche und übersichtliche Angaben machen.

27 Die Anfänge der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretation systematisch nachzuvollziehen ist schwierig, da die Darstellungen in der Forschung uneinheitlich sind. Als Vorreiter des *tafsīr 'ilmī* gilt der Kairiner Arzt Muḥammad b. Aḥmad al-Iskandarānī. Er veröffentlichte um 1880 zwei einschlägige Bücher, in denen er Koranreferenzen zu zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Entdeckungen angibt. Johannes Jansen bezeichnet al-Iskandarānīs Korankommentar daher als den ersten, der „westliche“ Naturwissenschaft mit einbeziehe. Vgl. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 40. Zu al-Iskandarānī vgl. auch Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qur'an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 2:130. Als weitere frühe Vertreter wissenschaftlicher Exegese werden 'Abd al-'Azīz Ismā'īl, Ḥanafī Aḥmad, 'Abd ar-Razzāq Naufal, 'Abd ar-Rahmān al-Kawākibī, Muṣṭafā Sādiq ar-Rāfi'ī und Muḥammad Farīd Waḡdī genannt. Vgl. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 44–47; Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qur'an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 2:130. Ekmeleddin İhsanoğlu wiederum nennt den Versuch des osmanischen Großwezirs und Astronomen Aḥmed Muḥtār Pāšā (1839-1919) als erstes bedeutendes Beispiel, den Koran mit Ergebnis-

schaftsbezogenen Koraninterpretationen wird vornehmlich der *tafsīr ʿilmī* behandelt, der allerdings selten deutlich vom *iğāz ʿilmī* abgegrenzt wird.²⁸ Obwohl in beiden Fällen moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse für die Auslegung herangezogen werden, bestehen signifikante Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen. Der entscheidende Unterschied zwischen *tafsīr ʿilmī* und *iğāz ʿilmī* ist, dass beim ersten Ansatz die Naturwissenschaft hilft, den Koran zu interpretieren, während beim zweiten davon ausgegangen wird, dass der Koran naturwissenschaftliche Fakten beschreibt. Der *tafsīr ʿilmī* ist eine Art der Exegese, die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse dazu nutzt, die im Koran erwähnten Naturphänomene zu erklären.²⁹ Im *iğāz ʿilmī* wird hingegen davon ausgegangen, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die erst im 19. oder 20. Jahrhundert entdeckt oder verifiziert wurden, bereits im Koran offenbart waren. Es kann daher nur von *iğāz ʿilmī* gesprochen werden, wenn diese Auffassung der Interpretation zugrunde liegt und weiterhin explizit davon ausgegangen wird, dass der koranische Text und die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse

sen und Theorien der modernen Naturwissenschaft zu erklären. Vgl. Ekmeleddin İhsanoğlu, „Modern Islam.“ In *Science and Religion Around the World*, hrsg. v. John H. Brooke und Ronald L. Numbers (Oxford u.a.: Oxford University Press, 2011), 168. Weiterhin gelten Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) und Muḥammad Iqbāl (1877-1938) als Vertreter des *tafsīr ʿilmī*, die auf die Harmonie zwischen dem Korantext und der modernen Naturwissenschaft hinwiesen. Vgl. Ahmad Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, The Terry Lectures (New Haven u. London: Yale University Press, 2010), 169–170.

Für einen Überblick über arabischsprachige Werke des *tafsīr ʿilmī* von 1985 vgl. Hind Šalabī, *at-Tafsīr al-ʿilmī li-l-qurʿān al-karīm baina n-naẓariyāt wa-t-taṭbīq* (Tunis, 1985).

- 28 Vgl. exemplarisch Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 50–54, und Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qurʿan.“ In *The Encyclopaedia of the Qurʿan*, 2:129–31; Jane McAuliffe, „Exegesis.“ In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, hrsg. v. Gerhard Bowering (Princeton: Princeton University Press, 2013), 162.

Dallal beschreibt *iğāz ʿilmī* als eine Phase des *tafsīr ʿilmī*. Vgl. Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, 172. Bei älteren Forschungsarbeiten ist dies dem Zeitpunkt der Arbeiten geschuldet, da *iğāz ʿilmī* sich noch nicht etabliert hatte. So beispielsweise bei Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung: An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen*, unveränderter Neudruck (Leiden: Brill, 1952), 84, und J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)* (Leiden: Brill, 1961), 97–98.

- 29 Als bekannte Kritiker des *tafsīr ʿilmī* werden islamistische Exegeten wie Sayyid Quṭb (1906-1966), Amīn al-Ḥūlī (1895-1966) und Muḥammad Rašid Riḍā (1865-1935) genannt. Vgl. exemplarisch Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qurʿan.“ In *The Encyclopaedia of the Qurʿan*, 2:130–1 und Pink, *Muslim Qurʿanic Interpretation Today*, 195–96.

übereinstimmen und diese Übereinstimmung der Beweis der koranischen Göttlichkeit sei.³⁰

Die fehlende Unterscheidung zwischen *tafsīr ʿilmī* und *iğāz ʿilmī* ist auch in Untersuchungen zu wissenschaftsbezogenen Koraninterpretationen feststellbar. Es sind vor allem das Leben und Wirken des ägyptischen Gelehrten Ṭaṭṭāwī Ğauharī (1862-1940), des türkischen Theologen Said Nursī (1877-1960) und des ägyptischen Arztes Muṣṭafā Maḥmūd (1921-2009) erforscht. Insbesondere Ğauharī und Nursī werden wiederholt als Exegeten genannt, die zu den ersten zählten, die eine wissenschaftsbezogene Interpretation des Korans vornahmen und gleichzeitig für deren Popularität gesorgt haben.³¹ Trotz Ğauharīs Hinweisen, dass der Koran naturwissenschaftliche Entdeckungen oder Erfindungen vorhergesehen habe, wird seine Interpretation des Korans als Bestreben gewertet, den Koran mittels naturwissenschaftlicher Daten zu verstehen.³² Daher ist Ğauharīs Koran-

30 Vgl. Stefano Bigliardi, „What We Talk About When We Talk About Iʿjāz.“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 4, Nr.1 (2014): 39–40. Allerdings weist Bigliardi darauf hin, dass eine exakte definitorische Abgrenzung nicht immer möglich ist.

31 Vgl. Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qurʾān.“ In *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, 2:130; Ebrahim Moosa, „Muslim Ethics and Biotechnology.“ In *The Routledge Companion to Religion and Science*, hrsg. v. James Haag, Gregory Peterson und Michael Spezio (London u. New York: Routledge, 2012), 460; Massimo Campanini, *The Qurʾān: Modern Muslim Interpretations* (London u. New York: Routledge, 2011), übersetzt von Caroline Higgitt, 37, und Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, 170.

Die aktuellste Monographie zu Ğauharī ist Majid Daneshgar, *Ṭaṭṭāwī Jawharī and the Qurʾān: Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century*, Routledge Studies in the Qurʾān (Milton: Taylor and Francis, 2017).

Zur Rezeption Nursīs in türkischsprachigen Ländern vgl. Ekmeleddin İhsanoğlu, „Modern Islam.“ In *Science and Religion Around the World*, 168–9. Zu der Einordnung Nursīs als einer der ersten, die geäußert haben, der Koran hätte moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse vorausgesagt, vgl. auch Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, 170.

Zu Nursī liegen gleich mehrere aktuelle Monographien vor. In Bezug auf Nursīs Koraninterpretation vgl. exemplarisch Hakan Çoruh, *Modern Interpretation of the Qurʾān: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi*, Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History (Cham: Palgrave Macmillan, 2019).

Zu Maḥmūd vgl. insbesondere Stephan Conermann, *Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*, Islamkundliche Untersuchungen 201 (Berlin: Klaus Schwarz, 1996).

32 Ğauharī schrieb den sechszwanzigbändigen Korankommentar *al-Ġawāhir fī tafsīr al-qurʾān al-karīm*, der auch Zeichnungen, Tabellen und Fotografien enthält. Vgl. Ṭaṭṭāwī Ğauharī, *al-Ġawāhir fī tafsīr al-qurʾān al-karīm al-muṣṭamil ʿalā ʿağāʾib*

kommentar als *tafsīr ʿilmī* statt als *iğāz ʿilmī* einzuordnen.³³ Gleiches gilt für den Kommentar Nursīs, in dem dieser ebenfalls die koranischen Wunder, die man mittels Naturwissenschaft feststellen könne, benennt, anstatt sie als naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu bewerten, die der Koran vorausgesagt habe.³⁴ Den *iğāz ʿilmī* als eigenständige Kategorie des *tafsīr* zu behandeln ist daher notwendig, um klare Aussagen treffen zu können.

Der aktuelle Forschungsstand zur Definition und konzeptionellen Eingrenzung von *iğāz ʿilmī* geht maßgeblich auf die Arbeiten des Wissenschaftsphilosophen Stefano Bigliardi zurück.³⁵ In den Betrachtungen der *tafsīr*-Forschung seit dem 20. Jahrhundert nimmt der *iğāz ʿilmī* bisher hingegen keinen besonderen Stellenwert ein.³⁶ Überdies fällt auf, dass einige Wissenschaftler:innen den Eindruck erwecken, den Interpretationsansatz des *iğāz ʿilmī* sowohl inhaltlich als auch methodologisch abzuwerten, wes-

badāʾi al-mukawwīnāt wa-ğarāʾib al-āyāt al-bāhirāt, 26 Bde. (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-aulāduhu, 1923-1935).

- 33 Auch Muḥammad aḍ-Ḍahabī behandelt in seiner Historiographie des arabischsprachigen *tafsīr* von 1946 *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, den zeitgenössischen *tafsīr ʿilmī* am Beispiel von Ğauharis Korankommentar. Vgl. Muḥammad aḍ-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, 3 Bde. 2 (al-Maktaba wahba, 2000), 364–90. Laut Walid Saleh gilt *at-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn* als das einflussreichste Werk zur Geschichte des *tafsīr* im 20. Jahrhundert. Vgl. Walid Saleh, „Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach.“ *Journal of Qurʾānic Studies* 12, 1-2 (2010): 7.
- 34 Vgl. Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qurʾān‘“, 168.
- 35 Stefano Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille: Notes for a Re-examination.“ *The Muslim World* 102, Nr. 2 (2012): 248–63; Stefano Bigliardi, *Islam and the Quest for Modern Science: Conversations with Adnan Oktar, Mehdi Golshani, Mohammed Basil Altaie, Zaghoul El-Naggar, Bruno Guiderdoni and Nidhal Guessoum*, Swedish Research Institute in Istanbul - Transactions 21 (Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014); Stefano Bigliardi, „On Harmonizing Islam and Science: A Response to Edis and a Self-Criticism.“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, Nr. 6 (2014): 56–68; Bigliardi, „The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science“, 167–86; Bigliardi, „What We Talk About“, 38–45; Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qurʾān‘“, 146–71, und Stefano Bigliardi, *La mezzaluna e la luna dimezzata: Islam, pseudoscienza e paranormale* (Padova: Cicap, 2018), 28–43.
- 36 Die Einordnung des *iğāz ʿilmī* als Art der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretation von Pink, *Muslim Qurʾānic Interpretation Today*, 192–96 ist meines Wissens die bis dato ausführlichste Auseinandersetzung mit dem Ansatz innerhalb der *tafsīr*-Forschung. Einen systematischen Überblick über den Forschungsstand der Zeit bietet darüber hinaus Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 39–54. Die Interpretation der Mondspaltung aus Q. 51:1 als koranisches Wunder thematisiert Andreas Görke, „Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet.“ *Die Welt des Islams* 50, Nr. 1 (2010).

halb er einer weiterführenden akademischen Betrachtung nicht wert sei.³⁷ Wie eingangs erwähnt, scheint allerdings in jüngster Zeit in der Koranforschung ein Umdenken stattzufinden.

Im Spektrum der Ansätze einer möglichen oder unmöglichen Vereinbarkeit zwischen religiösem und naturwissenschaftlichem Wissen ist *iğāz 'ilmī* die stärkste Ausprägung der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretation, in dem Sinne, dass deren Anhänger:innen von einer absoluten Vereinbarkeit ausgehen. Hinzu kommt die Vorstellung, dass der Koran naturwissenschaftliche Fakten beschreibe und im Zweifelsfall als Korrektiv für die Naturwissenschaft diene, die sich an dem koranischen Text messen lassen müsse. Innerhalb der umfangreichen Literatur zu „Islam“ und „Wissenschaft“³⁸ sowie dessen Unterkategorie der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretationen gibt es neben den Arbeiten von Stefano Bigliardi³⁹ bisher wenige Untersuchungen, in denen eine detaillierte Auseinandersetzung mit *iğāz 'ilmī*-Inhalten und Publikationsformen stattfindet.⁴⁰ Vielmehr fallen

-
- 37 Vgl. Birgit Krawietz, „Normative Islam and Global Scientific Knowledge.“ In *The Globalization of Knowledge in History*, hrsg. v. Jürgen Renn, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge 1 (Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2012), 295–310. Ebenso Rotraud Wielandt, die in ihrem Beitrag zur Koranexegese die Kritik an *iğāz 'ilmī* in den Vordergrund stellt. Außerdem wirkt Wielandt verwundert über die Beliebtheit des *iğāz 'ilmī* wenn sie schreibt, dass es noch immer Anhänger:innen dieses Ansatzes gebe. Vgl. Rotraud Wielandt, „Exegesis of the Qur'an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 2:129–31. Ähnlich Ahmad Dallal, „Science and the Qur'an.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 4. Jane McAuliffe betont ebenfalls die Kritik am *iğāz 'ilmī* und ist der Meinung, die wissenschaftsbezogene Koraninterpretation hätte keine breite Unterstützung gefunden. Vgl. Jane McAuliffe, „Exegesis.“ In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 162.
- 38 Einen Überblick über die Entwicklungen der Debatten zu „Islam“ und „Wissenschaft“ bietet Nidhal Guessoum, „Islam and Science: The Next Phase of Debates.“ *Zygon*[®] 50, Nr. 4 (2015): 854–76. Eine gründliche Zusammenfassung der wissenschaftlichen Literatur haben Vika Gardner, Salman Hameed und Carolina Mayes, „Preaching Science and Islam: Dr. Zakir Naik and Discourses of Science and Islam in Internet Videos.“ *Die Welt des Islams* 58, Nr. 3 (2018): 359 erstellt.
- 39 Vgl. die Angaben in Fn. 35.
- 40 Zu erwähnen sind die Arbeiten von Ahmad Dallal, „Science and the Qur'an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 4:540–58; Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History* sowie von Amin Elias und Youssef Aschi, „Science et islam aux 19e et 20e siècles: De la primauté des sciences religieuses au «miracle scientifique» dans le Coran.“ *Vingtième Siècle*, Nr. 130 (2016): 31–43, zuletzt geprüft am 11.02.2022, <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2016-2-page-31.htm>. Auch der ägyptische Geologe und Prediger Zaghoul el-Naggar (Zağlül an-Nağğār, geb. 1933) wird zwar als wichtiger Vertreter der *iğāz 'ilmī*-Bewegung bezeichnet,

Beiträge zu *iğāz ʿilmī* vielfach in die Kategorie innerislamischer Kritik an den Versuchen einer Harmonisierung von „Islam“ und „Wissenschaft“.⁴¹ Zu den prominentesten zeitgenössischen Kritikern von *iğāz ʿilmī* zählen der türkisch-amerikanische Physiker Taner Edis, der pakistanische Kernphysiker Pervez Hoodbhoy, der algerische Astrophysiker Nidhal Guessoum und der iranische Physiker Mehdi Golshani. Sie kritisieren *iğāz ʿilmī*-Interpretationen als „Pseudowissenschaft“ und werfen den Vertreter:innen⁴² des Ansatzes einen naiven und unseriösen Umgang mit sowohl naturwissenschaft-

wissenschaftliche Betrachtungen seiner zahlreichen Arbeiten sind jedoch rar. Dies betrifft insbesondere eine inhaltliche Auseinandersetzung mit seinen Thesen. Zu el-Naggar vgl. exemplarisch Guessoum, „Islam and Science“, 857; Stefano Bigliardi, „Adventures of an Amazing Concept: Some Wanderings of ‘Miracles’ in the Discourse on Islam and Science.“ *Marburg Journal of Religion* 22, Nr. 2 (2020): 8, und Elias und Aschi, „Science et islam aux 19e et 20e siècles“, 41. Die größte Ausnahme stellt der türkische Prediger Harun Yahya (geb. 1956, mit bürgerlichem Namen Adnan Oktar) dar, der durch zahlreiche Publikationen und TV-Formate internationale Bekanntheit erlangte. Wissenschaftliches Interesse weckte vor allem seine kreatio-nistische Haltung. Vgl. Martin Riexinger, „Propagating Islamic Creationism on the Internet.“ *Masaryk University Journal of Law and Technology* 2, Nr. 2 (1998): 99–112; Martin Riexinger, „The Islamic Creationism of Harun Yahya.“ *ISIM Newsletter*, Nr. 11 (2002); Martin Riexinger, „Responses of South Asian Muslims to the Theory of Evolution.“ *Die Welt des Islams* 49, Nr. 2 (2009): 212–47; Anne R. Solberg, „The Mahdi Wears Armani: An Analysis of the Harun Yahya Enterprise“ (Dissertation, Sördertörns högskola, 2013), und Glen Moran, „Harun Yahya’s Influence in Muslim Minority Contexts: Implications for Research in Britain, Europe, and Beyond.“ *Zygon* 54, Nr. 4 (2019): 837–56.

Für einen Beitrag zum schiitischen Islam vgl. Simon W. Fuchs, „Failing Transnationally: Local Intersections of Science, Medicine, and Sectarianism in Modernist Shiʿi Writings.“ *Modern Asian Studies* 48, Nr. 2 (2014): 433–67.

- 41 Einen Überblick über verschiedene muslimische Reaktionen auf die modernen Naturwissenschaften des 19. und 20. Jahrhunderts hat Ibrahim Kalin zusammengestellt: Vgl. Ibrahim Kalin, „Three Views of Science in the Islamic World.“ In *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, hrsg. v. Syed Nonamul Haq, Muzaffar Iqbal und Ted Peters (Aldershot u.a.: Ashgate, 2002), 43–75.
- 42 Mir sind keine Frauen bekannt, die *iğāz ʿilmī*-Interpretationen international publiziert haben. Veröffentlichungen können aber keinesfalls ausgeschlossen werden, daher schließe ich sie sprachlich mit ein. Insbesondere halte ich es für wahrscheinlich, dass Frauen als Predigerinnen eine entscheidende Rolle in der Verbreitung von *iğāz ʿilmī* einnehmen. Hinsichtlich dieser Frage besteht jedoch erheblicher Forschungsbedarf. Zu Frauen als religiöse Autoritäten vgl. exemplarisch die Beiträge des Sammelbandes Masooda Bano und Hilary Kalmbach, Hrsg., *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority, Women and Gender: The Middle East and the Islamic World II* (Leiden u. Boston: Brill, 2012).

lichen als auch religiösen Texten vor.⁴³ Sie kritisieren weiterhin, dass der Koran als naturwissenschaftliches Lehrbuch missbraucht, statt als religiöser Offenbarungstext behandelt werde, wodurch eine Abhängigkeit von der Aktualität naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Theorien entstehe.⁴⁴

Ein weiterer Vorwurf gegenüber Befürworter:innen von *iğāz 'ilmī* lautet, ein Minderwertigkeitsgefühl gegenüber den naturwissenschaftlichen Errungenschaften des Westens⁴⁵ ausgleichen zu wollen. Ähnlich wird in Arbeiten argumentiert, in denen vornehmlich auf Erklärungsansätze für die Existenz des Phänomens *iğāz 'ilmī* fokussiert wird und die nicht zwingend innerislamische Beiträge darstellen.⁴⁶ So formuliert Johanna Pink positiver, wenn sie schreibt, dass *iğāz 'ilmī* auch als ein Versuch gewertet werden könne, auf die Moderne zu reagieren, ohne die eigene religiöse

43 Vgl. Taner Edis, *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam* (New York: Prometheus Books, 2007); Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London u. New Jersey: Zed Books, 1991); Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London u.a.: Tauris, 2011), und Mehdi Golshani, *The Holy Quran and the Science of Nature* (Teheran: Islamic Propagation Organization, 1986). Zu den Kritikern des *iğāz 'ilmī* vgl. auch Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qur’an““, 152–54.

44 Gleichzeitig räumt Guessoum mit Bedauern den Erfolg des *iğāz 'ilmī* unter Muslim:innen ein. Vgl. Guessoum, „Islam and Science“, 857. Ähnliche Kritik formulierten laut Pink einige Gelehrte der Azhar-Universität, die darauf hinwiesen, dass naturwissenschaftliche Ergebnisse widerlegt werden können und folglich eine darauf aufbauende Interpretation nichtig wäre. Vgl. Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*, Texts and Studies on the Qur'an 7 (Leiden u. Boston: Brill, 2011), 121.

45 „Der Westen“ sowie das Adjektiv „westlich“ beschreiben einerseits eine geographische Verortung, die den globalen Norden (Europa, Nordamerika, Australien) umfasst, andererseits sind die entsprechenden Begriffe auch politisch, religiös und ideologisch geprägt. Die Abgrenzung zu allem „nichtwestlichen“ suggeriert zwei statische Entitäten, die in dieser Form nicht existieren. Ich verwende in dieser Arbeit regelmäßig den Ausdruck „westliche Wissenschaftler:innen“. Diese Beschreibung verweist zunächst pragmatisch auf deren geographische Herkunft, drückt jedoch gleichzeitig ihr (ursprüngliches) „Nichtmuslimischsein“ aus. Damit will ich keinesfalls ausdrücken, dass es keine Muslim:innen im geographischen Westen gibt, sondern orientiere mich an der ideologischen Verwendung des Attributs in meiner Primärliteratur. Dort markiert die Bezeichnung „westliche Wissenschaftler:innen“ deren Religionszugehörigkeit, die nicht islamisch ist. Entsprechend nutze ich den Begriff ebenfalls, um darauf zu verweisen, wie mit der wertenden Gleichsetzung von „westlich“ mit „fortschrittlich“ die Aussagen der genannten Protagonisten legitimiert werden sollen.

46 Vgl. beispielsweise Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, 172–173, und Campanini, *The Qur'an*, 35.

Identität aufzugeben.⁴⁷ Sie sieht *iğāz ʿilmī* in der Tradition muslimischer Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts, deren Vertreter:innen es darum ging, zu beweisen, dass nicht der Islam für die technologische Rückständigkeit der islamisch geprägten Länder verantwortlich sei. Die wissenschaftsbezogene Koraninterpretation sei folglich eine mögliche Reaktion auf den westlichen Einfluss und das zunehmend dominierende Paradigma der modernen Naturwissenschaft.⁴⁸ Diese Erläuterungen schließen an die von Bigliardi zusammengefassten Gründe für die Anziehung des *iğāz ʿilmī* an. Demnach projiziere *iğāz ʿilmī* das Prestige der Naturwissenschaft auf den Koran, der damit aufgewertet werde. Gleichzeitig sei dadurch die Rationalität, Modernität und Wissenschaftlichkeit des Islams bewiesen.⁴⁹

Der Zeitpunkt der ersten *iğāz ʿilmī*-Interpretationen lässt sich aufgrund fehlender Forschungsarbeiten aktuell nicht genau eingrenzen. Einen wertvollen Anhaltspunkt, um die Entwicklung des *iğāz ʿilmī* zu datieren, bietet allerdings Johannes Jansen. Jansen stellte anhand ägyptischer Publikationen fest, dass seit den frühen 1960er Jahren koranische Aussagen zu Naturphänomenen, die naturwissenschaftlich interpretiert werden, von muslimischen Autoren verstärkt als „wundersam“ beurteilt werden. Laut Jansen werden einschränkende Formulierungen wie die Betonung, dass der Koran nicht als naturwissenschaftliches Buch gelesen werden dürfe, zunehmend reduziert. Stattdessen werde vermehrt der naturwissenschaftliche Wundercharakter des Korans hervorgehoben. Dennoch spielen Referenzen wie der Zeitpunkt der Offenbarung oder frühere Interpretationen im Gegensatz zum *iğāz ʿilmī* noch eine wichtige Rolle.⁵⁰

Spätestens in den 1970er Jahren erschienen Werke, die die separate Kategorie „*iğāz ʿilmī*“ rechtfertigen. Maßgeblich vorangetrieben wurde die

47 Vgl. Pink, *Muslim Qurʾānic Interpretation Today*, 193–96.

48 S. Johanna Pink, „Striving for a New Exegesis of the Qurʾān.“ In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, hrsg. v. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 766. Ebenso Shabana, „In Pursuit of Consonance“, II. Zum Status der Naturwissenschaft seit dem 19. Jahrhundert, vgl. James R. Lewis, „How Religions Appeal to the Authority of Science.“ In *Handbook of Religion and the Authority of Science*, hrsg. v. Olav Hammer und James R. Lewis, Brill Handbooks on Contemporary Religion 3 (Leiden u. Boston: Brill, 2011), 23 und Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Numen Book Series: Studies in the History of Religions 90 (Leiden u.a.: Brill, 2001), 203–5.

49 Vgl. Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qurʾān‘“, 156.

50 Vgl. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 50–51. Jansen nennt beispielsweise den Autor Muḥammad Ġamal ad-Dīn al-Fandī und dessen Titel *Min al-āyāt al-kauniya fi l-qurʾān al-karīm* von 1961.

Entwicklung des *iğāz 'ilmī* durch die Arbeiten des französischen Chirurgen Maurice Bucaille, die gleichzeitig zu einer Popularisierung innerhalb der islamisch geprägten Länder führten.⁵¹ Gemäß eigener Aussagen begann Bucaille sich in den 1960er Jahren für den Islam zu interessieren und Arabisch zu lernen. Sein Interesse galt vornehmlich der Beziehung zwischen modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und dem Koran- und Bibeltext.⁵² In Berichten über Bucaille wird oftmals erwähnt, dass er der Arzt von Jehan as-Sadat (Ġihān as-Sādāt, 1933-2021), der Ehefrau des damaligen ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat (Anwar as-Sādāt, 1918-1981) gewesen sei.⁵³ Laut Bigliardi konnte Bucaille über diesen persönlichen Kontakt den Präsidenten überzeugen, Forschungen an ägyptischen Pharaonenmumien zu genehmigen.⁵⁴ In der Folge war Bucaille zwischen 1974 und 1977 an den medizinischen Untersuchungen der Mumien der Pharaonen Merneptah und Ramses II. beteiligt.⁵⁵ Bigliardi schreibt weiterhin, dass die Familie as-Sadat Bucaille dem damals amtierenden saudischen König Faisal

51 Der Ausdruck „Bucailleism“, manchmal auch „Bucailism“ wird gelegentlich als Synonym für *iğāz 'ilmī* verwendet und zeigt die Bedeutung Bucailles für die *iğāz 'ilmī*-Bewegung. Vgl. hierzu Bigliardi, „What We Talk About“, 42. Die Thesen Bucailles wurden beispielsweise mittels Zeitschriften der Islamischen Weltliga einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Zunächst wurde der Vortag *The Qur'an and Modern Science*, den Bucaille am Commonwealth Institute in London hielt, abgedruckt: vgl. Maurice Bucaille, „The Qur'an and Modern Science.“ *The Muslim World League Journal* 6, Nr. 10 (1979): 19–26. Bucaille ist auch der Autor eines weiteren Beitrags in der Zeitschrift: vgl. Maurice Bucaille, „Propagation of Erroneous Ideas about Islam.“ *The Muslim World League Journal* 8, Nr. 5 (1981): 34–37. Weiterhin erschienen dort zwei Rezensionen der Arbeit Bucailles: vgl. Muneer M'arrawi, „Book Review: The Bible, the Qur'an and Science.“ *The Muslim World League Journal* 4, Nr. 4 (1977): 63, und Unbekannt, „The Qur'an and the Modern Science.“ *The Muslim World League Journal* 5, Nr. 10 (1978): 9–13. In diesen Rezensionen geht es weniger um konkrete Beispiele der Übereinstimmung zwischen dem Korantext und der modernen Naturwissenschaft, sondern vielmehr darum, die angenommene Überlegenheit des Korans diesbezüglich gegenüber der Bibel herauszustellen. Im Jahr 2013 erschien erneut ein überschwänglicher Artikel über die Entdeckungen Bucailles zum Koran: vgl. Unbekannt, „The Story of Maurice Bucaille's Inspiring Conversion to Islam.“ *The Muslim World League Journal* 41, 5/6 (2013): 24–26.

52 Vgl. Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Lund Studies in History of Religions 6 (Lund: Novapress, 1996), 222.

53 Vgl. exemplarisch Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille“, 249.

54 Vgl. ebd.

55 Vgl. hierzu auch Maurice Bucaille, *Les momies des pharaons et la médecine: Ramsès II à Paris et le pharaon et Moïse* (Paris: Séguier, 1987).

(Faiṣal b. ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd, 1906-1975) vorstellte.⁵⁶ Bucaille schreibt, dass ihm während einer Rede Faisals deutlich wurde, welche Unwahrheiten im Westen über den Islam verbreitet waren, worüber er sich mit Faisal austauschen konnte.⁵⁷ Die Beziehung intensivierte sich dadurch, dass Bucaille Leibarzt Faisals wurde.⁵⁸

1976 erschien Bucailles Buch *La Bible, le Coran et la science: Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes* (folgend *The Bible, the Qur’an and Science*)⁵⁹. Darin legt er seine Ansichten zur jüdisch-christlichen sowie der islamischen Offenbarung in Bezug auf deren Übereinstimmung mit zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen dar. Er kommt zu dem Schluss, dass die Bibel faktische Fehler enthalte, während er im Koran viele naturwissenschaftliche Fakten repräsentiert finde, die erst kürzlich von der Wissenschaft entdeckt oder verifiziert worden seien. Dadurch sei auch der göttliche Ursprung des Korans bewiesen.⁶⁰ Mehrfach betont Bucaille seine Objektivität und seine rein wissenschaftlich motivierte Vorgehensweise.⁶¹

Eines der in *The Bible, the Qur’an and Science* von Bucaille aufgegriffenen Themen ist die menschliche Embryonalentwicklung.⁶² Gemäß des aktuellen Forschungsstandes sind Bucailles Ausführungen die erste international populär gewordene *iġāz ‘ilmī*-Interpretation der embryonalen Entwicklung. Des Weiteren wird *The Bible, the Qur’an and Science* von mehreren, sehr unterschiedlichen Autor:innen als die Hauptquelle für unzählige nachfolgende Werke mit den Schlagwörtern „Islam“ und „Wissenschaft“ und dem Subgenre der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretati-

56 Vgl. Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille“, 249.

57 Vgl. Maurice Bucaille, *The Bible, the Qur’an and Science: The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge* (Qum: Ansariyan Publications, 1999), übersetzt aus dem Frz. von Alastair Pannell u. dem Autor, 119–20.

58 Vgl. Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille“, 249.

59 Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science: Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes* (Paris: Seghers, 1976). Im Folgenden zitiere ich aus der englischen Übersetzung Bucaille, *The Bible, the Qur’an and Science*, da dies die international verbreitetste Ausgabe ist und als solche von den Autoren meiner Primärtexte genutzt wird. Die Übersetzung ins Englische wurde gemäß den bibliographischen Angaben der Ausgabe durch Alastair D. Pannell und Bucaille angefertigt. Über Pannell, die Zusammenarbeit sowie mögliche Finanzierungen aus Saudi-Arabien liegen mir keine Informationen vor.

60 Vgl. Bucaille, *The Bible, the Qur’an and Science*, 120–122.

61 Vgl. beispielsweise ebd., viii; 119; 125.

62 Vgl. ebd., 131–39.

on bewertet.⁶³ Der Autor Ahmad Khizar Zuberi schrieb noch 1984, dass Bucaille der erste und einzige ihm bekannte Autor sei, der gezeigt habe, dass neu gewonnene naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Bedeutung einiger Koranverse erklären können.⁶⁴ Von Bucailles Ansatz erhofft Zuberi sich, dass weitere konfliktbeladene Themen zwischen Naturwissenschaft und Offenbarung, wie beispielsweise die Entstehung des Menschen, gelöst werden können.⁶⁵

Es gibt bisher keine Belege dazu, welche vorherigen Werke Bucaille konkret beeinflusst haben.⁶⁶ Auch Bucaille selbst macht zu seinen Quellen keine Angaben, die über die Beschreibung „hilfreiche Werke muslimischer Au-

63 Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 231; Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (Westport u.a.: Greenwood Press, 2007), 164; Bigliardi, „The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science“, 171; Ekmeleddin İhsanoğlu, „Modern Islam.“ In *Science and Religion Around the World*, 169; Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille“, 248–49; Ahmad Dallal, „Science and the Qur’an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur’an*, 4:553; Daneshgar, *Ṭaṭāwī Jawharī and the Qur’an*, 90–91, und Majid Daneshgar, „Bucaille, Maurice.“ In *Encyclopaedia of the Qur’an Online*, hrsg. v. Jane McAuliffe (2019), zuletzt geprüft am 31.05.2022, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_051597, [nur in der Online-Edition verfügbar].

64 Vgl. Ahmad Khizar Zuberi, „How to Teach the Theory of Organic Evolution.“ *The Muslim World League Journal* 12, Nr. 2 (1984): 30. In Zuberis Beispiel geht es um die Zusammensetzung tierischer Milch, die in Q. 16:66 thematisiert wird: „Siehe, eine Lehre für euch liegt fürwahr im Vieh: Wir geben euch zu trinken von dem, was sie in ihren Bäuchen haben, von dem, was zwischen Blut und Magen entsteht als reine Milch: köstlich zu trinken!“. Zuberi lobt die Übersetzung des Verses von Bucaille, in der er auf den biologischen Vorgang der Milchproduktion anspielt.

65 Vgl. ebd. In der englischsprachigen Zeitschrift der Islamischen Weltliga wird Bucaille in mehreren Artikeln als derjenige bezeichnet, der die Wissenschaftlichkeit des Korans bewiesen habe: vgl. Masarrat H. Zuberi, „Understanding the Qur’an in the Light of Modern Scientific Theories.“ *The Muslim World League Journal* 15, 7/8 (1988): 9–13; Zakariyau Oseni, „Science and Islam’s Ethical Norms.“ *The Muslim World League Journal* 18, 11/12 (1989): 5–9, und Ibrahim B. Syed, „Islamisation of Knowledge: Modern Cosmological Theory.“ *The Muslim World League Journal* 21, Nr. 1 (1993): 28–32. Hinzu kommt ein Artikel über Bucailles (angebliche) Konversion, in dem Bucaille als bekanntester und klügster Chirurg Frankreichs glorifiziert wird. Vgl. Unbekannt, „The Story“, 24.

66 Bigliardi hat sich eingehend mit Werk und Leben Bucailles befasst. Vgl. hierzu Bigliardi, „What We Talk About“, 42, und ebenso Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille“. Laut eigener Aussage begann Bucailles Interesse für den Islam 1960 und bezog sich vornehmlich auf die Beziehung zwischen moderner Naturwissenschaft und dem Koran sowie der Bibel. Weiterhin gibt Bucaille an, in seinen 50ern Arabisch gelernt zu haben und daraufhin in der Lage gewesen zu sein, den Koran auf Arabisch zu lesen. Vgl. Bucaille, *The Bible, the Qur’an and Science*, 120.

toren bzgl. der Wissenschaftlichkeit des Korans“ hinausgehen.⁶⁷ Gesicherte Aussagen über mögliche Einflüsse auf Bucaille sowie einer detaillierten Nachzeichnung der Entwicklung des *iğāz ‘ilmī* werden außerdem dadurch erschwert, dass bisher keine Auflistung oder gar systematische Erforschung der verfügbaren Publikationen erfolgte. Zweifellos ist Bucaille nicht der „Erfinder“ des *iğāz ‘ilmī*, sondern konnte vielmehr an den seit dem 19. Jahrhundert bestehenden Trend wissenschaftsbezogener Koraninterpretationen anknüpfen, deren Vertreter indes weit weniger internationale Popularität erreichten.⁶⁸ *The Bible, the Qur’an and Science* hingegen wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und ist aktuell auch online gratis als PDF-Version verfügbar.⁶⁹ Bereits Ende der 1970er Jahre leistete auch die Islamische Weltliga (*Rābiṭat al-‘ālam al-islāmī*) ihren Beitrag zur Verbreitung von Bucailles

67 Vgl. Bucaille, *The Bible, the Qur’an and Science*, 120.

68 Hierzu gehört beispielsweise der ägyptische Mediziner Muḥammad Taufīq Sidqī (1881-1920), dessen Veröffentlichungen Johannes Jansen vorstellt. Bemerkenswert ist, dass Sidqī in seinem Essay *ad-Dīn fī naẓar al-‘aql aṣ-ṣaḥīḥ*, der in *al-Manār* erschien, unter anderem 40 „Fehler“ im Bibeltext aufzählt. Nach Sidqīs Tod wurde sein Essay 1927 erneut gedruckt. Vgl. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 43–44. Jonathan Brown erwähnt, dass die Thesen Sidqīs, nachdem sie zunächst für viel Furor in der arabischsprachigen Welt gesorgt hatten, in Vergessenheit gerieten. Möglicherweise lebte diese Erinnerung erst durch Bucailles Thesen wieder auf. Vgl. Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2011), 246. Auch Muzaffar Iqbal hält fest, dass Bucailles Vorgänger größtenteils ägyptische Mediziner waren, die jedoch wenig internationale Aufmerksamkeit generieren konnten. Vgl. Iqbal, *Science and Islam*, 165.

Die Aussage über die Fehlerhaftigkeit der Bibel gegenüber dem Koran findet sich deutlich bei Bucaille wieder. Ob Bucaille mit den Werken Sidqīs vertraut war bleibt Spekulation. Dennoch war Bucailles Vorgehensweise nicht grundlegend neu. Auch wenn Bucaille seine wissenschaftliche Unvoreingenommenheit betont, erinnert seine Hervorhebung der naturwissenschaftlichen Fehlerhaftigkeit der Bibel an den Stil des *tahrīf*, der Verzerrung der jüdisch-christlichen Schriften. Zu *tahrīf* vgl. Hava Lazarus-Yafeh, „Tahrīf.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 10, hrsg. v. Peri Bearman et al. (Leiden: Brill, 2000), 111–112.

Ein Beispiel interreligiöser Polemik als Methode in der *da’wa* stellen die Arbeiten des indisch-südafrikanischen Predigers Ahmed Deedat (1918-2005) dar. Vgl. Brian Larkin, „Ahmed Deedat and the Form of Islamic Evangelism.“ *Social Text* 26, Nr. 3 (2008): 101–21; Samadia Sadouni, *La controverse islamo-chrétienne en Afrique du Sud: Ahmed Deedat et les nouvelles formes de débat*, Le temps de l’histoire (Aix-en-Provence: Presses Université de Provence, 2011), und Matthew Kuiper, *Da’wa and other Religions: Indian Muslims and the Modern Resurgence of Global Islamic Activism*, Routledge Islamic Studies Series 27 (London u. New York: Routledge, 2018), 187–91.

69 Die Titelsuche in einer Online-Suchmaschine ergibt zahlreiche Ergebnisse, beispielsweise unter <https://pdfroom.com/books/la-bible-le-coran-et-la-science-les-ecritu>

Buch in der nicht-arabischsprachigen Welt, indem sie die verschriftlichte Version seines Vortrags *The Qur'an and Modern Science* in ihrer Zeitschrift druckte.⁷⁰ Bucaille hielt den Vortrag 1978 am Commonwealth Institute in London und präsentierte darin seine Thesen aus *The Bible, the Qur'an and Science*.

Bucailles herausragender Erfolg im Vergleich zu seinen Vorgängern im Bereich der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretation wird durch seine zweifache Legitimation als französischer Arzt einerseits und gelehriger Konvertit mit Arabischkenntnissen andererseits erklärt, die eine Kombination mit besonderer Wirkungskraft darstellte.⁷¹ Insbesondere die Bewertung medizinischer Themen wirkt aus der Feder eines Arztes plausibel. Eine ähnliche Kombination von Expertisen ist in der islamischen Bioethik feststellbar.

Wann beginnt das menschliche Leben? Das „Wunder“ der embryonalen Entwicklung in der islamischen Bioethik

Die embryonale Entwicklung und das „koranische Wunder“ der korrekten Beschreibung der Embryogenese werden auch in der islamischen Bioethik⁷² seit den 1970er Jahren thematisiert. Gleichzeitig ist die islamische Bioethik neben der Koranforschung ein weiteres islamwissenschaftliches

res-saintes-examinees-a-la-lumiere-des-connaissances-modernes/jN2R0mvlDvW [31.05.2022].

70 Vgl. Bucaille, „The Qur'an and Modern Science“.

71 Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 230–231; Bigliardi, „The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science“, 171; Campanini, *The Qur'an*, 38; Stefano Bigliardi, „Above Analysis and Amazement: Some Contemporary Muslim Characterizations of 'Miracle' and their Interpretations.“ *Sophia* 53, Nr. 1 (2014): 116, und Daneshgar, *Taṭāwī Jawhārī and the Qur'an*, 97. Ein direkter Zusammenhang zwischen der wirtschaftspolitischen Lage Saudi-Arabiens und der Distribution von Bucailles Buch wurde meines Wissens bisher nicht hergestellt.

72 Der Begriff „islamische Bioethik“ ist keineswegs essentialistisch zu verstehen und soll die vielfältigen, teils stark divergierenden Positionen innerhalb dieser Disziplin nicht verschleiern. Während Manfred Sing in seinem Artikel Manfred Sing, „Sacred Law Reconsidered: The Similarity of Bioethical Debates in Islamic Contexts and Western Societies.“ *Journal of Religious Ethics* 36, Nr. 1 (2008): 98 dafür plädiert, „das Islamische“ nicht überzubewerten, sollten dennoch diejenigen Aspekte in den Blick genommen werden, die den Begriff einer islamischen Bioethik rechtfertigen und sogar nötig machen. Daher beschreibt die „islamische Bioethik“ Diskussionen, in denen ethische Fragen vor dem Hintergrund der religiösen Quellen Koran und Sunna diskutiert werden und die weiterhin die zentralen Referenzen in der Bewertung darstellen. Vgl. hierzu Thomas Eich, „Bioethics.“ In *Encyclopaedia of Islam*

Forschungsfeld, in dem das Zusammenspiel von religiösem und naturwissenschaftlichem Wissen thematisiert wird. Darüber hinaus wird anhand islamischer bioethischer Debatten um den menschlichen Lebensbeginn die Autorität der Statusgruppen „Rechtgelehrte“ (*‘ulamā*, Sing. *‘ālim*) und „Mediziner:innen“ diskutiert.

Zunächst ist festzuhalten, dass die geistesgeschichtliche Tradition, an die moderne islamische Auseinandersetzungen mit der embryonalen Entwicklung anknüpfen, bis in die Antike zurückreichen. Der gegenseitige Einfluss religiöser Gemeinschaften sowie das antike Erbe der vormodernen islamischen Medizin sind in der Wissenschaft unstrittig und schließen auch das Themenfeld der embryonalen Entwicklung mit ein. So prägten die Vorstellungen der Hippokratiker, Galens und der Aristoteliker das Verständnis über die menschliche Fortpflanzung und pränatale Entwicklung der arabisch-islamischen Mediziner sowie Religionsgelehrten maßgeblich. Die medizinischen und philosophischen Überlegungen der vormodernen Gelehrten zum ungeborenen Leben umfassen neben der embryonalen Entwicklung auch weitere Aspekte der menschlichen Fortpflanzung wie Empfängnistheorien, Schwangerschaftslänge, Vererbungslehre und Herausbildung des Geschlechts. In verschiedenen Forschungsarbeiten wurde die Rezeption der antiken griechischen Medizin und Naturphilosophie durch islamische Gelehrte untersucht,⁷³ ebenso wie die Rezeption antiker und

THREE: Online Edition, hrsg. v. Kate Fleet et al. (Leiden u.a.: Brill, 2008-2022). Morgan Clarke, Thomas Eich und Jenny Schreiber, „The Social Politics of Islamic Bioethics.“ *Die Welt des Islams* 55 (2015): 269 definieren „islamische Bioethik“ als eine neue Form der Wissensproduktion, die verschiedene Wissensformen und Disziplinen vereint.

- 73 Vgl. insbesondere Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“ und Ursula Weiser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters* (Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1983). Zur Kompilation und Redaktion islamischer Vorlagen zu Vorstellungen vorgeburtlichen Lebens bei dem syrisch-christlichen Autor Bar ‘Ebrāyā (Barhebräus) (1226–1286) vgl. Florian Jäckel, „Wenn wir sagen, dass der Tropfen Mensch wird“: *Vorstellungen ungeborenen Lebens bei Bar ‘Ebrāyā (1226–1286 n. Chr.)*, Recht, Ethik und Gesellschaft im Vorderen Orient | Law, Ethics and Society in the Middle East 2 (Baden-Baden: Ergon, 2022).

Daneben auch Mohammed S. Belguedj, „La collection hippocratique et l’embryologie coranique.“ In *La collection hippocratique et son rôle dans l’histoire de la médecine: Colloque de Strasbourg (23 - 27 octobre 1972)*, hrsg. v. Université des sciences humaines de Strasbourg, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 2 (Leiden: Brill, 1975); Nahyan Fancy, „Generation in Medieval Islamic Medicine.“ In *Reproduction: Antiquity to the Present Day*, hrsg. v. Nick Hopwood, Rebecca Flemming und Lauren Kassell (Cambridge u.a.: Cambridge

vormoderner Gelehrter in zeitgenössischen Diskussionen.⁷⁴ Weiterhin werden die oben genannten Aspekte teilweise in der Prophetenmedizin aufgegriffen.⁷⁵ Daneben liegt der Schwerpunkt in wissenschaftlichen Betrachtungen und Analysen der muslimischen Auseinandersetzung mit Embryologie stark auf der vormodernen islamischen Jurisprudenz.⁷⁶

In Bezug auf die Embryologie fand das Zusammenspiel von islamischer Theologie und den Naturwissenschaften ab der Mitte des 20. Jahrhunderts einen neuen Höhepunkt. Durch technologischen Wandel und medizinischen Fortschritt stellten verschiedene naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinne aus Medizin und Biologie theologisch basierte Erklärungsansätze rund um die menschliche Fortpflanzung in Frage. Weiterhin werden für aktuelle Technologien und Behandlungsmethoden aus den Bereichen der Schwangerschaftsverhütung, In-Vitro-Fertilisation, Pränataldiagnostik, Embryonenforschung und des Klonens neben einer ethischen und moralischen Bewertung außerdem rechtliche Regelungen benötigt. Die Debatten um Naturwissenschaften und Medizintechnologie innerhalb des islamischen Rechts drehen sich folglich um die Schwierigkeit, wie neuen natur-

University Press, 2018), 129–40; Basim Musallam, „The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought.“ In *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions*, hrsg. v. Gordon Dunstan (Exeter: University of Exeter Press, 1990), 32–46; Rainer Nabielek, „Sexualität und Sexualhygiene im Islam“ (Dissertation B, Humboldt-Universität, 1990); Remke Kruk, „Ibn Bājjā’s Commentary on Aristotle’s De Animalibus.“ In *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, hrsg. v. Gerhard Endress und Remke Kruk (Leiden: Research School CNWS, 1997), 165–79, und Taneli Kukkonen, „Faculties in Arabic Philosophy.“ In *The Faculties: A History*, hrsg. v. Dominik Perler, Oxford Philosophical Concepts (Oxford u.a.: Oxford University Press, 2015), 66–96.

74 Vgl. exemplarisch Mohammed Ghaly, „Islamic Bioethics: The Inevitable Interplay of ‘Texts’ and ‘Contexts.’“ *Bioethics* 28, Nr. 2 (2014): ii–v, und Mohammed Ghaly, „Pre-Modern Islamic Medical Ethics and Graeco-Islamic-Jewish Embryology.“ *Bioethics* 28, Nr. 2 (2014): 49–58.

75 Vgl. Perho, *The Prophet’s Medicine*; Perho, „Ibn Qayyim al-Ġawziyyah,“ 191–210, und Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“.

76 Vgl. Mohammed Ghaly, „Human Embryology in the Islamic Tradition: The Jurists of the Post-formative Era in Focus.“ *Islamic Law and Society* 21 (2014): 157–208. Ghaly unterscheidet zwischen zwei Ansätzen der islamischen Betrachtungsweise: a) medizinisch-philosophisch und b) religiös-ethisch. Weiterhin vgl. Nahyan Fancy, „Generation in Medieval Islamic Medicine.“ In *Reproduction*, 129–40, und Daniel C. Peterson, „A Prophet Emerging: Fetal Narratives in Islamic Literature.“ In *Imagining the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture*, hrsg. v. Vanessa R. Sasson und Jane M. Law (New York: Oxford University Press, 2009), 203–22.

wissenschaftlichen Erkenntnissen Rechnung getragen werden kann, ohne bestehende Normen zu verletzen.

In der Beurteilung dieser komplexen Themen rückte die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens in den Mittelpunkt, da die Antwort auf diese Frage über „die islamische Sichtweise“ bezüglich der Recht- oder Unrechtmäßigkeit bestimmter Behandlungsmethoden und Forschungsvorhaben entscheidet. Mit dem Ziel eines innerislamischen Konsenses entstanden nacheinander drei internationale Rechtsfindungsgremien, dessen Mitglieder sich bioethischen Fragestellungen annahmen: Das Gremium für *fiqh* der Islamischen Weltliga in Mekka (*al-Mağma' al-fiqhī al-islāmī*/IFA; 1978), das internationale Gremium für *fiqh* der Organisation für Islamische Zusammenarbeit in Dschidda (*Mağma' al-fiqh al-islāmī ad-duwalī*/IIFA; 1981) und die *Islamic Organization for Medical Sciences* in Kuwait (*al-Munazzama al-islāmīya li-l-'ulūm at-ṭibbīya*/IOMS; 1984).⁷⁷

Die Diskussionen und Empfehlungen der Gremien sind ein elementarer Bestandteil der Forschung zu moderner islamischer Bioethik. Ebenso wie in der Forschung zur vormodernen Embryologie lässt sich ein deutlicher Schwerpunkt auf die rechtswissenschaftlichen Aspekte feststellen. Dazu zählen neben den Methoden der Rechtsfindung und die Modifizierung islamrechtlicher Verfahren⁷⁸ ebenso die Betrachtung konkreter Fragestellungen wie die Bewertungen von Schwangerschaftsabbrüchen⁷⁹, die Fest-

77 Im Folgenden schreibe ich abkürzend auch „Gremien“. Da in der deutschsprachigen Wissenschaft mit Ausnahme der Islamischen Weltliga neben den arabischen die offiziellen englischen Namen (und nicht die deutschen Entsprechungen) der Organisationen verwendet werden, nutze ich diese.

Die Gründung nationaler Bioethikgremien erfolgte in den 1990er Jahren. Vgl. hierzu Jonathan Brockopp und Thomas Eich, „Introduction: Medical Ethics and Muslim Perspectives.“ In *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*, hrsg. v. Jonathan Brockopp und Thomas Eich, Studies in Comparative Religion (Columbia: University of South Carolina Press, 2008), 6.

78 Vgl. Thomas Eich, „Decision-Making Processes among Contemporary 'Ulama': Islamic Embryology and the Discussion of Frozen Embryos.“ In Brockopp; Eich, *Muslim Medical Ethics*, 61–77; Nils Fischer, „National Bioethics Committees in Selected States of North Africa and the Middle East.“ *Journal of International Biotechnology Law* 5, Nr.2 (2008): 45–58; Ahmed Gad Makhlof, *Das Konzept des kollektiven iğtihād und seine Umsetzungsformen: Analyse der Organisation und Arbeitsweise islamischer Rechtsakademien*, Leipziger Beiträge zur Orientforschung 38 (Berlin: Peter Lang, 2018), und Peter Heine, „Die Akademie für islamisches Recht (fiqh).“ *Rechtstheorie* 16, 1-4 (1985): 499–502.

79 Vgl. Vardit Rispler-Chaim, „The Right not to Be Born: Abortion of the Disadvantaged Fetus in Contemporary Fatwas.“ In *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*, hrsg. v. Jonathan Brockopp, Studies in Comparative Religion

stellung von Vaterschaft⁸⁰ sowie Reproduktionstechnologien⁸¹. Weiterhin wurde in der jüngeren Forschung herausgestellt, dass sich die zunehmende Pluralität religiöser Autorität und Expertise auch in der islamischen Bioethik zeigt.⁸² Aufgrund der gestiegenen Komplexität von Medizintechnologien wird innerhalb der Gremien das Konzept des kollektiven *iğtihād* angewandt. Gemäß dieser Aufteilung haben Wissenschaftler:innen, oft Mediziner:innen⁸³, die Aufgabe, die Rechtsgelehrten über die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ihres jeweiligen Fachgebiets aufzuklären, damit letztere sich vor dem Hintergrund der religiösen Quellen eine Rechtsmeinung bilden können.⁸⁴

Im Zentrum des interpretativen Bemühens um Klarheit über die Embryogenese stehen verschiedene Koranstellen, in denen drei Stadien em-

(Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 81–95; Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter um pre-marital screening und die Abtreibung behinderter Embryonen.“ In *Kulturübergreifende Bioethik: Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*, hrsg. v. Thomas Eich und Thomas S. Hoffmann, *Angewandte Ethik* 4 (Freiburg u. München: Alber, 2006), 152–78.

- 80 Vgl. Ayman Shabana, „Paternity between Law and Biology: The Reconstruction of the Islamic Law of Paternity in the Wake of DNA Testing.“ *Zygon* 47, Nr. 1 (2012): 214–39; Ayman Shabana, „Negation of Paternity in Islamic Law between Li‘ān and DNA Fingerprinting.“ *Islamic Law and Society* 20, Nr. 3 (2013): 157–201, und Ayman Shabana, „Islamic Law of Paternity between Classical Legal Texts and Modern Contexts: From Physiognomy to DNA Analysis.“ *Journal of Islamic Studies* 25, Nr. 1 (2014): 1–32. Ebenso Thomas Eich, „Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts.“ In *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*, hrsg. v. Marcia Inhorn und Soraya Tremayne (Berghahn Books, 2012), 27–52.
- 81 Vgl. Mohammed Ghaly, „Human Cloning through the Eyes of Muslim Scholars: The New Phenomenon of the Islamic International Religioscientific Institutions.“ *Zygon* 45, Nr. 1 (2010): 7–35, und Ayman Shabana, „Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law.“ *Islamic Law and Society* 22, 1-2 (2015): 82–113.
- 82 Vgl. exemplarisch Mohammed Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis: Their Contribution to Contemporary Islamic Bioethics.“ *Die Welt des Islams* 55, 3-4 (2015): 286–311, und Gad Makhlof, *Das Konzept des kollektiven iğtihād*.
- 83 Die teilnehmenden Wissenschaftler:innen sind mehrheitlich Männer. Die Gruppe der Rechtsgelehrten war im Zeitraum zwischen den 1970er bis frühen 2000er Jahre rein männlich. Zu der Rolle von Frauen in den Gremien vgl. Ahmed Gad Makhlof, „Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen.“ *Zeitschrift für Recht und Islam* 9 (2017): 135–54.
- 84 Die Anhörung von Expert:innen ist Teil der islamischen Gerichtsbarkeit. Die Bedeutung des „expert witness“ vor Gericht hat Ron Shaham am Beispiel medizinischer Themen eingehend untersucht: vgl. Ron Shaham, *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law* (Chicago u. London: University of Chicago Press, 2010).

bryonaler Entwicklung erwähnt werden: *nutfā*, *‘alaqa* und *mudġa*. Am Ende des Prozesses folgt die Schaffung eines *ḥalq aḥār*, eines „anderen Wesens“ oder einer „anderen Schöpfung“. Dieser Vorgang wird von den islamischen Gelehrten als „Einhauchung der Seele“ (*naḥḥ ar-rūḥ*) oder „Beseelung“ verstanden, die den Lebensbeginn des Ungeborenen markiere.⁸⁵ Im Koran finden sich indes keine Hinweise auf den zeitlichen Ablauf dieser Entwicklung. Die Festlegung eines zeitlichen Rahmens begründet sich vornehmlich aus zwei Hadithen, die in den beiden kanonischen Hadithsammlungen *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* und *Ṣaḥīḥ Muslim* überliefert sind: Ein Hadith, der von Ibn Ma‘ūd (im Folgenden „Ibn Ma‘ūd-Hadith“) überliefert wurde sowie ein weiterer, der von Ḥuḍaifa b. Asīd (im Folgenden „Ḥuḍaifa-Hadith“) überliefert wurde. Aufgrund verschiedener Varianten der Überlieferungen entwickelten sich unter den Rechtsgelehrten zwei dominierende Meinungen bezüglich des Beseelungszeitpunktes beziehungsweise für den Zeitrahmen, in dem die Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *mudġa* ablaufen: Entweder laufen alle drei Stadien innerhalb von 40 Tagen ab und die Seele wird anschließend eingehaucht oder jedes Stadium dauert 40 Tage lang an. Folglich wären es dreimal 40 Tage, das heißt die Beseelung erfolgte am 120. Tag.⁸⁶

85 Die Beseelung des Ungeborenen wird unter muslimischen Gelehrten erst im späten achten, frühen neunten Jahrhundert innerhalb der Debatte um Fehlgeburten thematisiert, nachdem sich das Konzept einer Körper-Seele Dichotomie unter muslimischen Gelehrten durchgesetzt hatte. Folglich entstand die Auffassung der Beseelung als ein entscheidender Moment in der embryonalen Entwicklung. Wie Eich am Beispiel von aṭ-Ṭabarīs *Tafsīr* zeigt, entspringt hieraus die bis heute bestehende Verknüpfung zwischen *anša'nāhu ḥalqan aḥar* aus Q. 23:14 mit dem Zeitpunkt der Beseelung. Vgl. Thomas Eich, „Induced Miscarriage in Early Mālikī and Ḥanafī Fiqh.“ *Islamic Law and Society* 16 (2009): 326–32.

86 Im Folgenden 40-Tage-Position und 120-Tage-Position. Die aktuellen Arbeiten von Thomas Eich legen nahe, dass die vormodernen Interpretationen der genannten Koranpassagen und Hadithe stark auf Fragen bezüglich der Prädestination fokussierten. Vgl. Thomas Eich, „Patterns in the History of the Commentation on the so-called ḥadīth Ibn Ma‘ūd.“ *Journal of Arabic and Islamic Studies* 18 (2018): 137–67; Thomas Eich, „The Topos of the Unborn in Early Islamic Predestination Debates: A Study of the ḥadīth of Hudayfa Ibn Asīd in Ṣaḥīḥ Muslim.“ *Rocznik Orientalistyczny*, Nr. 1 (2021): 5–57; Thomas Eich, „The Term *nasama* in Ḥadīth with a Focus on Material about Predestination and the Unborn.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Nr. 108 (2018): 21–47. Vgl. weiterhin Thomas Eich und Doru Doroftei, *Adam und Embryo: Ein Beitrag zur Erforschung der Adams-geschichte im Koran*, Recht, Ethik und Gesellschaft im Vorderen Orient | Law, Ethics and Society in the Middle East 3 (Baden-Baden: Ergon, 2023), 237–45.

Zwei der wichtigsten Koranpassagen⁸⁷ zur embryonalen Entwicklung sind Q. 22:5 (*al-Ḥağğ*):

Ihr Menschen! Wenn ihr im Zweifel über die Auferstehung seid: Wir schufen euch aus Erde, sodann aus einer *nutfā*, sodann aus einer *'alaqa*, sodann aus einer *mudġa*, geformt und ungeformt, um euch Klarheit zu verschaffen. Wir lassen im Mutterleibe ruhen, was wir wollen, bis zu benannter Frist. Dann holen wir euch hervor als Kinder, bis ihr eure Reife erreicht habt. Manch einer von euch wird abberufen, ein anderer kommt ins verächtliche Alter, damit er nichts mehr von dem weiß, was er zuvor gewusst. Du siehst die Erde in Erstarrung. Doch wenn wir Wasser auf sie niedergehen lassen, dann gerät sie in Bewegung, sie mehrt sich und lässt Pflanzen sprießen, von jeglicher prächtigen Art.

und Q. 23:12-14 (*al-Mu'minūn*):

Den Menschen schufen wir aus einem Extrakt aus Lehm und machten ihn zu einer *nutfā* an einem sicheren Platz [*qarar makīn*]. Dann formten wir die *nutfā* um zu einer *'alaqa*, dann formten wir die *'alaqa* um zu einer *mudġa*, dann formten wir die *mudġa* um zu Knochen [*iẓām*], um dann die Knochen mit Fleisch [*lahm*] zu umkleiden. Dann ließen wir ihn als andere Schöpfung [*halq āḥar*] erstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer!

Wie erwähnt, werden aus den zitierten Versen sowohl die drei Stadien *nutfā*, *'alaqa* und *mudġa* als Stadien embryonaler Entwicklung als auch die Beseelung als anschließender Vorgang identifiziert. Zur Bestimmung eines zeitlichen Rahmens dieser Entwicklungen dienen der Ibn Mas'ūd- und der

Eine weitere Debatte, in der sich auf die „embryologischen Verse“ im Koran bezogen wird, ist die Erschaffung Adams. So beispielweise Q. 76:2. Hierzu ebenso Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 143–90, und Josef van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 7 (Berlin: De Gruyter, 1975), 161–68.

87 In den zitierten Versen habe ich die Begriffe *nutfā*, *'alaqa* und *mudġa* bewusst im arabischen Original belassen, da es sich bei diesen um die Stadien embryonaler Entwicklung handelt, deren genaue Bedeutung und Zeitpunkt Gegenstand der hier diskutierten Debatten sind. Für größtmögliche Einheitlichkeit und Genauigkeit verzichte ich daher auf die Wiedergabe einer Übersetzung der entsprechenden Begriffe. Hartmut Bobzin übersetzt *nutfā* mit „Samentropfen“, *'alaqa* mit „Klumpen“ und *mudġa* mit „Fötus“. Insbesondere die Übersetzung von *mudġa* mit „Fötus“ unterstützt die 120-Tage-Position und ist daher nicht neutral. Gleiches gilt für die Übersetzung von Rudi Paret, der *nutfā* mit „Tropfen“, *'alaqa* mit „Embryo“ und *mudġa* mit „Fötus“ übersetzt. Es entsteht so der Eindruck einer exakten und zweifelsfreien Bedeutung.

Ḥuḍaifa-Hadith. Der Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante im *Kitāb al-Qadar* aus *Ṣaḥīḥ Muslim* lautet:

Wenn einer von euch geschaffen wird, so wird er im Leib seiner Mutter [*fī baṭni ummihi*] vierzig Tage lang zusammengebracht. Dann ist er **darin** [*fī dālīka*] ebenso [*miṭla dālīka*] eine *‘alaqa*, dann ist er **darin** [*fī dālīka*] ebenso [*miṭla dālīka*] eine *muḍġa*. Dann wird ihm der Engel geschickt und die Seele eingehaucht. Der Engel wird aufgefordert, vier Dinge aufzuschreiben: Seinen [des neuen Lebewesens] Lebensunterhalt, seinen Todeszeitpunkt, seine Taten und ob er gesegnet oder verdammt sein wird. Dann wird ihm die Seele eingehaucht. Bei Gott, es gibt keinen Gott außer ihn. Einer von euch verhält sich wie die Bewohner des Paradieses, bis nur noch eine Elle zwischen ihm und dem Paradies übrigbleibt. Aber dann greift das Buch [das, was aufgeschrieben wurde] ein und er verhält sich wie die Bewohner der Hölle und er betritt sie. Ein anderer von euch verhält sich wie die Bewohner der Hölle, bis nur noch eine Elle zwischen ihm der Hölle übrig ist. Aber dann greift das Buch ein und er verhält sich wie die Bewohner des Paradieses und so betritt er es.

In dem Ḥuḍaifa-Hadith wird zwar die Beseelung nicht erwähnt, jedoch von der Formung der *nutfa* nach 42 Nächten berichtet:

Wenn über der *nutfa* 42 Nächte vergangen sind, schickt Gott einen Engel. Er formt die *nutfa* und erschafft ihr Hören und Sehen, ihre Haut, ihr Fleisch und ihre Knochen. Dann sagt er: Oh Herr, männlich oder weiblich? Dann beschließt es dein Herr wie er will und der Engel schreibt es auf. Dann sagt er: Oh Herr, wie ist sein Todeszeitpunkt? Da beschließt es dein Herr wie er will und der Engel schreibt es auf. Dann sagt er: Sein Lebensunterhalt? Und dein Herr beschließt es wie er will und der Engel schreibt es auf. Dann geht der Engel mit dem Geschriebenen in seiner Hand weg und nichts wird dem Befohlenen hinzugefügt oder entzogen.

In beiden Hadithen ist die Anzahl von 40/42 Tagen oder Nächten zentral. Die für diese Arbeit wichtigste Abweichung zwischen den verschiedenen überlieferten Varianten des Ibn Mas‘ūd-Hadiths ist das oben von mir fett gesetzte *fī dālīka*.⁸⁸ Dieser Zusatz ist Teil der Überlieferung im *Ṣaḥīḥ*

88 Weitere Hadithsammlungen, die leicht abweichende Varianten des Ibn Mas‘ūd-Hadith enthalten, nennt Eich, „Patterns“, 137–38.

Muslim, aber nicht im *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*.⁸⁹ Befürworter der 40-Tage-Position argumentieren, dass sich *fī dālīka* auf die 40 Tage beziehe und daher von einem Zeitraum von insgesamt 40 Tagen für den Ablauf der drei Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍḡa* veranschlagt werden müssen.⁹⁰ Ohne den Zusatz des *fī dālīka* ergibt sich eine Zeitspanne von dreimal 40 Tagen, das heißt 120 Tage. Gemäß des aktuellen Forschungsstandes sprach sich sowohl historisch, ebenso wie in den Debatten der Gremien in den 1980er und 1990er Jahren, eine Mehrheit von Rechtsgelehrten für die 120-Tage-Position aus.⁹¹

In den Debatten der Rechtsfindungsgremien seit den 1970er Jahren weist Ghaly auf eine veränderte Rolle der Wissenschaftler:innen hin, die nicht als bloße Informant:innen auftreten. Stattdessen präsentieren manche ihre eigene Interpretation von Koran und Sunna und erstellen darauf basierend Studien zu einem bestimmten Sachverhalt. Die Besonderheit der Studien aus der Feder der Mediziner:innen zeigt sich nicht nur darin, dass wie in der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretation religiös inspiriertes Wissen mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen verknüpft wird, sondern auch Rechtsauffassungen formuliert werden.⁹² Die Exegese betreibenden

-
- 89 Die Gründe sind neben unterschiedlichen *asānīd* mögliche Anpassungen des *matn* auch nach Fertigstellung der Hadithsammlungen. Vgl. ebd., 140–41. Es ist ebenfalls nicht auszuschließen, dass die Hinzufügung von *fī dālīka* auf Muslim selbst zurückgeht. Zu Muslims Redaktionsprozess an verschiedenen Stellen vgl. Eich, „The Topos of the Unborn“, 30–32; 38–39, speziell zu *fī dālīka* 49. Allgemeiner hierzu auch Jonathan Brown, *The Canonization of al-Buḥārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Islam History and Civilization 69 (Leiden: Brill, 2007), 116–17.
- 90 Im Sinne der besseren Lesbarkeit schreibe ich lediglich 40 Tage statt 40/42, wenn ich von dieser Position spreche, da die Detailfragen bezüglich der Harmonisierung des Ibn Mas‘ūd-Hadith in der 40-Tage-Variante mit dem Ḥuḍaifa-Hadith hier eine untergeordnete Rolle spielen. Vgl. hierzu anschaulich Mohammed Ghaly, „The Beginning of Human Life: Islamic Bioethical Perspectives.“ *Zygon** 47, Nr. 1 (2012): 175–213, und Ghaly, „Human Embryology in the Islamic Tradition“, 157–208.
- 91 Vgl. Thomas Eich, „Decision-Making Processes.“ In *Muslim Medical Ethics*, 65. Neue Forschung legt hingegen nahe, dass in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte die 40-Tage-Position durchaus von wichtigen Gelehrten dieser Zeit vertreten wurde. Vgl. Eich, „The Topos of the Unborn“, 49. Zu verschiedenen Beseelungskonzepten in frühislamischen Debatten um Schwangerschaftsabbrüche Thomas Eich, „Zur Abtreibung in frühen islamischen Texten.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 170, Nr. 2 (2020): 351–58.
- 92 Vgl. Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 286–311. Ein Beispiel ist die Forderung nach umfangreichen Verboten von Schwangerschaftsabbrüchen des Mediziners Hassan Hathout (Ḥassān Ḥaṭhūṭ, 1924–2009). Hathout argumentierte, dass sowohl gemäß den medizinischen Erkenntnissen als auch laut Koran und Sunna der menschliche Lebensbeginn mit dem Zeitpunkt der Fertilisati-

Wissenschaftler:innen werfen daher die Frage auf, wer zur Auslegung der religiösen Quellen und der Rechtsfortbildung in Form der Erstellung von Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sing. *fatwā*) sowie der Befähigung zur eigenständigen Rechtsfindung (*iğtihād*) berechtigt ist.

Die Definition eines Gelehrten, die Festlegung, wer dieser Gruppe angehört und wer mögliche Kriterien hierfür festlegt, ist Teil einer lebhaften wissenschaftlichen Debatte⁹³ und muss sich an dieser Stelle auf die wichtigsten Kernpunkte beschränken. Ein kritischer Aspekt in der Definition der *'ulamā* ist eine institutionalisierte religiöse Ausbildung, mit der eine ausgewiesene Expertise in Hadithwissenschaft oder *fiqh* (islamische Jurisprudenz) erworben wurde.⁹⁴ Auch in einer weit gefassten Definition dieser Gruppe als lose definierte Gelehrtenelite wie sie Muhammad Qasim Zaman vorgestellt hat, ist immer noch das Element der institutionalisier-

on einsetze. Vgl. Hassan Hathout, *Topics in Islamic Medicine* (Kuwait: o.A., 1983), 134–35.

- 93 Zur Diskussion über die Definition und Rolle der *'ulamā* vgl. exemplarisch Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (New York: Princeton University Press, 2002), und die Beiträge in Meir Hatina, Hrsg., *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 105 (Bosten u. Leiden: Brill, 2009). Weiterhin deuten Forschungsarbeiten zu verschiedenen Predigern, die nicht als islamische Gelehrte kategorisiert werden, darauf hin, dass nicht zwingend der Status eines (Rechts-)Gelehrten notwendig ist, um religiöse Autorität zu erlangen. Dies legen etwa die Beispiele des ägyptischen Predigers Amr Khaled ('Amr Ḥālid, geb. 1967) und Deedats sowie dessen Schüler Zakir Abdul Karim Naik (Dākīr 'Abd al-Karīm Nā'ik, geb. 1965) nahe. Vgl. zu Amr Khaled vor allem die Monographie Susanne Olsson, *Preaching Islamic Revival: 'Amr Khaled, Mass Media and Social Change in Egypt*, Library of Modern Religion 30 (London u. New York: Tauris, 2015). Zu Deedat vgl. die oben genannten Titel Sadouni, *La controverse islamo-chrétienne*, und Kuiper, *Da'wa and other Religions*. Zu Naik vgl. Gardner, Hameed und Mayes, „Preaching Science and Islam“, 357–91. Die Auseinandersetzung um die Frage, wer religiöses Wissen verwaltet und kontrolliert ist jedoch in der islamischen Geschichte nicht neu. Beispielsweise argumentieren Muhammad Qasim Zaman, „The Ulama and Contestations on Religious Authority.“ In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, hrsg. v. Muhammad K. Masud, Armando Salvatore und Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 211, und Khalil Athamina, „Al-Qasās: Its Emergence, Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim History.“ *Studia Islamica* 76 (1992): 53–74, dass bereits in der Frühzeit des Islams Laienprediger und Geschichtenerzähler islamisches Wissen verbreiteten.
- 94 Vgl. Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Islamic History and Civilization 16 (Leiden u.a.: Brill, 1997), 3.

ten Ausbildung enthalten.⁹⁵ Die höhere religiöse Bildung bleibt charakteristisch, auch wenn Abschlüsse informell erworben wurden. Als Nachweisdien in diesem Fall die Namen der Gelehrten, bei denen gelernt wurde.⁹⁶

Aus dem Überblick über den Forschungsstand wird ersichtlich, dass es einige Parallelen zwischen den Forschungsfeldern des *iğāz 'ilmī* und der islamischen Bioethik gibt. Diese sind neben der Vereinbarkeit von religiösem und embryologischem Wissen, Debatten um Status, Legitimation und Autorität verschiedener Akteure.

Iğāz 'ilmī an den Grenzen religiöser Autorität und naturwissenschaftlicher Kompetenz

Für verschiedene Akteur:innen, die nicht zum Kreis der traditionellen *'ul-amā'* gezählt werden können, ist *iğāz 'ilmī* ein beliebtes Tätigkeitsfeld. So erfreut sich die Methode des *iğāz 'ilmī* innerhalb salafitischer⁹⁷ Gruppen,

95 Vgl. ebd.

96 Vgl. Pink, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today*, 38–39. Darüber hinaus haben sich in den muslimisch geprägten Ländern das Bildungssystem ebenso wie die Methoden zur Überlieferung religiösen Wissens stark verändert. Vgl. exemplarisch Dale Eickelman, „Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies.“ *American Ethnologist* 19, Nr. 4 (1992).

97 Der Begriff Salafismus wird von dem arabischen Wort *salafiya* abgeleitet. Letzteres bezieht sich jedoch auf die Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, dessen Vertreter sich mit dem Ziel einer Wiederbelebung des Islams an der idealisierten Lebensweise der *salaf ṣāliḥ*, der „frommen Altvorderen“, orientierten. Justyna Nedza weist darauf hin, dass es weder einen Konsens darüber gibt, wer zu den *salaf ṣāliḥ* gezählt wird, noch über die Auslegung des Begriffs „*salafī*“ als Selbstbezeichnung. Vgl. Justyna Nedza, „Salafismus“ - Überlegungen zur Schärfung einer Analyse-kategorie.“ In *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, hrsg. v. Behnam T. Said und Hazim Fouad, 2. erweiterte und verbesserte Auflage (Freiburg i. B.: Herder, 2014), 80–86; 96–98. Ich orientiere mich in dieser Arbeit an den terminologischen Vorschlägen von Jan-Peter Hartung und Philipp Bruckmayr, die für eine sprachliche Unterscheidung zwischen „Salafismus“ und „salafitischem Islam“ plädieren. Ersteres beschreibt demgemäß eine politische Ideologie, der „Salafisten“ folgen. Der „salafitische Islam“ hingegen, dem „Salafis“ anhängen, meint eine religiöse Überzeugung, die zunächst unabhängig von soziopolitischen Kontexten ist. Vgl. Philipp Bruckmayr und Jan-Peter Hartung, „Introduction: Challenges from ‘the Periphery’? Salafī Islam Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia.“ *Die Welt des Islams* 60, 2-3 (2020): 154–55.

Auch wenn eine klare Abgrenzung nicht immer möglich ist, bedarf es einer terminologischen Unterscheidung zwischen „Salafismus“ und „Wahhabismus“. Der Begriff „Wahhabismus“ kennzeichnet die saudi-arabische Variante des Salafismus, die eine wichtige, wenn auch nicht die einzige Wurzel der salafistischen Ideologie ist, wie die Beiträge in Philipp Bruckmayr und Jan-Peter Hartung, „Challenges from ‘the

unabhängig von der jeweiligen Glaubenslehre (*‘aqīda*, Pl. *‘aqā’id*)⁹⁸ und -praxis großer Beliebtheit. Die Gründe hierfür liegen in einer gewissen Offenheit in Bezug auf Autoritätsstrukturen sowie dem *iğāz ‘ilmī* zugesprochenen Nutzen der *da’wa*. Die salafitische Unabhängigkeit von den Konventionen der *‘ulamā’* im Zusammenhang mit der Auslegung von religiösen Quellen äußert sich in der Ablehnung der Rechtsschulbindung (*taqlīd*) und die an diese Stelle tretende Auffassung, jeder Gläubige sei nach der ausgiebigen Lektüre von Koran und Sunna zur eigenständigen Urteilsfindung (*iğtihād*) befähigt oder gar verpflichtet.⁹⁹ Auch wenn stets betont

Periphery? Salafī Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia.“ *Die Welt des Islams* 60, 2-3 (2020) eindrücklich aufzeigen. Dennoch spielt der Wahhabismus durch zahlreiche, nicht zuletzt finanzielle, Verflechtungen zwischen dem saudischen Königreich und der internationalen salafistischen Szene eine große Rolle. Vgl. David Commins, „From Wahhabi to Salafi.“ In *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*, hrsg. v. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer und Stéphane Lacroix (New York: Cambridge University Press, 2015), 151–66 und Guido Steinberg, „Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland.“ In Said; Fouad, *Salafismus*, 265–96.

- 98 Zentrale Merkmale der salafitischen Glaubenslehre(n) sind ein entschiedenes Verständnis des Monotheismus (*tauḥīd*) sowie das Bekämpfen seines Gegenstücks *širk*. Religiöse Neuerungen (*bida’*, Sing. *bid’a*) werden strikt abgelehnt, ebenso wie spekulative Theologie (*kalām*). Bezüglich weiterer Kennzeichen und Definitionen von Salafismus plädieren Wissenschaftler:innen wie Bernard Haykel, Justyna Nedza und Daniel Lav für eine Erweiterung der Unterscheidungsmerkmale, insbesondere bezüglich der Glaubenslehre. Sie gehen davon aus, dass die ideologischen Differenzen innerhalb des salafistischen Spektrums größer sind als es bisherige Klassifizierungen des Salafismus abbilden und es nicht nur eine, sondern mehrere salafistische Glaubenslehren gebe. Vgl. Justyna Nedza, „Salafismus“ In *Salafismus*, 80–105; Bernard Haykel, „On the Nature of Salafi Thought and Action.“ In *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, hrsg. v. Roel Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 34, und Daniel Lav, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2012). Zur Überschneidung der salafistischen Glaubenspraxis mit anderen Formen des politischen Islams vgl. Thomas Hegghammer, „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism.“ In Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, 244–66. Die Kategorisierungen der verschiedenen Formen des Salafismus gehen auf den ersten Versuch einer systematischen Klassifizierung der salafistischen Glaubenspraxis durch Quintan Wiktorowicz zurück, die jedoch mittlerweile umfangreiche Modifizierungen erfahren hat. Vgl. Quintan Wiktorowicz, „Anatomy of the Salafi Movement.“ *Studies in Conflict & Terrorism* 29, Nr. 3 (2006): 207–39.
- 99 Zur Kritik der Rechtsgelehrten an der individuellen Auslegung der Offenbarungstexte vgl. Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authorities and Internal Criticism* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2012), 75–76, und Indira F. Gesink, ‚Chaos on the Earth’: Subjective Truths versus

werden sollte, dass es sich beim *iğtihād* keinesfalls um eine „freischwebende Geistestätigkeit“¹⁰⁰ handelt, vereinfacht die Akzeptanz des *iğtihād* in Verbindung mit der salafitischen Ablehnung des *taqlīd* den Aufbau religiöser Autorität innerhalb salafitischer Gruppen. Die Distanz zu einer festen klerikalen Hierarchie fördert die Meinungsvielfalt derart, dass Bernhard Haykel dem salafitischen Islam beinahe demokratische Züge im Hinblick auf Interpretationsfreiheiten attestiert.¹⁰¹

Der Fokus auf die moderne Wissenschaft hat die Ausübung wissenschaftsbezogener Koraninterpretation auch außerhalb der Rechtsfindungsgremien insbesondere für Mediziner:innen sowie Naturwissenschaftler:innen verschiedener Disziplinen und Fachgebiete attraktiv gemacht. An die Stelle der fehlenden religiösen Ausbildung tritt deren fachliche Expertise, die sie qua einer modernen naturwissenschaftlichen Ausbildung erworben haben, von der sie ihren Kompetenzanspruch ableiten.¹⁰² Daneben spielt für *iğāz ʿilmī*-Interpret:innen, die keine naturwissenschaftliche Expertise vorweisen können, der Bezug auf westliche Wissenschaftler eine legitimierende Rolle. Sie beziehen sich beispielsweise auf Mediziner wie Bucaille, um ihre Aussagen auf zweifache Weise zu legitimieren: erstens lieferte Bucaille anerkanntes medizinisches Fachwissen, zweitens bescheinigte er aus der Position des vermeintlich objektiven Wissenschaftlers die empirische Korrektheit des Offenbarungstextes. Rotraud Wielandt betitelte die

Communal Unity in Islamic Law and the Rise of Militant Islam.“ *The American Historical Review* 108, Nr. 3 (2003): 713.

100 S. Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Schriften zur Rechtslehre 208 (Berlin: Duncker u. Humblot, 2002), 354.

101 Vgl. Bernard Haykel, „On the Nature.“ In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 36.

102 Laut Patrick Haenni wird dieser Kompetenzanspruch insbesondere von der gebildeten Mittelschicht akzeptiert, wie er am Beispiel von naturwissenschaftlich gebildeten Predigern im Kairo der 1990er Jahre untersucht hat. Vgl. Patrick Haenni, *L'islam de marche: Lautre révolution conservatrice*, La république des idées (Paris: Seuil, 2005). Vgl. dazu auch Jakob Skovgaard-Petersen, „In Defense of Muhammad: 'Ulama', Da'iya and the New Islamic Internationalism.“ In Hatina, *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, 298–9, und Samia Serageldin, „The Islamic Salon: Elite Women's Religious Networks in Egypt.“ In *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, hrsg. v. Miriam Cooke und Bruce B. Lawrence, Islamic Civilisation and Muslim Networks (Chapel Hill u. London: The University of North Carolina Press, 2005), 163.

entsprechenden Funktionsträger etwas polemisch als „europäisch[e] Bestätiger vom Dienst“¹⁰³.

Diesen Ansatz nutzen laut Wiedl verstärkt salafistische Aktivist:innen. Sie beschreibt den Bezug auf das Wissen nichtsalafistischer Expert:innen gar als „eine charakteristische Methode“¹⁰⁴ der salafistischen *da'wa*. Indem sie für die Übereinstimmung des Offenbarungswissens mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft argumentieren, bedienen *iğāz ʿilmī*-Interpret:innen das *da'wa*-Motiv der „Wissenschaftlichkeit“ und „Rationalität“. Auch hier sieht Wiedl salafistische Aktivist:innen als hauptsächliche Akteur:innen.¹⁰⁵ Den Islam als „Vernunftreligion“ wahrzunehmen und zu bewerben ist hingegen kein Alleinstellungsmerkmal salafistischer Gruppen, sondern findet sich auch beispielsweise unter verschiedenen Akteur:innen in deutschen Moscheen, wie die Arbeit von Ayşe Almıla Akca nahelegt.¹⁰⁶

Weiterhin spricht vor dem Hintergrund einer globalen, religionsübergreifenden Autorität von Wissenschaft, die auch für die 1980er und 1990er Jahre galt, meiner Meinung nach nichts dagegen, die Relevanz des Rationalitätsmotivs auf alle Anwendungsbereiche der islamischen *da'wa* anzunehmen. Wiedl bezeichnet die Vereinbarkeit von islamischem Offenbarungswissen und Naturwissenschaft vor allem als „ein wichtiges Thema in der zeitgenössischen *da'wa* an ‚westliche‘ Zielgruppen“¹⁰⁷. Indessen weist auch eine Überlegung Hava Lazarus-Yafehs aus den 1980er Jahren darauf hin, dieses Motiv ebenso für die inner-islamische *da'wa* als bedeutsam einzustufen. Sie sieht einen Grund für den großen Erfolg des ägyptischen Šaiḫ Muḥammad Mutawallī aš-Šarāwī darin, dass er die Sehnsucht religiöser

103 S. Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Beirut Texts and Studies 23 (Beirut u. Wiesbaden: Orient-Institut der Dt. Morgenländischen Ges; Steiner, 1980), 57.

104 S. Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam*, 374.

105 Vgl. ebd., 346. Vgl. ebenso Wiktorowicz, „Anatomy of the Salafi Movement“, 217, der die *da'wa* auch unter apolitischen Salafit:innen als eine anerkannte Methode darstellt, um Personen zum islamischen Glauben zu bekehren.

106 Vgl. Ayşe Almıla Akca, *Moscheeleben in Deutschland: Eine Ethnographie zu islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*, Globaler lokaler Islam (Bielefeld: Transcript, 2020), 314–16. Laut Akca wurde regelmäßig darauf hingewiesen, dass der Koran moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse enthalte; die Embryologie sei hierbei eines der zentralen Themen gewesen. Vgl. Akca, *Moscheeleben in Deutschland*, 316, Fn. 218.

107 S. Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam*, 370.

Ägypter:innen nach Beweisen zur Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“ bedient.¹⁰⁸

Der Embryo im *iğāz ‘ilmī*

Die bisherigen Erläuterungen haben gezeigt, dass *iğāz ‘ilmī* keineswegs als ein isoliertes Randphänomen betrachtet werden sollte. Stattdessen spielen *iğāz ‘ilmī*-Interpretationen in den Bereichen des salafistischen Aktivismus, der islamischen *da‘wa*, in Diskussionen islamischer Bioethik sowie innerhalb der Debatte über die Vereinbarkeit zwischen dem Offenbarungswissen und der modernen Naturwissenschaft eine wichtige Rolle. Diese Verbindungen wurden jedoch bisher gar nicht oder nur am Rande in den Blick genommen. Am Beispiel der koranischen Embryologie möchte ich die Perspektive auf den *iğāz ‘ilmī* erweitern.

Aus der Vielfalt der naturwissenschaftlichen Bereiche, die von Vertreter:innen des *iğāz ‘ilmī*-Ansatzes verhandelt werden, nimmt die Embryologie einen besonderen Stellenwert ein, weshalb sie im Zentrum dieser Arbeit steht.¹⁰⁹ Aus mehreren Gründen ist die embryonale Entwicklung im *iğāz ‘ilmī* eines der populärsten Themen: Erstens liegen mehrere Textpassagen im Koran als auch in den Hadithsammlungen vor, die dezidiert embryonale Entwicklung thematisieren oder als Verweis auf die Embryogenese gelesen werden. Zweitens gibt es gut belegte Erkenntnisse in der Embryologie, über die wissenschaftlicher Konsens herrscht. Drittens sind Fragen rund um Schwangerschaft, Entwicklung des Embryos und die Menschwerdung Themen, die moralische, ethische und rechtliche Standpunkte sowohl erfordern als auch herausfordern und dadurch die Gesprächsbereitschaft und Meinungsbildung fördern. Vor allem Letzteres macht die Embryologie zu einem fruchtbaren Gegenstand für die islamische *da‘wa*.

Seit den 1980er Jahren stellen einige Akteure die 120-Tage-Position in Frage und begründen ihre Auffassung damit, sich an der modernen Natur-

108 Vgl. Hava Lazarus-Yafeh, „Muhammad Mutawalli al-Sha‘rawi: A Portrait of a Contemporary ‘alim in Egypt.“ In *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*, hrsg. v. Gabriel R. Warburg und Uri M. Kupferschmidt (New York: Praeger, 1983), 285.

109 Die zentrale Stellung des Embryos im *iğāz ‘ilmī* wurde auch von Pink, *Muslim Qur’anic Interpretation Today*, 196; Campanini, *The Qur’an*, 38–39, und Ahmad Dallal, „Science and the Qur’an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur’an*, 4:554, festgestellt.

wissenschaft zu orientieren. Am Beispiel von ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī analysiere ich anhand seiner *iğāz ‘ilmī*-Interpretation der embryonalen Entwicklung die Rollen von moderner Wissenschaft und Wissenschaftler:innen sowie die strukturellen Bedingungen, die az-Zindānīs Aktivitäten zugrunde liegen. Im Zusammenhang mit *iğāz ‘ilmī* wird az-Zindānī regelmäßig als wichtiger Akteur erwähnt.¹¹⁰ Auf der Basis von Q. 23:12-14 entwickelte er Ende der 1990er Jahre ein Modell embryonaler Entwicklung, das seine Auslegung der religiösen Grundlagentexte Koran und Sunna¹¹¹ mit Erkenntnissen der modernen Embryologie vereint. Das entscheidende Merkmal an az-Zindānīs Modell ist die Argumentation für die 40-Tage-Position, die im Kontrast zu der Mehrheitsmeinung der Rechtsfindungsgremien steht.

Durch az-Zindānīs Äußerungen zu Politik, Recht und Gesellschaft sowie durch seine Methodik, die er im *iğāz ‘ilmī* anwendet, zeigt sich seine Identifikation mit einer salafistischen Ideologie. Diese hat es az-Zindānī ermöglicht, sich außerhalb der Grenzen der scholastischen Tradition erfolgreich als Prediger und religiöse Autorität zu positionieren. Da er selbst keine medizinische oder andere naturwissenschaftliche Ausbildung hat, bezieht er das medizinische Wissen aus einer Zusammenarbeit mit verschiedenen Wissenschaftlern, die seinen Ausführungen fachliche Legitimität verschaffen.

Zindānīs Modell und die ihm zugrundeliegenden Annahmen beeinflussten neben zahlreichen darauffolgenden *iğāz ‘ilmī*-Beiträgen in Print, TV und Internet auch die systematisierte islamische *da‘wa*. Anhand von az-Zindānīs Aktivitäten zeige ich, dass der *iğāz ‘ilmī* als spezifischer Ansatz zur Koraninterpretation seit den 1980er Jahren gebräuchlicher und verbreiteter ist, als bisher angenommen wurde. Dies gilt insbesondere im Hinblick

110 Die wichtige Position az-Zindānīs in der *iğāz ‘ilmī*-Bewegung erkannte beispielsweise Dallal: Vgl. Ahmad Dallal, „Science and the Qur‘ān.“ In *The Encyclopaedia of the Qur‘ān*, 4:555. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem aktuellen Forschungsstand zu az-Zindānī vgl. Kapitel 3.

111 Die Sunna im sunnitischen Islam umfasst den gesamten Textkorpus der Hadithsammlungen. Die Bedeutung und Konzeptionen der Sunna werden ausführlich in dem Sammelband Adis Duderija, Hrsg., *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*, Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015) betrachtet. Zur systematischen Sammlung von Ereignissen des Frühislams und der Historizität der Berichte vgl. Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 14 (Berlin u. New York: De Gruyter, 1996).

auf die Verbreitung bestimmter Interpretationen der im Koran und den Hadithen tradierten embryonalen Entwicklungsschritte, die die islamische *da'wa* bis heute prägen. Daran anknüpfend ist es ein Ziel meiner Arbeit, die Aufmerksamkeit für die Verbindung zwischen *iğāz 'ilmī* und *da'wa* zu schärfen. Ein wichtiger Aspekt ist diesbezüglich das Bestreben, mittels *da'wa* politische Ideen oder ideologische Grundsätze in nichtakademischer Form zu verbreiten.¹¹² Hierzu zählt auch die Auffassung über Zeiträume koranisch basierter Stadien embryonaler Entwicklung als ideologische Position, die als Faktenwissen präsentiert wird.

Ich verstehe *iğāz 'ilmī* daher als eine Form der islamischen Wissensproduktion. Folglich geht es in dieser Analyse von *iğāz 'ilmī*-Interpretationen nicht um die apriorische Festlegung dieser Interpretationen als falsch oder unwahr.¹¹³ Das sozialkonstruktivistische Verständnis von Wissen bietet insofern die Möglichkeit einer neutralen Annäherung, die zu einem weiterreichenden Verständnis des Phänomens *iğāz 'ilmī* führt. Infolgedessen beurteile ich az-Zindānīs Modell als das Produkt eines Zusam-

112 Vgl. Muhammad K. Masud, Reinhard Schulze und Paul E. Walker, „Da'wah.“ In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World: Oxford Islamic Studies Online*, Bd. 1, hrsg. v. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), zuletzt geprüft am 08.02.2018, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236MIW/e0182?_hi=3&_pos=3, 1, und Abdullah Saeed, „Salafiya, Modernism, and Revival.“ In *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, hrsg. v. John L. Esposito und Emad El-Din Shahin (Oxford: Oxford University Press, 2013), 37. Neuere Untersuchungen wie von Olsson, *Preaching Islamic Revival*, weisen am Beispiel 'Amr Khaleds nach, dass Prediger:innen durchaus politisch agieren.

113 In der Wissenssoziologie wird Wissen nicht nach „wahr“ oder „falsch“ kategorisiert. Vielmehr fragen Wissenssoziolog:innen danach, wer welches Wissen für wahr hält und gehen davon aus, dass Geltung von Wissen sozial bestimmt ist. Zu dem Wissensbegriff der Wissenssoziologie vgl. die Übersicht von Hubert Knoblauch, *Wissenssoziologie* (Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2005), 13–20. Ebenso Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005), 19–94. Zu den vielfältigen Bedeutungen von „Wissen“ in der Wissenssoziologie vgl. exemplarisch E. Doyle McCarthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1996), 11–26, und Sabine Maasen, *Wissenssoziologie*, 2. Aufl. (Bielefeld: Transcript, 2009), 31–63.

Auf das Problem, anhand der Negierung des Wahrheitsgehaltes unzureichende Definitionen von Wissen festzulegen, haben Andreas Anton und Michael Schetsche anhand von Verschwörungstheorien hingewiesen. Vgl. Andreas Anton und Michael Schetsche, „Vielfältige Wirklichkeiten: Wissenssoziologische Überlegungen zu Verschwörungstheorien.“ In *Verschwörungstheorien im Diskurs*, hrsg. v. Sören Stumpf und David Römer, Zeitschrift für Diskursforschung 4. Beiheft (Weinheim: Beltz Juventa, 2020), 88–99.

menspiels verschiedener sozialer und politischer Bedingungen. Aufgrund dessen liegt der Schwerpunkt meiner Analyse weniger in der Suche nach Ursachen und Wirkungen. Vielmehr werden neben inhaltlichen Erörterungen ebenfalls soziale Faktoren wie der ideologische und religiöse Kontext, der az-Zindānīs Ansatz prägt, in die Untersuchung integriert. Hierdurch können die zugrundeliegenden Prozesse und Strukturen aufgedeckt werden, die den Kontext seines Wirkens bilden. Weiterhin ermöglicht dieses Vorgehen, die Genese und Bedeutung seiner Wissenskonfigurationen nachzuvollziehen. Diese Herangehensweise ermöglicht zu verstehen, wie es az-Zindānī gelingt, die Bedeutung einiger Schlüsselbegriffe aus Q. 23:12-14 neu zu interpretieren und diese international zu popularisieren.

„Popularisierung“ definiere ich hier in erster Linie als Mechanismus, durch den Wissen verbreitet wird. Popularisierung ist ein Kommunikationsprozess, in dem das zu verbreitende Wissen, seine Struktur und Form ausgewählt werden. Dieser Prozess ändert den Status dieses Wissens in dem Sinne, dass er es plausibilisiert und bekannt macht, also festschreibt, was „wahr“ ist.¹¹⁴ Anknüpfend an das vorliegende Verständnis von Wissen folge ich hier dem durch fünf Parameter gekennzeichneten Begriff nach Carsten Kretschmann, der die etablierten Annahmen der Wissenssoziologie zusammenbringt. Demnach wird die Popularisierung von Wissen als diskursiver Kommunikationsprozess verstanden. Kretschmanns Definition zufolge besteht 1) ein Wissensgefälle zwischen Produzent:innen und Rezipient:innen; 2) ist die Zahl der Produzent:innen kleiner als der Rezipient:innen; 3) muss die Rezipient:innenmenge eine Größe aufweisen, die Schlussfolgerungen für die Gesamtgesellschaft zulässt; 4) ist Popularisierung intentional und folgt bestimmten Motiven der Produzent:innen; 5) bedient sie sich potentiell breitenwirksamer Medien.¹¹⁵ Die Sichtbarkeit des popularisierten Wissens ist folglich „nie umstandslos gegeben“,¹¹⁶ sondern ein Produkt diskursiver, institutioneller, historischer und kultureller Vorbedingungen. Popularisierung funktioniert „als Mechanismus der Ein- und Ausschließung von Wissen [...] und schreibt am Ende das als Wissen fest, was akzeptabel und

114 Vgl. Carsten Kretschmann, „Einleitung: Wissenspopularisierung - ein altes, neues Forschungsfeld.“ In Kretschmann, *Wissenspopularisierung*, 17.

115 Vgl. ebd., 14.

116 S. Tom Holert, „Bildfähigkeiten: Visuelle Kultur, Repräsentationskritik und Politik der Sichtbarkeit.“ In *Imagineering: Visuelle Kultur und Politik der Sichtbarkeit*, hrsg. v. Tom Holert, Jahresring 47 (Köln: Oktagon, 2000), 20.

plausibel, was also ‚wahr‘ ist. Und weil das popularisierte Wissen ‚wahr‘ ist, wird es in der Folge zu ganz verschiedenen Zwecken instrumentalisiert.¹¹⁷

Einen ähnlichen Ansatz der wissenschaftsbasierten Koraninterpretation wählte der in Saudi-Arabien lebende Mediziner Muḥammad ‘Alī al-Bār (geb. 1939), der bereits Anfang der 1980er Jahre ebenfalls ein Modell embryonaler Entwicklung vorstellte, das medizinische Erklärungen und religiöse Texte kombiniert. Bār ist einer der bekanntesten Vertreter der wissenschaftsbezogenen Koraninterpretation innerhalb der Rechtsfindungsgremien.¹¹⁸ Er nahm an zahlreichen Sitzungen verschiedener Rechtsfindungs- und Bioethikgremien teil und beteiligte sich aktiv an den Diskussionen bezüglich des menschlichen Lebensbeginns. Weiterhin präsentierte al-Bār in vielzähligen Publikationen sein Modell embryonaler Entwicklung, mit dem er den Zeitpunkt des 120. Tages nach der Befruchtung als Zeitpunkt der Beseelung und Beginn des menschlichen Lebens stützt. Bār bezieht seine naturwissenschaftliche Autorität aus seiner medizinischen Expertise. Er ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie Mediziner:innen innerhalb der Gremien islamrechtliche Sichtweisen auf die embryonale Entwicklung und den menschlichen Lebensbeginn beeinflussen.

Ausgehend von den unterschiedlichen Akteuren der Debatte stelle ich die These auf, dass es innerhalb der zeitgenössischen innerislamischen Debatten zur embryonalen Entwicklung zu einer Ausdifferenzierung von unterschiedlichen Strängen des Diskurses¹¹⁹ gekommen ist, die wenig oder

117 S. Carsten Kretschmann, „Einleitung.“ In *Wissenspopularisierung*, 17.

118 Beispielsweise nennt Thomas Eich ihn eine „Schlüsselfigur des islamischen Bioethik-Diskurses“. S. Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 168.

119 Der Begriff des Diskurses geht auf Michel Foucault zurück und wurde an dessen Arbeiten anknüpfend weiter ausgearbeitet. Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, 16. Aufl. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013), übersetzt von Ulrich Köppen und Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 9. Aufl. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003), übersetzt von Walter Seitter.

Ich folge hier der aussagekräftigen Definition von Harald Neumeyer, „Methoden diskursanalytischer Ansätze.“ In *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse: Ansätze - Grundlagen - Modellanalysen*, hrsg. v. Vera Nünning und Ansgar Nünning (Stuttgart u- Weimar: J.B. Metzler, 2010), 178, der Diskurse als „Aussageordnungen, die sich über einen gemeinsamen Gegenstand definieren, impliziten wie expliziten Regeln gehorchen, spezifischen Funktionen unterliegen, bestimmte Formen annehmen und die von den Machtmechanismen gekennzeichnet sind, die sie hervorgebracht haben“ definiert.

Für weitere Überblicke vgl. Siegfried Jäger, *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung*, 6., vollständig überarbeitete Auflage, Edition Diss 3 (Münster: Unrast, 2012);

gar keinen Bezug aufeinander nehmen. Diese Diskursstränge repräsentieren die unterschiedlichen Motivationen und Interessen der jeweiligen Interpreten. Einerseits gibt es die islamrechtlich geprägten Debatten der internationalen Rechtsfindungsgremien. Trotz divergierender Meinungen der Teilnehmenden konnte gezeigt werden, dass es innerhalb der Gremien eine Mehrheitsmeinung bezüglich der aus Koran und Sunna abgeleiteten Länge und Abfolge der embryonalen Stadien gibt.¹²⁰ Demgemäß beginnt menschliches Leben mit der Beseelung des Ungeborenen am 120. Tag nach der Befruchtung der Eizelle. Essentieller Bestandteil dieser Argumentation ist, dass sich die Summe von 120 Tagen aus der Kalkulation von dreimal 40 Tagen ergibt, die jeweils auf die Stadien *nutfa*, *'alaqa* und *mudğa* fallen. Gleichzeitig wird dieser Standpunkt regelmäßig als die islamische Mehrheitsmeinung zum Thema angeführt.¹²¹

Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse*, 95–174, und Johannes Angermüller et al., Hrsg., *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*, DiskursNetz 1 (Bielefeld: Transcript, 2014). Für einen theoretischen Blick auf Religion und Naturwissenschaft vgl. Kocku von Stuckrad, „Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies.“ In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, hrsg. v. Kocku von Stuckrad und Frans Wijsen, Supplements to Method and Theory in the Study of Religion 4 (Leiden u. Boston: Brill, 2016), 203–24.

- 120 In den veröffentlichten Tagungsbänden der IOMS und der IIFA werden die einzelnen Wortbeiträge aus der jeweiligen Diskussion veröffentlicht. An diesen wird deutlich, dass die Anwesenden ein breites Meinungsspektrum vertreten und keinesfalls Einigkeit herrscht. Dies spiegelt sich auch in den Empfehlungen und Abschlussstatements der Gremien wider, in denen breite Richtlinien statt eines detaillierten Konsenses formuliert werden. Die Diskussionen über den menschlichen Lebensbeginn sind ein anschauliches Beispiel, wie Ghaly, „The Beginning of Human Life“, 175–213, darstellt.
- 121 Vgl. Marion Holmes Katz, „The Problem of Abortion in Classical Sunni fiqh.“ In Brockopp, *Islamic Ethics of Life*, 29–31; Isam Ghanem, *Islamic Medical Jurisprudence* (London: Arthur Probsthain, 1982), 61; Vardit Rispler-Chaim, *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East 46 (Leiden u.a.: Brill, 1993), 15; Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1983), 57; Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 167–73; Ghaly, „The Beginning of Human Life“, 193; Thomas Eich, „Decision-Making Processes.“ In *Muslim Medical Ethics*, 65, und Martin Kellner, *Islamische Rechtsmeinungen zu medizinischen Eingriffen an den Grenzen des Lebens: Ein Beitrag zur kulturübergreifenden Bioethik*, Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 29 (Würzburg: Ergon, 2010), 215.

Andererseits will az-Zindānī mittels der modernen Naturwissenschaft die koranische Göttlichkeit beweisen. Seine *iğāz ʿilmī*-Interpretation der embryonalen Entwicklung wirkt wie ein Gegenmodell zum islamrechtlich basierten Ansatz der Gremienteilnehmenden. Es liegen bisher allerdings meines Wissens keine Forschungsarbeiten vor, die diesen Umstand thematisieren.¹²² Gemeinhin wird die Tatsache, dass az-Zindānī in seinem Modell für die 40-Tage-Position argumentiert, in der Literatur über ihn nicht erwähnt.¹²³ Stattdessen beschränkt sich die Aufmerksamkeit gegenüber az-Zindānī neben seinen politischen Aktivitäten vornehmlich auf die Erwähnung seiner Zusammenarbeit mit westlichen Wissenschaftler:innen, jedoch ohne die Ergebnisse dieser Kooperation zu analysieren.

Ich argumentiere weiterhin, dass sich die 40-Tage-Position außerhalb islamrechtlicher Debatten stark popularisiert hat, weshalb es umso wichtiger ist, den wissenschaftlichen Kenntnisstand über die Verbreitung und Rezeption der verschiedenen Positionen zu erweitern. Dieser Diskursstrang beinhaltet auch die Darstellungen al-Bārs, der sich mit seiner wissenschaftsbasierten Interpretation an den Grenzen zwischen rechtstheoretischer Bioethik und *iğāz ʿilmī* bewegt. Des Weiteren möchte ich am Beispiel von al-Bār und az-Zindānī den Blick für die methodischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Exegese betreibenden Mediziner:innen und der *iğāz ʿilmī*-Bewegung schärfen, aus denen sich deren jeweilige Schlussfolgerungen erklären lassen.

Mittels Auswertung weiterer Publikationen, die koranbasierte Vorstellungen embryonaler Entwicklung thematisieren, soll weiterhin die These überprüft werden, dass az-Zindānī mit seinen Aktivitäten maßgeblich für eine Erweiterung der zeitgenössischen islamisch-theologischen Annahmen embryonaler Entwicklung verantwortlich ist. Diese Erkenntnis relativiert schließlich eine gängige Annahme aus der Forschung zu islamischer Bioethik bezüglich des angenommenen Zeitrahmens der embryonalen Entwicklungsschritte. Folglich erweitert diese Arbeit den Blick auf die Forschung zu islamischer Bioethik und leistet weiterhin einen Beitrag zur Erforschung der Debatte um die Vereinbarkeit von religiösem islamischen

122 In der Forschung zu islamischer Bioethik werden az-Zindānī und der *iğāz ʿilmī* von Dariusch Atighetchi erwähnt, allerdings ohne az-Zindānīs Position zu benennen. Vgl. Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives* (Dordrecht: Springer, 2007), 336.

123 Es gibt, zumindest über offizielle Portale wie die Datenbank arabischer Fachzeitschriften *Al Manhal Journal Collections*, auch keine veröffentlichten arabischsprachigen Analysen von az-Zindānīs *iğāz ʿilmī*. [Stand August 2022].

und modernem naturwissenschaftlichen Wissen. Insgesamt komme ich zu dem Ergebnis, dass az-Zindānī einer der wichtigsten und einflussreichsten Vertreter der sunnitischen arabischsprachigen *iğāz ʿilmī*-Bewegung ist.

Auswahl des Materials und methodisches Vorgehen

In der Auswahl des zu untersuchenden Materials habe ich englisch- und arabischsprachige Publikationen von az-Zindānī und al-Bār aus dem Untersuchungszeitraum vom Ende der 1970er Jahre bis in die frühen 2000er Jahre berücksichtigt, in denen sie sich mit embryonaler Entwicklung, Schwangerschaft, Schwangerschaftsabbrüchen und reproduktiven Technologien sowie wissenschaftsbezogener Koraninterpretation beschäftigen. Hierzu zählen neben Monographien und Beiträgen in Sammelbänden auch Zeitschriften- und Zeitungsartikel sowie Onlinedokumente. In den Zeitraum der rechtsethischen Debatten der Rechtsfindungsgremien, zwischen dem Ende der 1970er Jahre und den frühen 2000er Jahren, fallen auch az-Zindānīs für diese Arbeit entscheidenden *iğāz ʿilmī*-Aktivitäten und Publikationen.

Sowohl von al-Bār als auch von az-Zindānī existieren lediglich fragmentarische Schriftenverzeichnisse mit sehr uneinheitlichen Angaben. Des Weiteren sind einige Publikationen nur online zugänglich. Die Publikationsauswahl bewerte ich daher als repräsentative Auswahl, ich kann hingegen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Nicht in die Analyse einbezogenen wurden Beiträge, die thematisch keinen Bezug zur Embryologie haben. Dazu zählen bei al-Bār Arbeiten zu Themen wie Alkoholkonsum oder Organtransplantationen. Gleiches gilt für az-Zindānī, dessen *iğāz ʿilmī*-Beiträge zu beispielsweise geographischen Themengebieten ich nicht integriert habe. Darüber hinaus erwähne ich az-Zindānīs Werke zur *ʿaqīda* lediglich in Verbindung mit seiner Biografie, wenn deren Inhalte Rückschlüsse auf seine ideologischen Überzeugungen, vor allem seine Methodik (*manhağ*), zulassen. Einleitend zu jedem Kapitel oder gegebenenfalls spezifischen Abschnitten erläutere ich den jeweiligen Korpus der verwendeten Primärliteratur, daher verzichte ich an dieser Stelle auf eine komplette Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Veröffentlichungen.

Sowohl az-Zindānī als auch al-Bār haben neben ihren arabischsprachigen Publikationen zahlreiche Texte auf Englisch veröffentlicht. Im Fall von al-Bār sind seine vielzähligen englischsprachigen Publikationen im

Fachgebiet Embryologie bisher kaum in die wissenschaftlichen Betrachtungen eingeflossen. Daher analysiere ich diese gleichwertig neben seinen arabischsprachigen Veröffentlichungen. Auffällig ist, dass al-Bār regelmäßig auf Englisch publiziert hat sowie einige arabischsprachige Originale übersetzte. Dies mag daran liegen, dass er maßgeblich ein nichtarabischsprachiges Publikum erreichen will, darunter auch muslimische medizinische Praktiker:innen in beispielsweise Südostasien, Nordamerika und Europa. In der Medizin, wie auch in den meisten Naturwissenschaften, ist Englisch die *Lingua franca*. Gleichzeitig scheint al-Bār die Verbreitung und Rezeption seiner englischsprachigen Publikationen wichtiger als die der arabischsprachigen zu sein. Dieser Eindruck erhärtete sich durch meine E-Mail-Korrespondenz mit ihm: Die dutzenden Publikationen von ihm oder unter seiner Mitarbeit, die er mir schickte, sind auf Englisch verfasst.¹²⁴

In der Publikationsliste von az-Zindānī finden sich ebenfalls zahlreiche englischsprachige Publikationen. Insbesondere einige umfangreiche *iḡāz ʿilmī*-Beiträge liegen nur auf Englisch vor. Die Bedeutung der englischen Sprache als *Lingua franca* der *iḡāz ʿilmī*-Bewegung sollte keinesfalls unterschätzt werden. Zunächst sind die Muslim:innen weltweit mehrheitlich keine arabischen Muttersprachler:innen. Auf Englisch veröffentlichte Inhalte erweitern folglich den potentiellen Rezipient:innenkreis.¹²⁵ Diesen Sachverhalt bestätigt die Feststellung von Henning Wrogemann, dass innerhalb der islamischen *daʿwa*-Bewegung mit dem Ziel höherer Reichweite zunehmend auf Englisch kommuniziert wird. Davon ist auch die *daʿwa*-Literatur nicht ausgenommen, die für den internationalen Vertrieb übersetzt wird.¹²⁶

124 E-Mail-Korrespondenz mit al-Bār im Oktober 2018. Da die Nachrichten auf Arabisch ausgetauscht wurden, ist es unwahrscheinlich, dass al-Bār fehlende Sprachkenntnisse meinerseits antizipierte.

125 Auf die Bedeutung des Englischen innerhalb der *umma*, insbesondere unter nichtarabischsprachigen Muslim:innen, haben beispielsweise Jon Anderson und Dale Eickelman bereits 1999 hingewiesen: vgl. Jon Anderson und Dale Eickelman, „Redefining Muslim Publics.“ In *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, hrsg. v. Jon Anderson und Dale Eickelman, Indiana Series in Middle East Studies (Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 8.

126 Vgl. Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog*, 16. Ähnliches hat Andrew Rippin in Bezug auf die Übersetzung von Korankommentaren, insbesondere im Internet, festgestellt. Als Musterbeispiel einer solchen Übersetzungstätigkeit nennt er die Website *altafsir.com*, auf der detaillierte Übersetzungen der (arabischen) Korankommentare zur Verfügung gestellt werden. Laut Rippin zählt Englisch zu den „islamischen Sprachen“. Vgl. Andrew Rippin, „The Qurʾān on the Internet: Implications and Future Possibilities.“ In *Muslims and the New Information and Communication Technologies: Notes from an Emerging and Infinite Field*,

Die Sichtung der Primärliteratur erfolgte im Hinblick auf folgende Fragen: Beziehen sich die Beiträge von al-Bār und az-Zindānī zu den Stadien embryonaler Entwicklung erkennbar auf eine (religiöse) Ideologie? Welche Referenzen zu vormodernen oder modernen Autor:innen, Autoritäten und Organisationen werden gemacht? Welche Materialien werden benutzt? Sind bestimmte Prinzipien der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*) erkennbar? Auf Basis welcher Bezüge zu Koran und Sunna werden Schlussfolgerungen gezogen? Mein Ziel ist es, mithilfe der ausgewählten Publikationen sowohl deren Inhalt zu analysieren als auch die Wechselwirkungen zwischen religiösem und modernem medizinischen Wissen in der Wissensproduktion am Beispiel des *iġāz 'ilmī* besser zu verstehen und die Modi dieser Wissensgenerierung zu identifizieren.

Neben den genannten Texten berücksichtige ich in der Analyse in besonderem Maße bildliche Materialien.¹²⁷ Gemäß einer „Bildgebrauchskritik“¹²⁸ untersuche ich diese auf deren Einsatz, Zirkulation und Rezeption, das heißt auf ihre Beteiligung an al-Bār's und az-Zindānī's Praktiken der Wissensproduktion.¹²⁹ Dieser Arbeit liegt dabei das Verständnis zugrunde, dass Bilder nicht lediglich Beiwerk textlich generierten Wissens darstellen, sondern selbst visuelle Argumente sind. Den Ergebnissen bildgebender Verfahren wird insbesondere in den Naturwissenschaften die Funktion objektiver Belege zugestanden. Verstehen wir Bilder als Methoden der Wissensproduktion gemäß der oben eingeführten sozialkonstruktivistischen Definition, so haben sie Anteil an der Konstruktion von Realität.¹³⁰ Ange-

hrsg. v. Thomas S. Hoffmann und Göran Larsson, *Muslims in Global Societies Series 7* (Dordrecht u.a.: Springer, 2013), 120.

- 127 Der Begriff des Bildes, den ich in dieser Arbeit benutze, meint jegliche Darstellungen von wiedererkennbaren natürlichen oder künstlich geschaffenen Objekten. Diese Definition schließt die Visualisierungen bildgebender Verfahren wie beispielsweise Fotografie oder Sonografie explizit mit ein. Sprachliche oder mentale Bilder sind nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Zum engen und weiten Bildbegriff vgl. Klaus Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft* (Köln: Herbert von Halem, 2013), 74–77. Zur Geschichte des Bildbegriffs vgl. Christoph Asmuth, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder: Eine neue Theorie der Bildlichkeit* (Darmstadt: WBG, 2011), 45–91.
- 128 S. Uwe Pörksen, *Weltmarkt der Bilder: Eine Philosophie der Visiotype* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1997), 35.
- 129 Zu Bildern in der Wissensproduktion vgl. auch Tom Holert, „Bildfähigkeiten.“ In *Imagineering*, 18.
- 130 So haben beispielsweise Dieter Mersch, Klaus Türk und Torsten Mayerhauser die Funktion von Bildern als Instrumente der Wissensproduktion bestätigt: vgl. Dieter Mersch, „Visuelle Argumente.“ In *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 95–116; Klaus

lehnt an die Maßgabe von Maasen und anderen, nehme ich daher die Interaktionsverhältnisse zwischen den ausgewählten Texten und Bildern in den Blick.¹³¹ Der Ansatz, Bilder neben Texten als gleichwertige Instrumente der Wissenserzeugung anzuerkennen, hilft, ihre Bedeutung und ihren argumentativen Charakter in al-Bārs und az-Zindānīs Interpretation embryonaler Entwicklung herauszuarbeiten.

Der Einsatz von Bildern verdeutlicht die Prozesse von Wissensproduktion und -konstruktion. Anhand von al-Bārs und az-Zindānīs Verwendung der Bilder wird der kommunikative Prozess sichtbar, mit dem durch die Bilder Fakten produziert werden.¹³² Eine besondere Bedeutung haben dabei Fotografien und Illustrationen von Embryonen in verschiedenen Entwicklungsstadien, die vor allem az-Zindānī benutzt, um seine Ansichten zu unterstreichen. Zentral sind seine bildlichen Vergleiche des *‘alaqa*-Stadiums mit einem Egel sowie des *mudġa*-Stadiums mit einer gekauten Substanz. Bilder dienen als Begründung für die jeweilige Interpretation und liefern den Rezipient:innen folglich ein Mittel, um diese als gültiges Wissen zu akzeptieren.¹³³ Es wird innerhalb der Wissenssoziologie argumentiert, dass religiöse Überzeugungen nicht mit dem vorgestellten Wissensbegriff gefasst werden könnten, da sie nicht begründbar seien.¹³⁴ Gleichwohl ist gerade die Auffassung über die objektive Begründbarkeit der koranischen Göttlichkeit mittels Wissenschaft der Kern von az-Zindānīs *iġāz ‘ilmī*. An diesem Fall wird deutlich, wie er religiöses Wissen mithilfe naturwissenschaftlicher Erkenntnisse modifiziert und neu konstituiert. Dieses popularisierte Wissen wird nicht nur zum Zweck der *da‘wa* instrumentalisiert, sondern auch,

Türk, „Arbeitsdiskurse in der bildenden Kunst.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, und Torsten Mayerhauser, „Diskursive Bilder? Überlegungen zur diskursiven Funktion von Bildern in polytechnologischen Dispositiven.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 71–94. Auf die spezifische Rolle von Bildern in den Naturwissenschaften wird später näher einzugehen sein.

131 In den Beiträgen aus Sabine Maasen, Torsten Mayerhauser und Cornelia Renggli, Hrsg., *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006) bezeichnen die Autor:innen diesen Ansatz als Bild-Diskurs-Analyse. Vgl. Sabine Maasen, Torsten Mayerhauser und Cornelia Renggli, „Bild-Diskurs-Analyse.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 7–9.

132 Vgl. von Stuckrad, „Discursive Study of Religion“, 12.

133 Hierzu vgl. Alexander Becker, „Kann man Wissen konstruieren?“ In *Wissen und soziale Konstruktion*, hrsg. v. Claus Zittel, *Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 3* (Berlin: Akademie-Verlag, 2002), 15–20.

134 Vgl. ebd., 22.

um die 40-Tage-Position gegenüber der konkurrierenden 120-Tage-Position durchzusetzen. Somit dokumentiert die vorliegende Untersuchung, wie unzureichend die Verwendung von Bildmaterialien sowohl im Bereich des *tafsīr* als auch in der *da'wa* erforscht ist.¹³⁵

Gang der Untersuchung

In den vorliegenden fünf Kapiteln dieser Arbeit analysiere ich die Funktion der modernen Naturwissenschaft in den Koraninterpretationen zur embryonalen Entwicklung von al-Bār und az-Zindānī. Im Mittelpunkt stehen hierbei neben den theoretischen Grundstrukturen der jeweiligen Interpretation der Aufbau von Autorität und die Schaffung von Legitimation und Plausibilität für die jeweiligen Argumente. Insbesondere an az-Zindānīs Beispiel zeige ich, dass *iġāz 'ilmī* seit den 1980er Jahren im Zusammenhang mit Interpretationen des Korans wirkmächtiger und organisierter ist, als es in der bisherigen Forschung herausgearbeitet wurde. Daher liegt mein Schwerpunkt hauptsächlich auf az-Zindānī und seiner Interpretation von Q. 23:12-14 mithilfe des Ibn Mas'ūd- und des Ḥuḍaifa-Hadiths. Dieser Fokus beinhaltet zwei weitere wichtige Aspekte: erstens die Analyse von az-Zindānīs Strategien der Sinnkonstitution und zweitens die Erörterung der Rezeption seiner Aussagen in der islamischen *da'wa*.

In *Kapitel 2* rekonstruiere ich zunächst die Rolle von al-Bār als medizinischer Berater der Rechtsfindungsgremien und nehme seine exegetischen Tätigkeiten in den Blick. Daran anknüpfend modifiziere ich die Kategorisierung von al-Bārs Rolle innerhalb des Gefüges von Gelehrten und Naturwissenschaftler:innen. Hierzu diskutiere ich die Veröffentlichungen al-Bārs

135 Johannes Jansen erwähnt den innovativen Schritt Ṭaṭṭawī Ğauharīs (1870-1940), der Zeichnungen, Tabellen und Fotos in seinen *tafsīr* einfügte, um seinem Publikum die „westlichen Naturwissenschaften“ verständlicher zu machen. Vgl. Jansen, *The Interpretation of the Koran*, 44–46. Eine weiterführende Untersuchung über Ğauharīs Einsatz von Bildern liegt meines Wissens derzeit nicht vor. Ebenso fehlt eine Analyse der von TV-Predigern gezeigten Bilder, deren Sendungen im visuellen Medium TV sich mitunter großer Beliebtheit erfreuen und die laut Skovgaard-Petersen großen Einfluss auf die Islamauffassung ihres Publikums haben. Vgl. Jakob Skovgaard-Petersen, „In Defense of Muhammad.“ In *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, 308.

Zu TV-Predigern vgl. weiterhin exemplarisch Armando Salvatore, „Mustafa Mahmud: A Paradigm of Public Islamic Entrepreneurship?“ In *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, hrsg. v. Armando Salvatore, *Yearbook of Sociology 3* (Münster: LIT, 2001), 211–23, und Samia Serageldin, „The Islamic Salon.“ In *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, 155–68.

zur embryonalen Entwicklung sowie diejenigen, in denen er Curricula gemäß seinen Vorstellungen entworfen hat und sich zu ethischen Fragen äußert. In Kombination mit dem von al-Bār präsentierten Modell embryonaler Entwicklung können im weiteren Verlauf die strukturellen Unterschiede zu az-Zindānī verdeutlicht werden. Eine vergleichende Zusammenfassung der Interpretationen und Herangehensweisen von al-Bār und az-Zindānī präsentiere ich im Schlussteil dieser Arbeit.

Es folgt in *Kapitel 3* eine systematische Darstellung von az-Zindānīs Biografie, in der sowohl seine Aktivitäten als Prediger als auch seine politische Karriere ausführlich in den Blick genommen werden. Diese beiden Bereiche von az-Zindānīs Wirken gemeinsam zu betrachten eröffnet anschließend die Möglichkeit, seine politischen und religiösen Äußerungen zu diskutieren und einzuordnen. Die quantitative Differenz zu dem biografischen Teil von al-Bār ergibt sich neben den strukturellen Unterschieden aus dem Schwerpunkt auf *iğāz ʿilmī* in dieser Arbeit.

Diese ideologische Einordnung az-Zindānīs als Salafist und Mitglied der Muslimbruderschaft ist wiederum essentiell, um sein in *Kapitel 4* erörtertes Modell embryonaler Entwicklung hinreichend zu beurteilen. So zeige ich, wie sich in az-Zindānīs Darstellungen seiner Interpretation von Q. 23:12-14 sowie des Ibn Masʿūd-Hadith und des Ḥuḍaifa-Hadith die salafistische Ideologie und Züge der politischen Einstellungen der Muslimbruderschaft mit *iğāz ʿilmī* mischen. Gemeinsam münden diese Komponenten in einem Modell auf der Basis von Q. 23:12-14, das eine deutlich stärkere Vereinbarkeit von Wissenschaft und Offenbarung suggeriert als entsprechende andere wissenschaftsbezogene Interpretationen.

Welche Rolle Wissenschaft und die Autorität von Wissenschaftler:innen dabei spielen, az-Zindānīs Argumenten Plausibilität und Legitimation zu verschaffen, beleuchte ich in *Kapitel 5*. Wie in dem Kapitel ebenfalls deutlich wird, erstreckt sich az-Zindānīs Wirkungsanspruch nicht nur auf die Interpretation von Q. 23:12-14, sondern ebenso auf eine Beeinflussung des modernen medizinischen Wissens zur Embryogenese. Die Berücksichtigung der verwendeten Bilder von *ʿalaqa* und Egel sowie *muḍġa* und gekauter Substanz ist ein wesentlicher Punkt, um die Prozesse zu rekonstruieren, die den Erfolg von az-Zindānīs Modell embryonaler Entwicklung innerhalb des *iğāz ʿilmī*-Genres begründeten.

In dem abschließenden *Kapitel 6* dieser Studie arbeite ich heraus, mithilfe welcher organisatorischen und persönlichen Verbindungen az-Zindānī seine *iğāz ʿilmī*-Interpretationen international popularisieren konnte. Die Erörterungen über diesen Popularisierungsprozess knüpfen folglich eben-

falls an Kapitel 3 an, in dem die persönlichen und strukturellen Voraussetzungen sichtbar werden. Maßgeblich verantwortlich für die Professionalisierung und Verbreitung von *az-Zindānīs iǧāz ʿilmī* sind die Kanäle der Islamischen Weltliga, die *az-Zindānīs* Arbeiten strukturell und finanziell förderte.

Schließlich lege ich in dem letzten Teil von Kapitel 6 dar, wie die detaillierten Ausführungen von *az-Zindānīs* Modell rezipiert werden. Anhand dessen ist deutlich zu erkennen, wie präsent seine Interpretation von Q. 23:12-14 in der internationalen *daʿwa* ist. Insbesondere in Bezug auf die bildlichen Vergleiche von *ʿalaqa* mit einem Egel und *muḍǧa* mit einer gekauten Substanz ist eine „Konditionierung der Rezipienten“¹³⁶ erkennbar. Weiterhin bestätigt die Analyse des ausgewählten Materials die Existenz eines parallelen Diskursstrangs gegenüber den Diskussionen der Rechtsfindungsgremien und entkräftet die Annahme, dass die 40-Tage-Position über die Gremien hinaus eine Minderheitenmeinung sei.

136 Vgl. Marcus Pyka, „Religion und die Popularisierung.“ In *Wissenspopularisierung*, 4:72.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 146 Vgl. Ronald Hitzler, „Wissen und Wesen des Experten: Ein Annäherungsversuch - zur Einleitung.“ In *Expertenwissen: Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, hrsg. v. Ronald Hitzler, Anne Honer und Christoph Maeder (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994), 13–30, und Martin Carrier, Wolfgang Krohn und Peter Weingart, „Experten und Expertise.“ In *Nachrichten aus der Wissensgesellschaft: Analysen zur Veränderung der Wissenschaft*, hrsg. v. Martin Carrier, Wolfgang Krohn und Peter Weingart (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007), 298–9.
- 147 S. Knoblauch, *Wissenssoziologie*, 291.
- 148 Knoblauch gibt einen Überblick über die Definitionen von Wissensträger:innen: vgl. ebd., 288–94.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Religiöse Autorität in medizinischen Entscheidungsprozessen:

Praktizierende Mediziner:innen als selbstbewusste Entscheider:innen

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

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

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

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

160 Vgl. ebd., 289.

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

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

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

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

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

164 Vgl. exemplarisch Muḥammad ‘Alī al-Bār, *Daurat al-arḥām*, 2. Aufl. (Dschidda: Dār as-sa’ūdiya, 1982), 9, und Muḥammad ‘Alī al-Bār, *al-Waḡiz fi ‘ilm al-aḡinna al-qur’ānī* (Dschidda: Dār as-sa’ūdiya, 1985), 59.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

173 Vgl. ebd., 9–10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

193 Vgl. al-Bār, *al-Waḡīz*, 9.

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

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

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

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

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

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

197 Vgl. ebd., 74.

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

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

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

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

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

201 Vgl. ebd., 7–8.

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

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

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

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

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

205 Vgl. ebd., 74.

206 Vgl. ebd., 13–15 und 24–25.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

234 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

245 Vgl. ebd., 136.

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

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

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

2.4 Der Einsatz von Bildern als Argumentationshilfe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

253 S. ebd., 292.

254 Vgl. ebd., 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 262 Vgl. Janelle S. Taylor, *The Public Life of the Fetal Sonogram: Technology, Consumption, and the Politics of Reproduction*, Studies in Medical Anthropology (New Brunswick u.a.: Rutgers University Press, 2008), 44. Die Auswertung der Interviews, die Dorothea Tegethoff mit schwangeren Frauen führte, hat ergeben, dass die Bilder Nilssons die Vorstellungen vom Ungeborenen beeinflussen. Insbesondere die farbliche Bildgestaltung (heller Embryo, dunkler Hintergrund) wirkte auf das innere Bild der Befragten. Vgl. Dorothea Tegethoff, *Bilder und Konzeptionen vom Ungeborenen: Zwischen Visualisierung und Imagination* (Opladen u. Farmington Hills: Budrich UniPress, 2011). Für einen Überblick über die Forschung zu Nilssons Bildern in Bezug auf dessen Darstellung von Gender, Sexualität, Frauen, Familie und Körperlichkeit vgl. Mette Bryld und Nina Lykke, „From Rambo Sperm to Egg Queens: Two Versions of Lennart Nilsson's Film on Human Reproduction.“ In *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*, hrsg. v. Nina Lykke und Anneke Smelik, In vivo (Seattle: University of Washington Press, 2008), 79–93.
- 263 Vgl. Solveig Jülich, „The Making of a Best-Selling Book on Reproduction: Lennart Nilsson's *A Child is Born*.“ *Bulletin of the History of Medicine* 89, Nr. 3 (2015): 521–24. Kritik der „Vermenschlichung“ von „Zellhaufen“ durch Nilssons Bilder sowie der Vorwurf irreführender Abbilder einer angeblichen Wirklichkeit konnten den Erfolg nicht schmälern, sondern wurde oftmals als Abtreibungspropaganda verunglimpft. Paradoxerweise wurde Nilssons Buch zu einem Bestseller, um für einen frühen Lebensbeginn zu werben und seine Bilder von abgetriebenen Embryonen werden noch heute vielfach für Kampagnen von Abtreibungsgegner:innen genutzt. Die Anthropologin Lynn Morgan hat untersucht, wie tote Embryonen aus der medizinischen Forschung zu Symbolen für das Leben wurden, und diskutiert vor diesem Hintergrund auch die Bilder Nilssons aus *Life*. Vgl. Lynn M. Morgan, *Icons of Life: A Cultural History of Human Embryos* (Berkeley u.a.: University of California Press, 2009). Den konkreten Einsatz von Nilssons Bildern hat Jülich anhand der schwedischen Anti-Abtreibungsbewegung analysiert: vgl. Solveig Jülich, „Picturing Abortion Opposition in Sweden: Lennart Nilsson's Early Photographs of Embryos and Fetuses.“ *Social History of Medicine* 31, Nr. 2 (2018): 278–307. Zu der Herkunft der von Nilsson fotografierten Embryonen und Föten vgl. ebenso Sandra Matthews und Laura Wexler, *Pregnant Pictures* (New York u.a.: Routledge, 2000). Zur Objektivität von Fotografien vgl. Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, 217–22, und Horst Bredekamp und Franziska Brons, „Fotografie als Medium der Wissenschaft: Kunstgeschichte, Biologie und das Elend der Illustration.“ In

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

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

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

2.5 Der Embryo in Medizin und Recht: Ein Zwischenstand

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

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

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

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

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

270 Lediglich dem Buch al-Bār und as-Subāī, *aṭ-Ṭabīb*, 275, beschreiben die Autoren den Inhalt des Ibn Mas‘ūd- und des Ḥuḍaifa-Hadith als *iḡāz ṭibbī ‘azīm*.

3. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī: *Šaiḥ al-iğāz*

Nach Muḥammad ‘Alī al-Bār nehme ich in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit vornehmlich das Wirken ‘Abd al-Mağīd az-Zindānīs in den Blick. Wie zuvor deutlich geworden ist, generiert al-Bār seine Autorität in internationalen, islamisch geprägten Bioethikdebatten zur Embryologie vornehmlich aus seinem Status als islamischer Arzt. Im Gegensatz zu al-Bār hat az-Zindānī weder eine medizinische noch sonstige naturwissenschaftliche Ausbildung absolviert. Dennoch ist es ihm gelungen, mittels seiner *iğāz ‘ilmī*-Exegese einen parallel zu den Rechtsfindungsgremien bestehenden Diskursstrang über embryonale Entwicklung zu prägen, der seine Wurzeln in Saudi-Arabien hat und von dort über die Islamische Weltliga international ausstrahlte.

Das vorliegende Kapitel ist eine ausführliche Erfassung und Zusammenstellung von az-Zindānīs Biografie. Es gibt meines Wissens, trotz az-Zindānīs Popularität, bisher keine umfängliche Biografie über ihn oder gar von az-Zindānī selbst. Aufgrund dessen dient dieses Kapitel zunächst dazu, diese Lücke zu schließen. Darüber hinaus können mithilfe dieser Betrachtung az-Zindānīs Ideen, Aktivitäten und institutionellen Anbindungen, die ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit untersuche, in einem größeren (politischen) Kontext verortet und seine Rollen sowie sein Einfluss diskutiert werden. Für ein möglichst umfassendes Bild rekonstruiere ich Informationen und Berichte von und über az-Zindānī auf mehreren Ebenen: Als erstes beleuchte ich seinen Bildungshintergrund sowie sein religiöses Wirken im Jemen als Prediger und Gründer von Bildungseinrichtungen. Mittels dieser Darstellung veranschauliche ich die Popularität az-Zindānīs innerhalb des Jemens, die seiner politischen Karriere zuträglich war. Darüber hinaus lassen sich hierdurch az-Zindānīs Verbindungen zur Islamischen Weltliga nachvollziehen. Zweitens zeichne ich seine politischen Aktivitäten nach und verorte az-Zindānī in der politischen Landschaft der arabischen Halbinsel der 1960er bis frühen 2000er Jahre. Es wird deutlich, dass seine Stellung innerhalb der jemenitischen *Išlāḥ*-Partei (*at-Tağammu‘ al-yamanī li-l-išlāḥ/Išlāḥ*) sowie die daraus folgenden Kontakte zur jemenitischen Regierung es ihm ermöglichten, ein weitreichendes internationales Netzwerk zu etablieren. Dieses soziale System, das er über seine religiös-politische Arbeit aufbauen konnte, bildete die Basis dafür, dass er einer der

wichtigsten Vertreter des iğāz 'ilmī werden und seine Interpretation von Q. 23:12-14 verbreiten konnte. Abschließend klassifiziere ich az-Zindānīs religiös-politische Einstellungen und diskutiere mögliche Kategorisierungen az-Zindānīs innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit. Hieraus lassen sich nicht nur grundlegende Unterschiede zu al-Bār schlussfolgern, sondern auch Motive für az-Zindānīs iğāz 'ilmī sowie seine konkrete Herangehensweise bezüglich seines Modells embryonaler Entwicklung herleiten, das ich im folgenden Kapitel 4 analysiere.

Zindānī wurde zwischen 1938 und 1942 in Ibb, im Südwesten des Jemens geboren und erlangte internationale Popularität als Gründer des jemenitischen Zweigs der Muslimbruderschaft (*al-Iḥwān al-Muslimūn*) sowie der jemenitischen *Iṣlāḥ*. Des Weiteren erwarb az-Zindānī zweifelhafte Berühmtheit durch die Tatsache, dass er seit 2004 als ‚specially designated global terrorist‘ der USA und der UNO geführt wird.²⁷¹ Dieser Aspekt von az-Zindānīs Biografie steht häufig im Fokus der Literatur über seine Person. Dies spiegelt sich auch in der wissenschaftlichen Forschung über az-Zindānī und sein Wirken wider, die oftmals der Politikwissenschaft oder den Security Studies zugeordnet werden kann. Darin wird sich vornehmlich auf Fragen zu az-Zindānīs politischem Machtanspruch und seiner parteipolitischen Arbeit konzentriert, ohne diese in einen größeren strukturellen Kontext zu setzen. Gleichwohl ist es Konsens, az-Zindānī innerhalb des untersuchten Zeitraums vom Ende der 1970er bis in die frühen 2000er Jahre als eine religiöse sowie politisch einflussreiche Persönlichkeit nicht nur im Jemen, sondern weit über die Grenzen der arabischsprachigen

271 Das US-amerikanische *Department of the Treasury* stufte az-Zindānī am 24. Februar 2004 gemäß dem von US-Präsidenten George W. Bush erlassenen *Executive Order 13224* von 2001 sowie dem *International Emergency Economic Powers Act* als ‚specially designated global terrorist‘ ein. Die Liste mit Namen von Personen und Organisationen, die laut der US-Behörden mit terroristischen Aktivitäten in Verbindung stehen, wird vom Sicherheitsrat der vereinten Nationen übernommen. Vorgeworfen werden az-Zindānī vor allem Verbindungen zu Osama bin Laden (Usāma bin Lādin) und al-Qaida (*al-Qā'ida*). Die entsprechende Mitteilung ist abrufbar unter: U.S. Department of the Treasury, „United States Designates Bin Laden Loyalist.“ Zuletzt geprüft am 23.04.2021, <https://web.archive.org/web/20100314033922/http://www.treasury.gov/press/releases/js1190.htm>. Vgl. auch Andrew McGregor, „Stand-Off in Yemen: The al-Zindani Case.“ *Terrorism Focus* 3, Nr. 9 (2006), zuletzt geprüft am 08.11.2016, <https://jamestown.org/brief/stand-off-in-yemen-the-al-zindani-case/>; Stacey Philbrick Yadav, *Islamists and the State: Legitimacy and Institutions in Yemen and Lebanon* (London: Tauris, 2013), 160–62, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī: Ra'īs mağlis aš-šūrā li-l-ğamā'a fī l-Yaman.“ Zuletzt geprüft am 15.09.2016, http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عبد_المجيد_الزندانِي.

Welt hinaus zu bezeichnen.²⁷² Auch seine Rolle als einer der wichtigsten Vertreter der iğāz 'ilmī-Bewegung scheint unbestritten.²⁷³ Zwar wird die Bedeutung des iğāz 'ilmī langsam sichtbarer, was sich in Bezeichnungen wie „new univeral Islamic dogma“²⁷⁴ äußert, az-Zindānīs Funktion und konkrete Wirkmacht in dieser Entwicklung ist bis dato jedoch unzureichend beschrieben und analysiert.

Das Bild von der Person az-Zindānī scheint bisher auch außerhalb des Jemens davon dominiert, wie es Paul Dresch über az-Zindānīs Ruf schreibt: „Many Yemenis of note think Zindānī a little disconnected from reality.“²⁷⁵ Dieses Image als wunderlicher und exzentrischer Prediger lässt sich maßgeblich auf die Tatsache zurückführen, dass er 2004 verkündete, ein pflanzlich basiertes Mittel für die Heilung von AIDS-Patient:innen gefunden zu haben. Mit diesem Medikament seien eine Reihe von Personen behandelt worden, bei denen anschließend das HI-Virus nicht mehr nachweisbar gewesen sei.²⁷⁶ Zindānīs nicht zu überprüfende Behauptungen haben ihm international viel Spott und Häme eingebracht.

Es gibt verschiedensprachige Einträge zu az-Zindānī in der *Wikipedia* und einige Online-Biografien auf arabischsprachigen Internetseiten, die mehrheitlich der Muslimbruderschaft und salafistischen Zirkeln nahestehen oder auf az-Zindānī selbst zurückzuführen sind. Diese bieten oft nur

272 Vgl. Jillian Schwedler, „The Islah Party in Yemen: Political Opportunities and Coalition Building in a Transitional Polity.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, hrsg. v. Quintan Wiktorowicz (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 212; Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 72; McGregor, „Stand-Off in Yemen“, und Jens Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation: The Uneasy Relationship Between Ulama and Sunni Parties in Yemen.“ *Middle Eastern Studies* 51, Nr. 4 (2015): 580, Fn. 34.

273 Vgl. Ahmad Dallal, „Science and the Qur'ān.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 4:555; Dallal, *Islam, Science, and the Challenge of History*, 172, und Andrew McGregor, „Yemeni Sheikh al-Zindani's New Role as a Healer.“ *Terrorism Focus* 4, Nr. 8 (2007), zuletzt geprüft am 08.11.2016, <https://jamestown.org/program/yemeni-sheikh-al-zindanis-new-role-as-a-healer/>.

274 S. Walid Saleh, „Contemporary Tafsīr.“ In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, 694.

275 S. Paul Dresch, *A History of Modern Yemen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 246.

276 In dem Interview von Unbekannt, „Tamma al-ittifāqu 'alī [sic, 'alā] izālāti ismī min qā'imati l-irhāb.“ *al-Quds al-'arabī*, 11.03.2006, zuletzt geprüft am 04.02.2022, <https://www.alquds.co.uk/تم-الانفصاف-على-ازالة-اسمي-من-قائمة-الارهاب/>, berichtet az-Zindānī von den Forschungsarbeiten und Ergebnissen. Vgl. auch Atighetchi, *Islamic Bioethics*, 340, und McGregor, „Yemeni Sheikh“.

lückenhafte Angaben und zeichnen selten ein objektives Bild. Darüber hinaus unterscheidet sich ihr Wortlaut passagenweise wenig bis gar nicht. Sie stellen dennoch eine wichtige, da oftmals einzige, Quelle für biografische Eckdaten dar. Weiterhin geben sie Aufschluss darüber, welche Informationen az-Zindānī über sich selbst veröffentlicht hat und welches Selbstbild er transportieren will. Daher stütze ich mich stellenweise auf eine Reihe dieser Webseiten und kennzeichne gegebenenfalls zweifelhaften oder tendenziösen Inhalt.

3.1 Der jemenitische Prediger: da'wa und Bildungsarbeit

Zindānī wurde in das zaiditische Imāmat unter Yaḥyā Muḥammad Ḥamīd ad-Dīn (gest. 1948; reg. 1904-1948) geboren.²⁷⁷ Seine Geburtsstadt Ibb ist die Hauptstadt der gleichnamigen Provinz und ein wichtiges regionales Handelszentrum rund 190 km südlich von Sanaa. Über az-Zindānīs familiären Hintergrund ist wenig bekannt.²⁷⁸ Seine Familie soll dem Stamm

277 Das Imāmat der Zaiditen (*az-zaidīya*) wurde 897 errichtet und währte bis zum Putsch des letzten Imāms Muḥammad al-Badr (gest. 1966) im Jahr 1962. Die Zaidīya ist eine schiitische Strömung, deren Anhänger:innen sich nach ihrer Unterstützung der Revolte von Zaid Ibn 'Alī im Jahr 740 gegen die Umayyaden im Jemen niederließen. Ihre Lehre stützt sich vornehmlich auf eine Herrschaft der *Ahl al-Bait*. Gründer der zaiditischen Gemeinschaft im Jemen war der Imām al-Hādī ilā al-Ḥaqq Yaḥyā Ibn al-Ḥusain (gest. 911), dessen Rechtslehren den Grundstein der zaiditischen-hādawitischen Rechtsschule bildet, die noch heute in Teilen des Jemens dominierend ist. Vgl. Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2003), 5–6. Nach dem Ende des Osmanischen Reichs rief Imām Yaḥyā 1920 das Mutawakkilitische Königreich Jemen (*al-Mamlaka al-mutawakkiliya al-yamaniya*) aus. Daher wird das Imāmat im Jemen auch als Monarchie bezeichnet. Aufgrund der Zugehörigkeit zur zaiditischen Lehre wird oft die zusätzliche Beschreibung „zaiditisch“ hinzugefügt oder alternierend verwendet. Für einen fundierten Überblick über die Herrschaftsgeschichte des Jemen vgl. den Eintrag von Iris Glosemeyer, „Jemen.“ In *Der Islam in der Gegenwart*, hrsg. v. Werner Ende und Udo Steinbach, 5. aktualisierte und erweiterte Ausgabe (München: Beck, 2005).

278 Paul Dresch und Bernard Haykel, „Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen.“ *International Journal of Middle East Studies* 27, Nr. 4 (1995): 410. Nach seinen Eltern gefragt antwortet az-Zindānī lediglich, dass diese sehr religiös gewesen seien, besonders seine Mutter sei für ihr Gebet und ihre Rechtschaffenheit berühmt gewesen. Vgl. Unbekannt, „'Abd al-Mağīd az-Zindānī: sirat šaiḥ wa-tārīḥ balad, ġuz 1.“ Zuletzt geprüft am 03.11.2016, <http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2007/2/25/عبد-المجيد-الزندانى-سيرة-شيخ-وتاريخ>.

der *Arḥab* angehören, der Teil der Stammeskonföderation der *Bakīl* ist.²⁷⁹ Ungewöhnlich für die jemenitische Herkunft ist, dass in den verfügbaren Biografien keine persönlichen Verbindungen az-Zindānīs zu den Stämmen erwähnt werden.²⁸⁰

Zunächst soll az-Zindānī eine religiöse Bildung in einer Koranschule erhalten haben.²⁸¹ Nach Beendigung seiner Schulzeit in Aden und Kairo²⁸²

279 So laut des arabischsprachigen Wikipedia-Artikels über az-Zindānī: vgl. Unbekannt, „Abd al-Mağīd az-Zindānī.“ Wikipedia, zuletzt geprüft am 13.05.2021, https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_المجيد_الزنداني. Eine Beschäftigung mit dem Jemen ist unmöglich, ohne die jemenitischen Stämme zu erwähnen, die eine zentrale gesellschaftspolitische Rolle einnehmen. Eine einheitliche Definition von „Stamm“ gibt es hingegen nicht. Gemäß Elizabeth Langston definiere ich „Stamm“ hier als eine Gruppe von Personen, die für sich eine gemeinsame Abstammung deklariert und auf eine geographische Region konzentriert ist. Vgl. Elizabeth Mechelle Langston, *The Islamist Movement and Tribal Networks: Islamist Party Mobilization amongst the Tribes of Jordan and Yemen* (PhD thesis, University of Kentucky, 2005), 28–29. Die jemenitischen Stämme sind zu Konföderationen zusammengeschlossen, von denen die Stammeskonföderation der *Bakīl* die zahlenmäßig größte ist. Jede Konföderation wird von einem *ṣaiḥ al-mašā'ih* („Scheich der Scheiche“) angeführt. Zu den Stämmen vgl. exemplarisch Paul Dresch, „The Tribal Factor in the Yemeni Crisis.“ In *The Yemeni War of 1994: Causes and Consequences*, hrsg. v. Jamal S. al-Suwaidi (London: Saqi Books, 1995), und Sheila J. Carapico, *Civil Society in Yemen: The Political Economy of Activism in Modern Arabia* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1998).

280 Vgl. Dresch und Haykel, „Stereotypes and Political Styles“, 410. Lediglich Gregory Johnsen erwähnt in einem kürzlich erschienen Onlineartikel der Online Enzyklopädie *Encyclopedia.com*, dass az-Zindānī behauptet, Nachfahre der Qāsimiden zu sein und aufgrund dieser Herkunft einen hohen gesellschaftlichen Status im Jemen für sich beanspruchen könne. Diese Information konnte ich durch meine Recherchen allerdings nicht validieren. Johnsen selbst gibt keine direkte Quelle an. Vgl. Gregory Johnsen, „Zindani, Abd al-Majid al- (1938–).“ Zuletzt geprüft am 04.05.2021, <https://www.encyclopedia.com/international/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/zindani-abd-al-majid-al-1938>.

Zu Sozialstruktur, Statusgruppen und der komplexen Abstammungsterminologie der jemenitischen Gesellschaft vgl. insbesondere Kapitel 1–3 aus Gabriele vom Bruck, *Islam, Memory, and Morality in Yemen: Ruling Families in Transition*, *Contemporary Anthropology of Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 29–85; sowie Iris Glosemeyer, *Politische Akteure in der Republik Jemen: Wahlen, Parteien und Parlamente* (Hamburg: Deutsches Orientinstitut, 2001), Hochschulschrift, und Carapico, *Civil Society in Yemen*.

281 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

282 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī.“ Zuletzt geprüft am 03.11.2016, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1521; Unbekannt, „as-Sira aḍ-ḍāṭiya: aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd b. ‘Azīz az-Zindānī.“ <http://olamaa-yemen.net/Article/index/315>. Zindānīs Schullaufbahn lässt sich nicht im Detail nachvollziehen. Im Jemen der 1930er und 1940er Jahre konnte ausschließlich religiöse (Schul-) Bildung erlangt werden, die es az-Zindānī nicht ermöglicht hätte, sich

ging az-Zindānī Ende der 1950er Jahre für ein Pharmaziestudium nach Kairo, das er jedoch nach zwei Jahren abbrach. Als Grund für diesen Schritt wird sein zunehmendes Interesse an *'ulūm aš-šarī'a*²⁸³ genannt. Die Information, er habe das Pharmaziestudium aufgrund mangelnder Leistung aufgeben müssen, weist az-Zindānī als Lüge zurück. Er sei sehr wohl erfolgreich gewesen und habe sein Studium lediglich unterbrochen, da er von der politischen Situation im Jemen sowie seinen *da'wa*-Aktivitäten vereinnahmt gewesen sei.²⁸⁴ Hierzu gehören mutmaßlich auch az-Zindānīs erste Berührungen mit *iğāz 'ilmī*. Laut az-Zindānīs Erzählung war eine von ihm als das „graue Pamphlet“ (*al-kurrāsa ar-ramādīya*) bezeichnete Publikation, die er Ende der 1950er Jahre in Kairo gelesen habe, der Auslöser für sein Interesse an dem Thema *iğāz 'ilmī*. Dabei handelt es sich laut az-Zindānī um eine Veröffentlichung ägyptischer Kommunisten aus dem Jahr 1958, die darin behaupten sollen, der Koran stehe im Widerspruch zur modernen Naturwissenschaft und werde von ebendieser widerlegt. Diese Aussagen zu entkräften sei az-Zindānīs Ansporn gewesen, seine Karriere dem *iğāz 'ilmī* zu widmen.²⁸⁵ Dieses Urteil über seinen Werdegang gibt

für ein Studium in Ägypten einzuschreiben. Folglich hat er entweder tatsächlich einen höheren Schulabschluss in Ägypten erworben oder er war später lediglich als Zuhörer (*mustami*) an der Universität eingeschrieben. Ersteres würde auf eine elitäre Herkunft az-Zindānīs schließen lassen, Zweiteres wäre ein geteiltes Schicksal mit weiteren Jemeniten, die bei ihrer Ankunft an den ägyptischen Universitäten feststellen mussten, dass ihnen Abschlüsse einer „modernen“ Schulbildung fehlen, um sich immatrikulieren zu können. Vgl. J. Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement 1935-1962* (Beirut: The American University of Beirut, 1987), 51.

- 283 Der Ausdruck wird auch Offenbarungswissenschaften oder als „islamische Wissenschaften“ übersetzt. Diese umfassen alle Wissensgebiete, die von der islamischen Gelehrsamkeit entwickelt wurden und sich explizit auf die Offenbarungstexte beziehen. Zu den wichtigsten dieser Wissenschaften zählen neben der Jurisprudenz (*fiqh*) und den Prinzipien der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*) auch die Hadithwissenschaften, die Lebensgeschichte des Propheten (*sīra*) und Koranwissenschaften wie die Disziplin des *tafsīr*. Vgl. Birgit Krawietz, „Normative Islam.“ In *The Globalization of Knowledge in History*, 298. Vgl. weiterhin Bernard Lewis, „Ilm.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 3:1133–4.
- 284 Vgl. Unbekannt, „'Abd al-Mağīd az-Zindānī, I“. Ob az-Zindānī eine von der Muslimbruderschaft angebotene Ausbildung zum *dā'īya* absolviert hat ist mir nicht bekannt. Bereits 1939 organisierte al-Bannā Sommerschulen, um Anhänger in *da'wa* fortzubilden. Die Ausbildung in *da'wa* bei der Muslimbruderschaft wurde seitdem stets ausgebaut. Vgl. hierzu Richard Paul Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York u.a.: Oxford University Press, 1993), 190.
- 285 Zindānī berichtet in einem Interview mit Ḥusain al-Muḥḍār von dieser Begebenheit, nachdem er nach dem Beginn und dem Grund für seine *iğāz 'ilmī*-Aktivitäten gefragt wurde. Vgl. Ḥusain al-Muḥḍār, „Liqā' ma'a faḍilat aš-šaiḥ 'Abd al-Mağīd

az-Zindānī retrospektiv, die tatsächliche Planung seines beruflichen Weges diesbezüglich bleibt spekulativ. Unübersehbar ist hingegen, dass die Konfrontation mit und Diffamierung von vorgeblich kommunistischen Ideen sowie Anhänger:innen entsprechender Parteien oder Gruppierungen, die auch az-Zindānīs spätere *da'wa* und Propaganda prägten, schon früher die Ausrichtung seiner Aktivitäten bestimmten. Aufgrund der Chronologie vertiefe ich die Erläuterung zu az-Zindānīs *iğāz 'ilmī* an dieser Stelle nicht, sondern fokussiere weiter auf seine Biografie.

Nach dem Abbruch des Pharmaziestudiums soll az-Zindānī ein Studium der Scharia an der Azhar-Universität begonnen haben, das er ebenfalls vorzeitig abbrach.²⁸⁶ Aus den verfügbaren Daten schließe ich, dass dies Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre geschehen ist. Es heißt, er habe

az-Zindānī: "Mağallat al-hai'a al-'ālamīya li-l-iğāz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna, Nr. 9 (2001), zuletzt geprüft am 09.01.2017, <http://www.ejaz.org/index.php/component/content/article/67-Issue-No/556-A-meeting-with-Sheikh-Abdul-Majid-al-Zindani>. Zindānī soll diese Darstellung in weiteren Interviews wiederholt haben. Mehrfach wird ein Interview genannt, das er der jemenitischen Zeitung *aš-Šaqā'iq* in der Ausgabe Februar/März 2004 gab. Vgl. Unbekannt, „az-Zindānī šaiḥ taqlidī qahara r-rūsa wa-l-aidz wa-sami'a l-amwāta fī qubūrihim.“ Zuletzt geprüft am 08.06.2021, <https://marebpress.net/articles.php?lng=english&print=152>, und Unbekannt, „az-Zindānī: raqm ša'b wa-muḥīr wa-mustaqbal ḡamid.“ <https://al-tagheer.com/new/s887.html>. Es war mir leider nicht möglich, die entsprechende Ausgabe einzusehen und die Aussagen zu überprüfen.

Weiterhin erzählt az-Zindānī in dem Interview mit al-Muḥḍār, dass kurz nach dem Erscheinen des grauen Pamphlets der ägyptische Autor 'Abd ar-Razzāq Naufal (1917-1984) das Buch *al-Qur'ān wa-l-'ilm al-ḥadīṯ* geschrieben hat. Die genaue Bedeutung des Buches von Naufal für seine Meinungsbildung erläutert az-Zindānī nicht. Auch an keiner anderen mir bekannten Stelle stellt az-Zindānī eine Verbindung zu Naufal her. In dessen Buch *al-Qur'ān wa-l-'ilm al-ḥadīṯ* behandelt er in dem Kapitel *Min 'ilm al-ağinna* (130-136) weder Q. 23:12-14 noch Stufen der embryonalen Entwicklung, sondern diskutiert lediglich die menschliche Schwangerschaftslänge. Embryonale Entwicklungsstadien kommen in dem Buch Naufals nur in Verbindung mit der Knochenbildung (*iẓām al-insān*), das heißt dem *iẓām*-Stadium, vor. Vgl. 'Abd ar-Razzāq Naufal, *al-Qur'ān wa-l-'ilm al-ḥadīṯ* (Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1984), zuletzt geprüft am 20.01.2022, <https://books-library.net/free-437404333-download,123-129;130-136>.

Ebenso konnte ich in meinen Recherchen keine Publikation ausfindig machen, auf die der Titel oder die Beschreibung *al-kurrāsa ar-ramādiyya* zutrifft. Ebenso möglich ist, dass az-Zindānī mit dem Ausdruck auf „graue Literatur“ verweist, die von keinem Verlag offiziell publiziert wurde.

286 Vgl. Gregory Johnson, *The Last Refuge: Yemen, Al-Qaeda, and the Battle for Arabia* (London: Oneworld Publications, 2013), 16.

die „größten Gelehrten“ (*akbār al-ʿulamāʾ*)²⁸⁷ der Azhar getroffen und bei ihnen studiert. Namentlich genannt wird indes keiner dieser Gelehrten.²⁸⁸ Durch diese Begegnungen sollen sich az-Zindānī umfassende Einsichten im Verständnis der *nuṣūṣ aš-šarīʿa* eröffnet haben.²⁸⁹ Weiterhin wird betont, wie er sein Verständnis der Scharia durch Lesen weiter vertiefte und eine Art Selbststudium in den *ʿulūm aš-šarīʿa* absolvierte.²⁹⁰ Nach eigener Aussage habe er ungefähr 20 Koran- sowie fünf Hadith-Kommentare gelesen.²⁹¹ Diese Herangehensweise spiegelt sehr genau den salafitischen Ansatz zum Erwerb religiöser Gelehrsamkeit wider.

Ein anderer Grund für den Abbruch seines Universitätsstudiums könnte az-Zindānīs Engagement in der Muslimbruderschaft gewesen sein, aufgrund dessen er möglicherweise exmatrikuliert wurde.²⁹² Während seiner Zeit in Kairo Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre, traf az-Zindānī neben weiteren jemenitischen Studenten den jemenitischen Dichter und Politiker Muḥammad Maḥmūd az-Zubairī (1910-1965), der als sein Freund und mitunter auch als sein Lehrer bezeichnet wird.²⁹³ Es ist davon auszugehen, dass az-Zindānī in Kairo über az-Zubairī nicht nur mit den Lehren der Muslimbrüder in Kontakt kam, sondern auch seine opponierende Haltung zum jemenitischen Imāmat schärfte. Weiterhin prägten der Kontakt und die Freundschaft zu az-Zubairī az-Zindānīs religiös-politische Einstellungen, daher folgt zunächst ein kleiner Exkurs zu az-Zubairī.

287 S. Unbekannt, „ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī.“ Zuletzt geprüft am 08.11.2016, <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/27/عبد-المجيد-الزندانى>, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī.“ Zuletzt geprüft am 15.09.2016, <http://www.quran-m.com/?/quran/researcherdetails/28/الشيخ-عبد-المجيد-الزندانى>.

288 Vgl. Unbekannt, „ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“; Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“.

289 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“.

290 Vgl. exemplarisch Unbekannt, „ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“.

291 Vgl. ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī und ʿAbd al-Ġawād aš-Šawī, „Aṭwār al-ḡanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ.“ Zuletzt geprüft am 12.12.2016, http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1258.

292 So schildern es zwei Online-Biografien. Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“. Die Erklärung ist insofern plausibel, als dass politische Aktivitäten der Muslimbruderschaft in Ägypten zwischen 1948-1950 sowie erneut ab 1954 verboten waren. Zur Muslimbruderschaft in Ägypten vgl. grundlegend Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* und Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002).

293 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“; Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „as-Sīra aḍ-ḍātiya“.

Zubairī studierte von 1938 bis 1941 als Gasthörer (*mustami'*) am *Dār al-ʿulūm* in Kairo.²⁹⁴ Während dieser Zeit begann er sich bereits für die politische *Bewegung der Freien Jemeniten (al-Aḥrār al-yamanīyūn)* zu engagieren, zu dessen Anführern er später gehören sollte. Die Bewegung richtete sich gegen die isolierende und fortschrittsfeindliche Politik Yaḥyās und setzte sich stattdessen für eine islam-nationalistische Politik ein. Die *Freien Jemeniten* waren vornehmlich junge Jemeniten, die in Kairo oder Bagdad studiert hatten und dort mit den modernen technischen Errungenschaften und politischen Reformen der Zeit in Berührung kamen.²⁹⁵ Aus der *Aḥrār*-Bewegung entstand die von az-Zubairī 1945 gemeinsam mit Aḥmad Muḥammad Nu'mān (1909-1996) gegründete Partei *Ḥizb al-aḥrār al-yamanīyīn*.²⁹⁶ Im Zuge einer Revolte im Jahr 1948 wurde Imām Yaḥyā von einer Gruppe *Aḥrār*-Sympathisanten ermordet.²⁹⁷ Das Imāmat konnte sich unter der Führung von Yaḥyās Sohn, Imām Aḥmad, zunächst halten.²⁹⁸ Im September 1962 wurde das Imāmat jedoch durch republikanische Offiziere unter General 'Abdullāh as-Sallāl gestürzt und daraufhin die Jemenitische Arabische Republik („Nordjemen“) ausgerufen. Die *Aḥrār*-Bewegung, der auch as-Sallāl angehört haben soll²⁹⁹, gilt als politische Wegbereiterin für den Sturz der Monarchie im Nordjemen.³⁰⁰

294 Für eine frühe Darstellung von az-Zubairīs Leben und seiner Kritik am Imāmat, die Aussagen von Zeitzeugen und eine Übersetzung von az-Zubairīs Pamphlet *al-Imāma wa-ḥaṭaruhā 'alā waḥdat al-yaman* enthält, vgl. R. B. Serjeant, „The Yemeni Poet al-Zubayrī and his Polemic against the Zaydī Imāms.“ *Arabian Studies* 5 (1979): 87–130.

295 Für eine umfassende Analyse der Bewegung vgl. Douglas, *The Free Yemeni Movement*, und A. Z. al-Abdin, „The Free Yemeni Movement (1940-48) and its Ideas on Reform.“ *Middle Eastern Studies* 15, Nr. 1 (1979): 36–48.

296 Vgl. al-Abdin, „The Free Yemeni Movement“, 38. Zuvor hatten az-Zubairī und Nu'mān bereits gemeinsam die *Ġam'iya al-yamaniya al-kubrā* (Die große jemenitische Vereinigung) gegründet, die eine der prominentesten Gruppen emigrierter Jemeniten in den 1940er und 1950er Jahren war. Vgl. Asher Orkaby, *Beyond the Arab Cold War: The International History of the Yemen Civil War, 1962-68*, Oxford Studies in International History (New York: Oxford University Press, 2017), 12.

297 Vgl. al-Abdin, „The Free Yemeni Movement“, 42–44.

298 Für eine Analyse der gescheiterten Aufstände des Free Yemeni Movement 1948 und 1955 vgl. François Burgat und Marie Camberlin, „Révolution: Mode d'emploi: Muhammad Mahmūd al-Zubayrī et les erreurs des Libres.“ *Chroniques Yéménites* 9 (2001), zuletzt geprüft am 10.05.2021, <https://journals.openedition.org/cy/68>.

299 Vgl. Douglas, *The Free Yemeni Movement*, 30–31.

300 Vgl. al-Abdin, „The Free Yemeni Movement“, 36–39.

Wie viele andere junge Jemeniten wurde az-Zubairī in Kairo stark von den Ideen der ägyptischen Muslimbruderschaft geprägt.³⁰¹ Nicht nur az-Zubairī als Einzelperson, sondern auch die *Aḥrār*-Bewegung insgesamt sind stark von der Weltanschauung der Muslimbruderschaft beeinflusst, die die Bewegung auch öffentlich unterstützte.³⁰² Zentral für az-Zubairī war eine islamische, von der Scharia geleitete Gesellschaft, denn nur die Rückbesinnung auf den Islam könne aus der Rückständigkeit führen. In seinen Schriften kritisiert er Imām Yaḥyā und fordert neben der Rückkehr zum Islam umfassende Bildungs- und Wirtschaftsreformen im Jemen.³⁰³ Mit der Forderung, einen *šūrā*-Rat (*mağlis aš-šūrā*) einzurichten, der an der Regierung beteiligt ist, unterstreicht az-Zubairī seine Vorstellungen einer Staatsgewalt, die von islamischen Grundsätzen geleitet wird und sich von einem westlichen Demokratieverständnis abgrenzen will.³⁰⁴

Mit einer von az-Zubairīs Einfluss geprägten Weltsicht kehrte az-Zindānī 1962, kurz vor der Revolution gegen das Imāmat, gemeinsam mit az-Zubairī in den Jemen zurück.³⁰⁵ Während dieser Zeit widmete sich

301 Vgl. Douglas, *The Free Yemeni Movement*, 51–54.

302 Dieser Einfluss wird besonders in az-Zubairīs Manifest mit dem Titel *al-Barnāmiğ al-awwal min barāmiğ šabāb al-amr bi-l-marūf wa-n-nāḥī ʿan al-munkār* deutlich. Darin stellt er seine Forderungen für Reformen dar. Als *Šabāb* wurden die Mitglieder von Diskussionsrunden junger Intellektueller bezeichnet, die sich ab Mitte der 1930er Jahre in Sanaa und den urbanen Zentren des Jemens bildeten und als vehementeste Kritiker des Imāmats galten. Vgl. al-Abdin, „The Free Yemeni Movement“, 40–41, und Douglas, *The Free Yemeni Movement*, 29–55.

303 Für das Islam- und Gesellschaftsbild der Muslimbrüder vgl. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 232–59. Einen Überblick der *Salafiyya* als Gegenbewegung zu politischen Forderungen nach Säkularisierung in muslimisch geprägten Ländern ab dem 19. Jahrhundert geben Pessah Shinar und Werner Ende, „Salafiyya.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 8, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al. (Leiden: Brill, 1995), 900–909. Diesbezüglich zu az-Zubairī vgl. Yadav, *Islamists and the State*, 22; Douglas, *The Free Yemeni Movement*, 30–33.

304 *Šūrā* ist „die gegenseitige Beratung der Muslime in allen Lebensfragen“. S. Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik: Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie 1 (Baden-Baden: Nomos, 1999), 121. Zur Politisierung und Ideologisierung des Konzepts vgl. Krämer, *Gottes Staat als Republik*, 121–29. Die Auffassung von *šūrā* al-Bannās erörtert Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, 243–44.

305 Mehrere Angaben lassen darauf schließen: Vgl. Orkaby, *Beyond the Arab Cold War*, 14; Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“. Zubairī war Ende der 1940er Jahre nach Kairo zurückgekehrt, nachdem er einige Jahre zuvor erstmals in den Jemen heimkehrte und nach einer dortigen Inhaftierung einige Jahren im pakistanischen Exil verbrachte. Vgl. Orkaby, *Beyond the Arab Cold War*, 12–14.

az-Zindānī der da'wa im Nordjemen. Er produzierte ein Radioprogramm namens *ad-Dīn wa-ṭaura*, in dem er für die Vereinbarkeit vom Islam und der jemenitischen Revolution argumentierte und seine Landsleute gegen die Monarchie mobilisierte.³⁰⁶ Zu einem ähnlichen Zweck soll er zeitweise die Zeitung *Ṣaut al-Yaman* herausgegeben haben.³⁰⁷ Es lässt sich nicht zweifelsfrei ermitteln, ob az-Zindānī die Produktion von *ad-Dīn wa-ṭaura* sowie die Herausgabe von *Ṣaut al-Yaman* in Ägypten begann und bis zur Revolution im September 1962 im Jemen weiterführte, sie nur von Ägypten aus betrieb oder nur in den Monaten zwischen seiner Rückkehr in den

306 Die Wirkung von Radiosendungen im Jemen der 1960er (und in darauffolgenden Jahrzehnten) kann aufgrund der niedrigen Alphabetisierungsraten kaum überschätzt werden. Vgl. Albrecht Metzger, „Zwischen Ideologie und Pragmatismus: Die jemenitische Muslimbruderzeitung al-Ṣaḥwa vor und nach dem zweiten Golfkrieg.“ *Orient* 34, Nr. 3 (1993): 453. Genaue Daten für die Jahre vor der Wiedervereinigung liegen nicht vor. Einen guten Anhaltspunkt, der die generelle Situation gut abbildet, geben die Daten des *National Basic Intelligence Factbook*. Dort werden die Alphabetisierungsraten von 1976 auf 15% für den Nordjemen und max. 10% für den Südjemen, ausgenommen Aden (35%), geschätzt. Vgl. *National Basic Intelligence Factbook* (1976), zuletzt geprüft am 12.05.2021, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucl.31210021734148&view=lup&seq=1>, 223–24.

1994 lag die Rate noch immer bei nur 37% bei den über 14-Jährigen (aller Geschlechter) im Vergleich zu 70% im Jahr 2015. Vgl. Max Roser und Esteban Ortiz-Ospina, „Literacy.“ *Our World in Data*, zuletzt geprüft am 12.05.2021, <https://ourworldindata.org/literacy>.

307 Vgl. Unbekannt, „aš-Ṣaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“. 1946 kaufte das Free Yemeni Movement eine Druckerpresse und gab die Zeitung *Ṣaut al-Yaman* heraus, um die anti-monarchistische Meinung der Bewegung zu verbreiten. Zwischen Ende 1946 und März 1948 erschienen ca. 69 Ausgaben. Vgl. Douglas, *The Free Yemeni Movement*, 87. Aufgrund der geringen Alphabetisierungsraten ist die Reichweite der Zeitung schwer zu ermitteln. Unklar ist, ob und in welchem Umfang und Zeitraum az-Zindānī an der Veröffentlichung der Zeitung mitwirkte. Hinzu kommt, dass seit der Gründung der nordjemenitischen Republik 1962 bis zur Wiedervereinigung 1990 die Presse stark vom Staat reguliert wurde und private Zeitungen verboten waren. Vgl. Metzger, „Zwischen Ideologie und Pragmatismus“, 453–54. Zwischen 1952 und 1958 erschien *Ṣaut al-Yaman* in Kairo. Vgl. Iris Glosemeyer, *Liberalisierung und Demokratisierung in der Republik Jemen, 1990-1994: Einführung und Dokumente*, Aktueller Informationsdienst moderner Orient Sondernr. 14 (Hamburg: Deutsches Orientinstitut, 1995), 126. Sollte az-Zindānī bereits 1938 geboren worden sein, ist seine Mitarbeit an der Herausgabe der Zeitung während seiner Zeit in Kairo theoretisch möglich. Seit 1991, mit Unterbrechung zwischen Sommer 1994 und Januar 1995, wird *Ṣaut al-Yaman* als eine liberal geltende Zeitung von ‘Abd ar-Raḥmān an-Nu‘mān herausgegeben. Vgl. Metzger, „Zwischen Ideologie und Pragmatismus“, 453, und Glosemeyer, *Liberalisierung und Demokratisierung*, 126.

Jemen und der Revolution. Alle Möglichkeiten sind aufgrund der verfügbaren Daten grundsätzlich möglich.

In der neu gegründeten Republik Nordjemen wurde az-Zubairī Bildungsminister³⁰⁸, bevor er im April 1965 während einer Rede in Sanaa durch ein Attentat getötet wurde.³⁰⁹ In den biografischen Internetbeiträgen zu az-Zindānī heißt es, er sei währenddessen an az-Zubairīs Seite gewesen. Diese Begebenheit wird genutzt, um die Bedeutung des Kontakts und der engen Freundschaft zwischen den beiden zu betonen.³¹⁰ Vermutlich zog az-Zindānī nach dem Tod az-Zubairīs nach Aden³¹¹, wo er zum Unabhängigkeitskampf gegen die britische Kolonialherrschaft aufrief.³¹² Nach dem Abzug Großbritanniens aus dem Südjemen 1967, der darauf folgenden Unabhängigkeit und der Ausrufung der sozialistischen Volksrepublik Südjemen am 30. November 1967, kehrte az-Zindānī nach Sanaa zurück.³¹³

Wie in anderen arabischsprachigen Ländern strebte die jemenitische Muslimbruderschaft Einflussnahme auf und über das Bildungssystem an.³¹⁴ Den Einfluss der Islamisten auf das jemenitische Bildungssystem, nennt Franck Mermier gar ein „cheval de Troie“³¹⁵. Bei diesem Unterfangen spielte auch az-Zindānī eine entscheidende Rolle. 1967 wurde der führende Muslimbruder 'Abd al-Mālik aṭ-Ṭayyib zum Bildungsminister des Nordjemens ernannt.³¹⁶ Unter ihm arbeitete az-Zindānī in der Verwaltung wissenschaftlicher Angelegenheiten (*Idārat aš-šu'ūn al-ilmīya*) im Bildungs- und

308 Vgl. Orkaby, *Beyond the Arab Cold War*, 34.

309 Vgl. ebd., 108–9. Laut Orkaby werden vorwiegend Truppen des damaligen ägyptischen Präsidenten Gamal Abdel Nasser (Ġamāl 'Abd an-Nāšir, 1918-1970) für das Attentat verantwortlich gemacht. Die Anwesenheit ägyptischer Truppen ist der Tatsache geschuldet, dass Nasser die militärische Organisation *Ġabhat taḥrīr ḡanūb al-Yaman al-muḥtall* (*Front for the Liberation of South Yemen*/FLOSY) im Kampf gegen die britische Kolonialmacht unterstützte. Wie Nasser vertrat FLOSY einen arabischen Nationalismus. Andere Stimmen beschuldigen den ehemaligen Vizekönig und Premierminister Ḥasan Ibn Yaḥyā. Vgl. Orkaby, *Beyond the Arab Cold War*, 108–9.

310 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

311 Genaue Datumsangaben waren nicht zu ermitteln.

312 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

313 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

314 Die niedrige Alphabetisierungsrate und das unzureichende staatliche Schulsystem vereinfachten die Einflussnahme auf das Bildungssystem.

315 S. Franck Mermier, „L'islam politique au Yémen ou la 'tradition' contre les traditions?“ *Monde Arabe*, Nr. 155 (1997): 10.

316 Vgl. Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity* (London: Hurst & Company, 2011), 24.

Erziehungsministerium (*Wizārat at-tarbiya wa-t-ta'lim*) und war für den Bereich der religiösen Bildung zuständig. In dieser Position war az-Zindānī für die Vermittlung zahlreicher Lehrer verantwortlich, die von der ägyptischen und sudanesischen Regierung in den Nordjemen geschickt wurden und zuvor an islamischen Universitäten wie der Azhar ausgebildet worden waren.³¹⁷ Zindānī setzte sich verstärkt für eine Islamisierung der Bildung ein und forderte von religiösen Wissenschaften geprägte Curricula. Im Zuge dessen soll er einen Lehrplan für die Mittel- und Oberschule verfasst und selbst einige naturwissenschaftliche Kurse an staatlichen Schulen unterrichtet haben.³¹⁸ Weiterhin nahm die *da'wa* eine übergeordnete Rolle in seinen Aktivitäten ein. Zindānī ist seitdem als öffentlicher Prediger und Verfasser zahlreicher Tonaufnahmen in Erscheinung getreten, für die er landesweit bekannt wurde.³¹⁹ Seine Predigten auf Ton- und Videokassetten scheinen in islamischen Buchläden weit verbreitet gewesen zu sein.³²⁰ Auch die damals wichtigste Buchhandelskette im Jemen, *Tasğilāt al-imān*, die Filialen in allen größeren Städten des Landes unterhielt, bot az-Zindānīs Kassetten an.³²¹ Die von ihm behandelten Themen umfassen unter anderem Diskussionen zur Missionierung der Ungläubigen (*da'wa al-kāfirīn*)³²², Polemik gegen Kommunisten sowie seine Meinungen zu „Islam“ und „Wissenschaft“, insbesondere *iğāz 'ilmī*. Darunter ist seit Mitte der 1980er Jahre auch die Kasette mit dem Titel *Innahu l-ḥaqq*, dessen Inhalt ich in Kapitel 5 dieser Arbeit ausführlich behandeln werde.³²³ Viele von az-Zindānīs

317 Vgl. ebd., und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

318 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

319 Vgl. hierzu auch Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“; Unbekannt, „as-Sira aḍ-ḍātiya“, und Schwedler, *Faith in Moderation*, 187.

320 Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 234. Für die Bedeutung von Audio- und Videokassetten in der internationalen Salāfiya vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 138–40.

321 Vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 140–141.

322 Aufgrund az-Zindānīs Biografie ist zu vermuten, dass er vornehmlich Kommunisten sowie Anhänger sufischer Strömungen als Ungläubige definiert. Im Kontext der frühen 1960er Jahre, kurz vor dem Sturz des zaiditischen Imārats im September 1962, ist es ebenso möglich, dass er Zaiditen als Ungläubige bezeichnete.

323 *Innahu l-ḥaqq* erschien später auch als Buch und ist online verfügbar, vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq.“ Zuletzt geprüft am 05.03.2021, <https://ar.islamway.net/book/25288/إنه-الحق>. Des Weiteren wurde das entsprechende Videomaterial auf YouTube hochgeladen. Vgl. beispielsweise Unbekannt, „Innahu l-ḥaqq.“ <https://www.youtube.com/watch?v=pPYRZYREXQ>.

Büchern sind in zahlreiche Sprachen übersetzt, ebenso wie einige seiner Audioaufnahmen.³²⁴

Unter dem damaligen Präsidenten des Nordjemens, Ibrāhīm al-Ḥamdī (1943-1977, reg. 1974-1977), trat az-Zindānī der Leitung der islamisch-wissenschaftlichen Institute (*maʿāhid ʿilmīya*, Sing. *maʿhad ʿilmī*)³²⁵ bei und sorgte in den folgenden Jahrzehnten dafür, dass im gesamten Jemen hunderte dieser Institute eröffnet wurden, die faktisch unabhängig vom Bildungsministerium agierten. Finanziert wurden die Institute zwar zum Teil vom jemenitischen Bildungsministerium, nicht unerhebliche finanzielle Unterstützung kam allerdings aus Saudi-Arabien.³²⁶ Ziel der Institute war es, islamische Bildung und Kenntnisse über religiöse Vorschriften in der Bevölkerung zu fördern. Die Leitung der Institute unter az-Zindānī erhielt vom Bildungsministerium wichtige Vorrechte, wie die Entwicklung von Unterrichtsmethoden, die Redaktion von Schulbüchern und die Ausbildung von Lehrer:innen für Religions- sowie allgemeinbildenden Unterricht an staatlichen Schulen.³²⁷ 1983 wurde az-Zindānī überdies kurzzeitig zum Bildungsminister berufen und hatte folglich eine erhebliche Entscheidungsgewalt in Bezug auf die Ausstattung und Privilegien der Institute.³²⁸ Das wahhabitische Islamverständnis, das in den Instituten gelehrt wurde, sollte neben tribalen Sitten insbesondere sozialistischen Ideen entgegenwirken.³²⁹ Für az-Zindānī boten die Institute eine hervorragende Möglichkeit, sein Islamverständnis unter jungen Jemenit:innen zu verbreiten. Die Institute sollen außerdem Militärtraining angeboten haben und gelten laut Schwedler als Rekrutierungsschmieden für Kämpfer in Afghanistan in den 1980er Jahren.³³⁰

Seit Gründung der ersten Institute vergrößerte sich nicht nur ihre Anzahl beträchtlich, sondern auch ihr pädagogisches Angebot. Neben Koranschulen boten die Institute seit Mitte der 1990er Jahre auch Primar- und

324 Die Übersetzungen der Publikationen für ein internationales, nichtarabischsprachiges Publikum sprechen dafür, dass az-Zindānī auch außerhalb der arabischsprachigen Welt Bekanntheit erlangt hatte.

325 Franck Mermier weist darauf hin, dass das Adjektiv „wissenschaftlich“ in diesem Zusammenhang religiöse Wissenschaften meint. Vgl. Mermier, „L’islam politique au Yémen“, 10.

326 Vgl. Dresch, *A History of Modern Yemen*, 141–142, und Mermier, „L’islam politique au Yémen“, 11.

327 Vgl. Mermier, „L’islam politique au Yémen“, 10–12.

328 Vgl. Dresch, *A History of Modern Yemen*, 173.

329 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 143, und Carapico, *Civil Society in Yemen*, 143.

330 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 178.

Sekundarschulbildung an. In den Jahren 1994/95 gab es 1381 Institute mit einer Gesamtschüler:innenzahl von 326.484.³³¹ Wiederholt aufgestellte Forderungen sowohl aus der Opposition als auch aus der Regierungspartei des *Allgemeinen Volkskongress (al-Mu'tamar aš-ša'bī al-āmm/MSA)* in den 1990er Jahren, die Institute unter die Zuständigkeit des jemenitischen Bildungsministeriums zu stellen, blieben erfolglos.³³² Ebenso scheiterten Versuche im Jahr 2000, az-Zindānīs Kontrolle zu beschränken, maßgeblich an der Angst Präsident Šāliḥs, az-Zindānī und seine militanten Unterstützer zu verstimmen.³³³

Neben den Instituten beteiligte sich az-Zindānī 1993 maßgeblich an der Gründung der *Imān-Universität (Ġāmi'at al-imān)* in Sanaa und leitete die Universität bis zu ihrer Schließung 2014 durch die *Ḥūṭī-Bewegung*³³⁴ als ihr Präsident.³³⁵ Die *Imān-Universität* sollte eine religiöse Ausbildung nach dem Vorbild der Azhar ermöglichen, die az-Zindānī als zu stark mit

331 Die Zahlen stammen aus dem Statistischen Jahrbuch 1995 des Ministeriums für Planung und Entwicklung, zitiert aus Mermier, „L'Islam politique au Yémen,“ 10–11. Die Schüler:innenzahl von 326.484 entspricht 13% der jemenitischen Schüler:innenschaft. Mermier nennt weiterhin Zahlen für die Jahre 1977/78; 1982/83; 1989/90. Entsprechende Zahlen nennt auch Dresch. Vgl. Dresch, *A History of Modern Yemen*, 173.

332 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 114, und Mermier, „L'Islam politique au Yémen,“ 12–13.

333 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 207.

334 Die sich selbst seit 2011 als *Anṣār Allāh* bezeichnende Bewegung ist unter den Namen Huthi-Miliz oder Huthi-Rebellen bekannt. Der Name leitet sich von ihrem Anführer *Ḥusain Badr ad-Dīn al-Ḥūṭī* (1959–2004) ab. Huthis (*al-Ḥūṭīyūn*) sind Zaiditen. Zu der Bewegung vgl. Gabriele vom Bruck, „How the Past Casts its Shadows: Struggles for Ascendancy in Northern Yemen in the Post-Salih Era.“ In *Precarious Belongings: Being Shi'i in Non-Shi'i Worlds*, hrsg. v. Gabriele vom Bruck und Charles Tripp (London: The Centre for Academic Shi'a Studies (CASS), 2017), 257–346. Zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit kontrollieren die Huthis weite Teile des Nordjemens. Für einen Überblick der politischen Lage ab 2012 vgl. außerdem Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt: Von 1900 bis zur Gegenwart* (München: Beck, 2016), 551–56.

335 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 208, und Gregory Johnsen, „Yemen's Al-Iman University: A Pipeline for Fundamentalists?“ *Terrorism Monitor* 4, Nr. 22 (2016), zuletzt geprüft am 08.11.2016, <https://jamestown.org/program/yemens-al-iman-university-a-pipeline-for-fundamentalists/>. Bonnefoy schreibt, die Huthi-Milizen hätten die *Imān-Universität* geschlossen. Vgl. Laurent Bonnefoy, „Yemen's New Player.“ *Le Monde Diplomatique*, November 2014, English Edition, zuletzt geprüft am 08.01.2022, <https://mondediplo.com/2014/11/10/yemen>. Ob ebenso auch die von az-Zindānī gegründeten Institute mittlerweile geschlossen wurden bleibt unklar.

dem ägyptischen Regime verbunden ansah.³³⁶ Ideologisch knüpft die Ausbildung an der *Imān*-Universität direkt an die Schulbildung der Institute an. Zwar stellte die jemenitische Regierung das Bauland für die Universität zur Verfügung, diese agierte allerdings ansonsten unabhängig von staatlichem Einfluss. Finanziert wurde der Betrieb durch private Spenden sowie finanzielle Zuwendungen aus Saudi-Arabien. Laut Gregory Johnsen wird angenommen, dass auch Osama bin Laden unter den Spendenden war. Zindānī hingegen bestreitet dies. Weiterhin gibt er an, aus Angst vor internationalem Druck auf Spender:innen diese nicht namentlich zu nennen.³³⁷ Ebenso dementiert az-Zindānī jegliche Verbindungen der Universität zu extremistischen, gewaltbereiten Bewegungen.³³⁸ Es könne, so Johnsen, jedoch davon ausgegangen werden, dass sich einige Studierende gerade von az-Zindānīs radikalem Ruf angezogen fühlten.³³⁹ Andererseits ist die staatliche Akkreditierung der *Imān*-Universität ein Vorteil gegenüber anderen religiösen Ausbildungsstätten, die gleichbleibende Studierendenzahlen sicherstellt. Aufgrund der staatlichen Anerkennung schreiben sich auch Studierende ein, die möglicherweise skeptisch gegenüber der *Iṣlāḥ*-Partei und der Muslimbruderschaft sind, gleichwohl wissen, dass ihre beruflichen Aussichten mit einem rein religiösen Diplom deutlich geringer sind.³⁴⁰

Mithilfe der islamisch-wissenschaftlichen Institute, der *Imān*-Universität sowie über Kassetten und Bücher verbreitete Predigten gelang es az-Zindānī seit den 1960er Jahren nicht nur seine Ideen weitläufig zu verbreiten, sondern aktiv an der Islamisierung des jemenitischen Bildungssystems und der Gesellschaft mitzuwirken.³⁴¹

336 Vgl. Laurent Bonnefoy und Fayçal Ibn Cheikh, „Le rassemblement yéménite pour la réforme (al-Islāḥ) face à la crise du 11 septembre 2001 et la guerre en Afghanistan: Une diversité idéologiquement assumée.“ *Chroniques Yéménites* 9 (2001), zuletzt geprüft am 11.05.2021, <https://journals.openedition.org/cy/73>, Para. 1. Zur Rolle der *Azhar* im ägyptischen Staat vgl. exemplarisch Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, Library of Modern Religion 10 (Leiden u.a.: Tauris, 2010).

337 Vgl. Johnsen, „Yemen's Al-Iman University“.

338 Vgl. ebd. Ein offiziell formuliertes Ziel der Universität war es, Studierende in *da'wa* auszubilden, die sich explizit gegen Gewalt richtet. Die Absolventen sollen dadurch Radikalisierung, Gewalt, Extremismus und Terrorismus stoppen. Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

339 Vgl. Johnsen, „Yemen's Al-Iman University“.

340 Vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 213–214.

341 Für eine ausführliche Erörterung zur Islamisierung des jemenitischen Bildungssystems vgl. Mermier, „L'islam politique au Yémen“, 9–13.

3.2 Der Politiker: Die Beziehung zu Saudi-Arabien und die Gründung der Iṣlāḥ-Partei

Eng verwoben mit az-Zindānīs Tätigkeit als Prediger und Gründer von Bildungsinstituten ist seine politische Karriere im Jemen, die ihm national wie international weitere Bekanntheit verschaffte. Der folgende Abschnitt dient dazu, die Kenntnisse von az-Zindānīs politischem Einfluss im Jemen zu erweitern und dadurch ein besseres Verständnis für seine engen Regierungskontakte sowie internationalen Beziehungen zu bekommen.

Zindānīs politische Laufbahn startete mit seinem Beitritt in die Muslimbruderschaft. Der (nord)jemenitische Zweig der Muslimbruderschaft bestand faktisch seit den 1940er Jahren und trat vor allem für eine stärkere Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen und politischen Leben ein. Formell gegründet wurde sie allerdings erst 1970.³⁴² Da az-Zindānī dem ersten formalen *šūrā*-Rat der jemenitischen Muslimbruderschaft vorstand, gilt er als einer der Gründer der Muslimbruderschaft im Jemen. Die Leitung des Rates hatte er bis 1978 inne.³⁴³ Andere Quellen bezeichnen ihn gar als *den* Gründer der jemenitischen Muslimbruderschaft.³⁴⁴ Seine Funktion endete aufgrund der als „internal coup“³⁴⁵ bezeichneten Absetzung az-Zindānīs durch jüngere Muslimbrüder. Offensichtlich war die Sorge zu groß geworden, dass az-Zindānī seinen eigenen Personenkult auf Kosten der auf Ḥasan al-Bannās Lehren basierenden Vision zu sehr ausbaute. Infolgedessen ging er 1979 nach Saudi-Arabien, wo er sich in den 1970er Jahren wohl regelmäßig aufgehalten hatte. Dort vertiefte er seine Beziehungen zur saudischen Regierung und der dortigen wahhabitisch-salafistischen Bewegung.³⁴⁶ Bezüglich seiner Beziehungen zu den saudischen *‘ulamā’* heißt es auch hier, az-Zindānī habe die größten Gelehrten Saudi-Arabiens getroffen. Explizit erwähnt werden ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd Allāh bin Bāz (1912-1999), späterer Großmufti Saudi-Arabiens, sowie Muḥammad ibn

342 Vgl. Langston, *The Islamist Movement and Tribal Networks*, 91; Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 566, und Schulze, *Geschichte der islamischen Welt*, 632.

343 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Schwedler, *Faith in Moderation*, 70.

344 Vgl. ‘Abdalkarīm Qāsim Sa‘īd, *al-Iḥwān al-muslimūn wa-l-ḥaraka al-uṣūliya fī l-Yaman* (Kairo: Madbūli, 1995), zitiert aus Schulze, *Geschichte der islamischen Welt*, 632.

345 S. Schwedler, *Faith in Moderation*, 70.

346 Vgl. ebd.

Sāliḥ al-'Uṭaimīn (1925-2001)³⁴⁷. Zindānī selbst soll Vorträge gehalten und an Universitäten unterrichtet haben.³⁴⁸ Die bedeutsamsten Resultate seines Aufenthalts in Saudi-Arabien sind seine Einbindung in die Islamische Weltliga und die Gründung der Commission on the Scientific Miracles in the Qur'an and the Sunnah (*al-Hai'a al-'ālamīya li-l-i'ğāz al-'ilmī fī l-qur'an wa-s-sunna*, folgend CSMQS)³⁴⁹, die ich in Kapitel 6 genauer betrachte.

Nachdem sich die jemenitische Regierung 1990 offiziell neutral gegenüber der UN-Resolution gegen den irakischen Angriff auf Kuwait positionierte, verwies Saudi-Arabien ab September 1990 alle jemenitischen Gastarbeiter:innen des Landes. Daraufhin mussten zwischen 700.000 und einer Million Jemenit:innen Saudi-Arabien verlassen.³⁵⁰ Bleiben konnten nur diejenigen, die entweder Unterstützung durch einen sogenannten „Sponsor“ (*kāfil*) fanden oder durch religiöse oder politische Netzwerke Schutz genossen. Zu letzteren zählte wohl auch az-Zindānī, der trotz seiner pro-irakischen Haltung im Zweiten Golfkrieg und seiner ausdrücklichen Ablehnung US-amerikanischer Interventionen erst Ende 1991 endgültig in den Jemen zurückkehrte.³⁵¹

347 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“; Unbekannt, „'Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „as-Sīra aḏ-ḏātiya“. Es ist nicht ungewöhnlich für Rechtsgelehrte innerhalb der *Išlāḥ*, dass unter anderem diese beiden Gelehrten explizit als einflussreiche Lehrer genannt werden. Vgl. hierzu Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 566.

348 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

349 In der englischen Fassung der Selbstbeschreibung auf der Webseite der Organisation heißt es, sie wurde als *Hai'a li-l-i'ğāz al-'ilmī fī l-qur'an wa-s-sunna* gegründet. Der Zusatz „international“ (*al-'ālamīya*) wurde demnach 2002 hinzugefügt. Allerdings findet sich der Zusatz auch in früheren Publikationen und Beschreibungen. Die offizielle Version der englischen Übersetzung lautet (*International*) *Commission on Scientific Signs in the Qur'an and the Sunnah*, gebräuchlich ist ebenso (*International*) *Commission on Scientific Miracles in the Qur'an and the Sunnah*. Meiner Ansicht nach spiegelt die Übersetzung „Scientific Miracles“ die Bedeutung von *i'ğāz 'ilmī* in diesem Kontext besser wider. Die Organisation änderte im Januar 2021 ihren Namen und hieß fortan *Internationale Behörde im Dienst des Korans und der Sunna* (*al-Idāra al-'amma li-ḥidmat al-kitāb wa-s-sunna*).

Aufgrund ihrer internationalen Ausrichtung und ihrem Fokus auf ein Publikum, das kein Arabisch spricht oder liest, verwende ich die Abkürzung des englischen Namens, CSMQS.

350 Für eine Analyse der saudisch-jemenitischen Beziehungen seit der Wiedervereinigung vgl. Mark Katz, „Yemeni Unity and Saudi Security.“ *Middle East Policy* 1, Nr. 1 (1992): 117–35.

351 Vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 122–124. Zu az-Zindānīs Haltung im Zweiten Golfkrieg vgl. Metzger, „Zwischen Ideologie und Pragmatismus“, 452.

Der damalige Vorsitzende des Präsidialrats der jungen, vereinigten Republik Jemen, ‘Alī ‘Abduḷlāḥ Ṣāliḥ (1942-2017), soll az-Zindānī mit der Aussicht auf einen Sitz im Präsidialrat überredet haben zurückzukehren. Tatsächlich hatte az-Zindānī diesen Posten ab Oktober 1993 inne.³⁵² Als ein weiterer Grund für die Rückkehr in den Jemen gilt ein nicht näher definierter Streit (*ḥilāf*) mit der saudischen Regierung.³⁵³ Eine mögliche Erklärung findet sich in der politischen Situation des Königreichs zu Beginn der 1990er Jahre. Nichtsaudische, exilierte Muslimbrüder aus Syrien, Ägypten und Irak waren ab Mitte der 1960er Jahre stark an der Institutionenbildung in Saudi-Arabien beteiligt und gelten als entscheidender Faktor im Modernisierungsprozess Saudi-Arabiens. Die Muslimbruderschaft half dem saudischen Königreich, eine islamische Ideologie zu verbreiten, die sich systematisch gegen Nassers Arabischen Nationalismus richtete. Den größten Einfluss erreichte die Muslimbruderschaft auch hier in und durch den Bildungssektor. Die Ideen der Muslimbrüder wirkten auch auf die Gruppe *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya*³⁵⁴ (das islamische Erwachen). Die zunächst als studentische Initiative gegründete Gruppe entwickelte sich unter der Mentorenschaft verschiedener Gelehrter saudischer Universitäten.³⁵⁵ Die *Ṣaḥwa* vermied zunächst die Einmischung in jegliche politischen Angelegenheiten und stellte daher keine Opposition zum saudischen Herrscher dar. In den 1980er Jahren stieg ihr Einfluss, da das saudische Regime

352 Vgl. Jillian Schwedler, „The Islah Party in Yemen.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, 212–7.

353 S. Unbekannt, „aṣ-Ṣaḥīḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“.

354 Im Folgenden *Ṣaḥwa*.

355 Unter den Gelehrten sind der Ägypter Muḥammad Quṭb (1919-2014), Bruder und Schüler von Sayyid Quṭb (1906-1966) sowie der Syrer Muḥammad Surūr (1938-2016). Vgl. Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge Middle East Studies 25 (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2007), 66, und Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), 38. Vgl. ebd. für eine detaillierte Darstellung über den Einfluss der Muslimbruderschaft in Saudi-Arabien und die Entstehung der *Ṣaḥwa*. Diese Arbeit erschien zunächst auf Französisch: vgl. Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens: Une insurrection manquée* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010).

Das theologische Konzept der *Ṣaḥwa* stützt sich auf das *tauḥīd*-Verständnis Muḥammad Quṭbs. Demnach kann Gott allein als Souverän anerkannt werden und müsse die Scharia uneingeschränkt angewandt werden. Sayyid Quṭb gilt als der wichtigste Ideologe der militanten Muslimbrüder. Zu Quṭb sowie seiner Rezeption vgl. exemplarisch Sabine Damir-Geilsdorf, *Herrschaft und Gesellschaft: Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption* (Würzburg: Ergon, 2003).

versuchte, die *Šaḥwa* zu kooptieren. Ziel der staatlichen Förderung war es, die eigene islamische Legitimation zu festigen und politische Stabilität durch Anbindung radikaler Mitglieder zu erreichen.³⁵⁶ Die politische Zurückhaltung der *Šaḥwa* endete mit dem Ausbruch des Zweiten Golfkrieges 1990. Anhänger der *Šaḥwa* kritisierten den Appell König Fahds (Fahd b. 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd 1921/23-2005) an die USA, das Königreich mit der Stationierung US-amerikanischer Truppen vor einem irakischen Angriff zu schützen. Sie griff das Regime weiterhin mit der Forderung an, alle amerikanischen Truppen abziehen zu lassen sowie eine grundlegende Reform des politischen Systems zu initiieren.³⁵⁷ In ihrer neuen Rolle als politische Opposition verloren die Mitglieder der *Šaḥwa* zunächst den Schutz des Regimes und infolgedessen ebenso ihren Einfluss in zahlreichen Institutionen. An ihrer statt traten salafistische Gelehrte um Rabī' al-Madḥalī (geb. 1931), die die Politik des saudischen Regimes unterstützten.³⁵⁸

356 Vgl. Stéphane Lacroix, „Understanding Stability and Dissent in the Kingdom: The Double-Edged Role of the jama'at in Saudi Politics.“ In Haykel; Hegghammer; Lacroix, *Saudi Arabia in Transition*, 169–74.

357 Einer der prominentesten Vertreter der *Šaḥwa*, der die saudische Außenpolitik im Hinblick auf die USA kritisierte, ist Safar b. 'Abd ar-Raḥmān al-Ḥawālī (geb. 1950). Zu al-Ḥawālī vgl. Lav, *Radical Islam*, 86–119; Stefan Reichmuth, „The Second Intifada and the 'Day of Wrath': Safar al-Hawali and his Anti-Semitic Reading of Biblical Prophecy.“ *Die Welt des Islams* 46, Nr. 3 (2006): 335–36, und Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (London: Macmillan, 1999), 61–87. In seiner Typologie des Salafismus ordnet Quitan Wiktorowicz die *Šaḥwa* als eine politische salafistische Bewegung ein. Vgl. Wiktorowicz, „Anatomy of the Salafi Movement“, 221–25.

Die veränderte Haltung der *Šaḥwa* ist gemäß ihrem Verständnis einer islamkonformen Herrschaft konsistent: Wenn, wie im Fall des Golfkriegs, die Regierungspolitik ihrer Auffassung nach der Scharia widerspricht, ist Einmischung geboten. Die geforderten Reformen umfassten unter anderem die Gründung eines Konsultativrates (*mağlis aš-šūrā*). Dessen Aufgabe würde es sein, die Konformität der Regierungstätigkeiten mit der Scharia zu überwachen. Ḥawālīs Einstellung zu *takfir* im politischen System betreffend vgl. Lav, *Radical Islam*, 105–7. Vgl. ebenso Lacroix, *Awakening Islam*, 178.

358 Im Gegensatz zur *Šaḥwa* weisen sie die Grundsätze Qurṭbs zurück. Sie sehen sich nicht als politische Akteure und folgen stattdessen der Prämisse einer absoluten Loyalität gegenüber der Politik des Souveräns. Zu al-Madḥalī, insbesondere seine feindliche Haltung gegenüber der *Šaḥwa* und der Muslimbruderschaft, vgl. Roel Meijer, „Politicising 'al-jarḥ wa-l-ta'dīl': Rabī' b. Hādī al-Madkhalī and the Transnational Battle for Religious Authority.“ In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, hrsg. v. Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh und Joas Wagemakers, *Islamic History and Civilization* 89 (Leiden u. Boston: Brill, 2011), 382–92. Die innerpolitischen

Ob az-Zindānī sich der *Ṣaḥwa* zugehörig fühlte ist nicht bekannt, aufgrund der geteilten Ideologie ist mindestens eine sympathisierende Haltung wahrscheinlich. Aufgrund az-Zindānīs Zugehörigkeit zur Muslimbruderschaft, ebenso wegen seiner öffentlichen Kritik an politischen Entscheidungen des saudischen Regimes im Golfkrieg, sind es mutmaßlich die veränderten politischen Verhältnisse, die zu az-Zindānīs Entlassung führten. Trotz des etwaigen Konflikts mit (Teilen) der saudischen Regierung konnte az-Zindānī seine Verbindung und guten Kontakte zum saudischen Regime erhalten. Für dieses blieb er eine wichtige Kontaktperson innerhalb der jemenitischen Elite sowie Bindeglied für Saudi-Arabien im andauernden jemenitischen Nord-Süd-Konflikt.³⁵⁹

Einig waren sich az-Zindānī und das saudische Regime in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber jedwedem demokratischen System allgemein sowie dem als kommunistisch wahrgenommenen Südjemen im Speziellen. Ende der 1980er Jahre agitierte az-Zindānī noch aus Saudi-Arabien gegen die Wiedervereinigung der Jemenitischen Arabischen Republik (Nordjemen) mit der Demokratischen Volksrepublik Jemen (Südjemen). Um zu verhindern, dass az-Zindānī und seine islamistischen Unterstützer eine noch stärkere Oppositionsbewegung aufbauen konnten, entschied der damalige Präsident des Nordjemens, ‘Alī ‘Abduḥ al-Ṣāliḥ und der Vizepräsident des Südjemens, ‘Alī Sālim al-Baiḍ (geb. 1939), das Referendum zur Wiedervereinigung ein halbes Jahr vorzuziehen.³⁶⁰ Zindānīs Fähigkeit zur Mobilisation von Unterstützer:innen bewies er erneut im Mai 1991. Als Kopf mehrerer Gelehrter und Politiker organisierte er den „Marsch der Millionen“ (*masīra milyūniya*), der Protest gegen den Verfassungsentwurf für die Republik Jemen zum Ausdruck bringen sollte.³⁶¹ Konkret ging es vor allem um die Rolle der Scharia in der neuen Verfassung des wiedervereinigten Jemens. Laut Entwurf sollte sie fortan die Hauptquelle anstatt einzige Quelle (wie zuvor im Nordjemen) des Rechts sein – ein Unterschied, der bei der *Iṣlāḥ* und anderen konservativen Kräften großen Widerstand aus-

Auseinandersetzungen zwischen dem saudischen Regime und radikalen Kräften erläutert Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi-Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2010), 70–78.

359 Vgl. Jillian Schwedler, „The Iṣlāḥ Party in Yemen.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, 212.

360 Vgl. Yadav, *Islamists and the State*, 28.

361 Vgl. Unbekannt, „aṣ-Ṣāliḥ ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī“.

löste.³⁶² Schlussendlich wurde per Präsidialdekret erlassen, dass kein Gesetz der Scharia widersprechen dürfe. Ein Kompromiss, der dennoch dazu führte, dass rechtliche Reformen durchgesetzt werden mussten, die insbesondere die säkular geprägten Gesetzbücher des Südjemens betrafen.³⁶³

Mit der Gewissheit der politisch und ökonomisch wichtigen Unterstützung Saudi-Arabiens in ideologischen Kernfragen kehrte az-Zindānī 1991 nach Sanaa zurück. Um seine politische Karriere im Jemen historisch einordnen zu können, ist es sinnvoll, einen kurzen Blick auf die politische Situation zu werfen: Zum Zeitpunkt seiner Rückkehr aus Saudi-Arabien waren Nord- und Südjemen bereits zur Republik Jemen wiedervereinigt und eine politische Parteienlandschaft entstanden. Die wichtigsten politischen Parteien nach der Wiedervereinigung im Mai 1990 waren erstens der MSA, der zuvor als (einzige legale) politische Organisation den Nordjemen regierte. Generalsekretär der MSA und Staatspräsident der Republik Jemen war zu diesem Zeitpunkt Šāliḥ. Die zweite wichtige Partei war die Jemenitische Sozialistische Partei (*al-Ḥizb al-ištirākī al-yamanī*/JSP³⁶⁴), die zuvor den Südjemen regierte. Die dritte bedeutende politische Kraft war die *İslāḥ*-Partei, der az-Zindānī beiträt.³⁶⁵ Die *İslāḥ* ist ein Produkt des neu entstandenen politischen Pluralismus der Wiedervereinigung, dessen Führungselite zunächst vor allem aus ehemaligen Mitgliedern des islamistischen Flügels der nordjemenitischen MSA bestand. Ein weiterer Teil der *İslāḥ* hat seine Wurzeln in der von az-Zubairī und Nuʿmān gegründeten *Ḥizb al-aḥrār al-yamanīyīn*. Obwohl die *İslāḥ* am Demokratisierungsprozess des Jemens teilgenommen, sich der freien Wahl gestellt und im Parlament mitgewirkt hat, ist ihre Gründung weniger ein Ausdruck der Befürwortung eines demokratischen Systems, als eine genutzte Möglichkeit politischer Partizipation.³⁶⁶

362 Vgl. Noel Brehony, *Yemen Divided: The Story of a Failed State in South Arabia* (London u. New York: Tauris, 2013), 180.

363 Das Verfassungsreferendum wurde schließlich von 98,3 Prozent der Wählenden angenommen. Die Wahlbeteiligung lag allerdings bei unter 50 Prozent. Vgl. Iris Glosemeyer, „The First Yemeni Parliamentary Elections in 1993: Practising Democracy.“ *Orient* 34, Nr. 3 (1993): 440.

364 Geläufig ist auch die englische Übersetzung Yemeni Socialist Party (YSP).

365 Für eine ausführliche Dokumentation der neu entstandenen Parteienlandschaft nach der Wiedervereinigung vgl. Glosemeyer, *Liberalisierung und Demokratisierung*; Glosemeyer, *Politische Akteure in der Republik Jemen*, und Sheila J. Carapico, „Elections and Mass Politics in Yemen.“ *Middle East Report*, Nr. 185 (1993): 2–6.

366 Vgl. Jillian Schwedler, „The Islah Party in Yemen.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, 205–28; Stacey P. Yadav, „Understanding ‘What Is-

Weithin gilt die *Iṣlāḥ* als das Gesicht der jemenitischen Muslimbruderschaft, die die Infrastruktur der Partei für ihre Arbeit nutzte.³⁶⁷ Dabei beriefen sie sich auf die Autorität der Organisation als Repräsentantin eines „transnational reformist Islam“³⁶⁸, um ihre politische Partizipation und Parteimitgliedschaft zu legitimieren.³⁶⁹ Gleichwohl besteht die *Iṣlāḥ* keinesfalls mehrheitlich aus Anhänger:innen der Muslimbruderschaft. Der Partei wird ein eher loser ideologischer Kern attestiert, der eine innerparteiliche Integration sehr unterschiedlicher Persönlichkeiten und politischer Tendenzen erlaubt. Folglich bleiben zwar Aussagen über die Position der *Iṣlāḥ* zu einem bestimmten Thema strittig. Klar ist dennoch, dass die *Iṣlāḥ* eine islamistische Partei ist, die die Bedeutung der Scharia in der Gesellschaft stärken und den Einfluss sozialistischer Ideen schwächen will.³⁷⁰ Vielfach werden drei bedeutende politische Strömungen innerhalb der *Iṣlāḥ* beschrieben, die jeweils eine herausragende Führungspersonlichkeit aufweisen: Die Stammeskonföderation der *Ḥāšidī*³⁷¹ unter Šaiḥ ‘Abduḷlāh al-Aḥmar, die gemäßigten Muslimbrüder unter Yāsīn al-Qubāṭī und die radikaleren Muslimbrüder unter az-Zindānī.³⁷²

lamists Want’: Public Debate and Contestation in Lebanon and Yemen.“ *Middle East Journal* 64, Nr. 2 (2010): 207.

367 Vgl. Langston, *The Islamist Movement and Tribal Networks*, 91, und Bonnefoy und Ibn Cheikh, „Le Rassemblement yéménite pour la réforme“. Auf die Nähe zur Muslimbruderschaft weisen auch von der *Iṣlāḥ* verwendete Begriffe wie *muršid ‘amm* (Generalsekretär) und *maḡlis aš-šūrā* (Konsultativrat) hin, die zur politischen Terminologie der Muslimbrüder gehören.

368 S. Yadav, *Islamists and the State*, 20.

369 Vgl. ebd. Bonnefoy und Ibn Cheikh resümieren, dass es die „fluidité relative“ von al-Bannās Ideen ist, die autonomes Denken und Interpretieren weitaus mehr begünstigt, als oftmals angenommen und damit Raum für Vielfalt bietet. Vgl. Bonnefoy und Ibn Cheikh, „Le Rassemblement yéménite pour la réforme“, Para 31.

370 Vgl. generell Ludwig Stiffl, „The Yemeni Islamists in the Process of Democratization.“ In *Le Yémen contemporain*, hrsg. v. Rémy Leveau (Paris: Édition Karthala, 1999), und Yadav, *Islamists and the State*, 20. Zur Fähigkeit der *Iṣlāḥ*, sich verändern internen wie internationalen Kontexten anzupassen, vgl. Bonnefoy und Ibn Cheikh, „Le Rassemblement yéménite pour la réforme“, und Michaëlle Browers, „Origins and Architects of Yemen’s Joint Meeting Parties.“ *International Journal of Middle East Studies* 39, Nr. 4 (2007): 565–86. Sehr eindrücklich hat Glosemeyer die Bedeutung von Pädagogen in der *Iṣlāḥ* dargestellt, mittels derer die Islamisten weiteren Einfluss auf das Bildungssystem nahmen. Vgl. Glosemeyer, *Politische Akteure in der Republik Jemen*, 136–41.

371 Die Stammeskonföderation der *Ḥāšidī* ist ein Zusammenschluss aus neun Stämmen des Nordjemens.

372 Vgl. exemplarisch Dresch, *A History of Modern Yemen*, 186–187. Laut Metzger geht eine inoffizielle Schätzung zu Beginn der 1990er Jahre von aus, dass die *Iṣlāḥ* zu

Nach den ersten Mehrparteienwahlen 1993 wurde die *Išlāḥ* hinter dem MSA zweitstärkste Kraft. Aufgrund einer Regierungskoalition der drei stärksten Parteien MSA, *Išlāḥ* und JSP partizipierten Mitglieder der Muslimbruderschaft direkt in allen Regierungen zwischen 1993 und 1997. Des Weiteren hatten *Išlāḥ*-Mitglieder wichtige Ministerien wie Bildung, Justiz, Handel und religiöse Angelegenheiten inne.³⁷³ Daneben wurde ʿAbdullāḥ Ḥusain al-Aḥmar, *šaiḥ al-mašāʾiḥ* der Stammeskonföderation der *Ḥāšid*³⁷⁴, Sprecher des Parlaments (*Mağlis an-nuwwāb*). Präsident Šāliḥ und die *Išlāḥ* verfolgten das gemeinsame Ziel, den Einfluss des Nordens auf den Süden auszuweiten und die sozialistische Partei zurückzudrängen.³⁷⁵

Wie bereits erwähnt, wurde az-Zindānī im Oktober 1993 von Präsident Šāliḥ zu einem der fünf Mitglieder des Präsidialrates (*Mağlis aš-šūrā*) der Republik Jemen ernannt. Der Rat fungiert neben dem Parlament als zweites Exekutivorgan. Theoretisch kann der Rat kein Gesetz ohne das Parlament erlassen, sondern übt eher repräsentative und organisatorische Funktionen aus. Allerdings konnte der Rat in der dreißigmonatigen Übergangszeit nach der Wiedervereinigung das Parlament dahingehend beeinflussen, dass er 30 zusätzliche Parlamentarier ernennen durfte.³⁷⁶ Aufgrund der engen Kooperation zwischen *Išlāḥ* und MSA verlor die JSP durch den

80% aus Stammesführern und 20% aus Muslimbrüdern zusammengesetzt war. Vgl. Metzger, „Zwischen Ideologie und Pragmatismus“, 457. Schwedler weist darauf hin, dass diese Aufteilung zwar die bestehenden Tendenzen offenlegt, gleichzeitig jedoch stark vereinfacht, da die definierten Strömungen keineswegs immer kohärent sind. Vgl. Jillian Schwedler, „The Islah Party in Yemen.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, 212–3.

373 Vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 24–25.

374 Šāliḥ selbst ist Mitglied des *Sanḥān*-Stammes, der Teil der Stammeskonföderation der *Ḥāšid* ist. Zu den Stämmen vgl. Paul Dresch, „The Tribal Factor.“ In *The Yemeni War of 1994*, 33–55. Generell gilt für die politische Landschaft im Jemen, dass „jede zentrale politische Gewalt im Jemen auf Kooperation mit den Stämmen angewiesen ist, um in den jeweiligen Stammesgebieten staatlichen Einfluss geltend zu machen, und dass die Integration wichtiger Teile des tribalen Systems für die Stabilität eines politischen Systems im Jemen unabdingbar ist“. S. Kevin Köhler, „Stämme, Staat und politischer Islam im Jemen: Die Islah-Partei zwischen Regime und Opposition.“ In *Politischer Islam im Vorderen Orient: Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*, hrsg. v. Holger Albrecht und Kevin Köhler (Baden-Baden: Nomos, 2008), 169.

375 Vgl. Glosemeyer, „The First Yemeni Parliamentary Elections“, 450.

376 Abgesehen von diesen „außerordentlichen“ Ernennungen setzte sich das jemenitische Parlament nach der Wiedervereinigung aus 159 Mitglieder des Nordens sowie III des Südens zusammen. Vgl. ebd., 440.

Einzug der *Iṣlāḥ* als Partei und az-Zindānī als Individuum in den Präsidialrat faktisch ihre Vetomacht zu Verfassungsänderungen.³⁷⁷

Auch innerhalb der Partei wurde az-Zindānī in die Führungsriege gewählt. So wurde er auf dem ersten Generalkongress der *Iṣlāḥ* im September 1994 in Sanaa zum Vorsitzenden (*muršid ʿāmm*) des parteiinternen, 100 Mitglieder starken *šūrā*-Rats ernannt.³⁷⁸ Weiterhin war er Mitglied des *Haiʿa al-ʿulyā*, des höchsten Gremiums der Partei. Zur neu gewählten Führungsriege der *Iṣlāḥ* zählte neben az-Zindānī auch der Vorsitzende des Justizrats und damalige Justizminister (1994-1997) des Jemens, ʿAbd al-Wahhāb ad-Dailamī (geb. 1938).³⁷⁹

Das Regime Šāliḥs stützte sich vornehmlich auf einen engen Kreis von Verbündeten, die über tribale oder persönliche Beziehungen mit dem Präsidenten verbunden waren. Ebenso war die Beziehung zwischen az-Zindānī und Šāliḥ von wechselseitigem Nutzen geprägt.³⁸⁰ Šāliḥ sah die oppositionelle Gefahr, die von az-Zindānī ausging, also blieb er seiner integrierenden Strategie treu, in der Hoffnung, az-Zindānīs Einfluss sowohl nutzen, als auch kontrollieren zu können.³⁸¹ Aufgrund az-Zindānīs Sitz im Präsidialrat konnte sich Šāliḥ aufgrund seiner Allianz mit az-Zindānī dessen Stimme sicher sein. Somit hatte der Präsident in jeder Abstimmung eine Mehrheit von drei zu zwei Stimmen gegenüber der sozialistischen Partei.³⁸² Weiterhin unterstützten az-Zindānī und ad-Dailamī Šāliḥ und die nordjemenitische Regierung im 1994 ausbrechenden Bürgerkrieg zwischen nord- und südjemenitischen Kräften. Mutmaßlich verstärkte diese Episode az-Zindānīs Ruf als radikal und extremistisch maßgeblich: Er und ad-Dailamī predigten für den pro-nordjemenitischen *ḡihād* gegen den Süden und veröffentlichten

377 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 187. Zu den wichtigsten Beschlüssen zählt die bereits erwähnte Forderung, die Scharia zur einzigen Quelle der Gesetzgebung zu machen.

378 Vgl. ebd., 91.

379 Vgl. ebd., und Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 567. Die Familie ad-Dailamī gehört zu den wichtigsten Gelehrtenfamilien des Jemens. ʿAbd al-Wahhāb ad-Dailamī gilt als radikaler Prediger, der zahlreiche Männer für den *ḡihād* in Afghanistan rekrutiert haben soll. Dort starb auch einer seiner Söhne im Kampf gegen die sowjetischen Truppen, angeblich unter dem Kommando von Bin Laden. Vgl. Johnsen, *The Last Refuge*, 3–5.

380 Zu der Bedeutung von persönlichen Loyalitäten bei der Besetzung wichtiger Funktionen im Šāliḥ-Regime vgl. Kevin Köhler, „Stämme, Staat und politischer Islam im Jemen.“ In *Politischer Islam im Vorderen Orient*, 165–82.

381 Zur politischen Integration der islamistischen Kräfte im Jemen vgl. ebd.

382 Vgl. Johnsen, *The Last Refuge*, 39.

Fatwas, die die nordjemenitische Regierung unterstützten und gleichzeitig die Anhänger:innen der sozialistischen Partei als Ungläubige bezeichneten (*at-takfīr*), die straffrei getötet werden dürften.³⁸³ Im Gegenzug konnte sich az-Zindānī für lange Zeit dem Rückhalt der Regierung Šāliḥs sicher sein.

Die wohlwollende Haltung Šāliḥs zeigte sich deutlich in seiner Verteidigung az-Zindānīs angesichts der gegen ihn erhobenen Terrorismusvorwürfe. Auch wenn ich mich in dieser Arbeit explizit nicht auf az-Zindānīs Verbindungen zu internationalen Terrorismusnetzwerken konzentriere, ist eine Auseinandersetzung mit dem Bild az-Zindānīs als 'specially designated global terrorist' nötig, um seine Biografie möglichst umfassend zu begreifen. Zudem sind es vornehmlich az-Zindānīs tatsächliche oder angenehme Aktivitäten in dieser Szene, die ein breiteres (akademisches) Publikum auf ihn aufmerksam machten. Darüber hinaus hat die von den USA und der UN vorgenommene Einordnung als Terrorist starke Auswirkungen auf az-Zindānīs alltägliches Leben, wie beispielsweise seine hierdurch eingeschränkte transnationale Mobilität.

Neben Verbindungen zu Bin Laden und al-Qaida umfassen die Anklagepunkte der USA gegen az-Zindānī Rekrutierung und Waffenkäufe für al-Qaida sowie die Einstufung als spiritueller Führer der Bewegung. Die jemenitischen Strafverfolgungsbehörden sind der US-amerikanischen Aufforderung, az-Zindānī zu verhaften, nicht nachgekommen. Weiterhin wurde az-Zindānī von einem US-Bundesgericht als Koordinator des Selbstmordanschlags auf die USS Cole im Hafen von Aden im Jahr 2000 identifiziert, bei dem 17 US-Soldaten sowie zwei Attentäter getötet wurden. Zindānī wird vorgeworfen, die beiden Selbstmordattentäter ausgesucht zu haben. Er wurde aber auch in diesem Fall nicht von den jemenitischen Behörden für eine Beteiligung an dem Anschlag angezeigt.³⁸⁴ Es heißt,

383 Vgl. Johnsen, *The Last Refuge*, 39; Jillian Schwedler, „The Islah Party in Yemen.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, 217, und Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 568. Die Fatwa gegen die Sozialist:innen wurde als „*fatwā ad-Dailamī*“ bekannt. Bezüglich az-Zindānīs diffamierender Einstellung zu Mitgliedern der sozialistischen Partei vgl. auch Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 24–25.

384 Vgl. McGregor, „Yemeni Sheikh“, und McGregor, „Stand-Off in Yemen“. Der Anschlag wird mit al-Qaida in Verbindung gebracht, der Zusammenhang ist jedoch nicht zweifelsfrei bewiesen.

az-Zindānī dementiere alle Vorwürfe und fordere die amerikanische Administration auf, ihre Beweise der jemenitischen Justiz vorzulegen.³⁸⁵

Trotz der schwerwiegenden Vorwürfe hält Präsident Ṣāliḥ zu az-Zindānī. Auf Druck der US-amerikanischen Regierung ging Ṣāliḥ zwar seit dem 11. September 2001 stärker gegen islamistische Gruppierungen vor. Im Zuge dessen wurden beispielsweise durch die Muslimbruderschaft oder die *Iṣlāḥ* betriebene Schulen unter staatliche Aufsicht gestellt.³⁸⁶ Allerdings weigerte sich die jemenitische Regierung trotz des Verdachts, die *Imān*-Universität diene als Knotenpunkt radikaler Netzwerke, den Forderungen der USA, die Universität zu schließen und al-Zindānīs Vermögen einzufrieren, nachzukommen.³⁸⁷ Weiterhin zog Ṣāliḥ den Ärger der USA auf sich, da er sich von az-Zindānī zu einem Gipfel der *Organisation of Islamic Cooperation* (OIC) in Mekka sowie einem offiziellen Besuch von Führungspersönlichkeiten der palästinensischen Hamas in Sanaa begleiten ließ.³⁸⁸ Auch in arabischsprachigen Zeitungen äußert sich die Regierung Ṣāliḥ wertschätzend über az-Zindānī, als ‚leading soldier in the Yemeni Revolution and an enlightened academic soldier‘³⁸⁹, auf dessen Charakter er nichts kommen ließe. So sagte der Bruder Präsident Ṣāliḥs zum US-Botschafter Thomas Krajeski: „Ṣāliḥ az-Zindānī ist ein rationaler, ausgeglichener und gemäßigter Mann, wir kennen ihn. Die jemenitische Regierung kann für ihn bürgen, ich büрге für ihn.“³⁹⁰ Zindānī bezeichnet sich selbst als „persönlichen Freund Ṣāliḥs“³⁹¹ (*ṣadīquhu ṣ-ṣaḥsī*), dem er stets gute Ratschläge gebe.

385 So schreibt es ein Autor des Nachrichtenportals von al-Jazeera: vgl. Unbekannt, „Abd al-Mağīd az-Zindānī“: In zwei Interviews äußert sich az-Zindānī ähnlich: vgl. Unbekannt, „Abd al-Mağīd az-Zindānī, I“, und Unbekannt, „Tamma al-ittifāqu ‘alī [sic, ‘alā] izālāti ismī min qā’imati l-irḥāb“.

386 Vgl. Johannes Grundmann, *Islamische Internationalisten: Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga*, Heceas: Aktuelle Debatte 2 (Wiesbaden: Reichert, 2005), 48–50.

387 Vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 250–53.

388 Vgl. ebd., 255. Zu Ṣāliḥs schützender Rolle gegenüber az-Zindānī vgl. auch Yadav, *Islamists and the State*, 160–162.

389 S. Johnsen, „Yemen’s Al-Iman University“. Johnson zitiert aus *al-Hayāt* vom 13. November 2005. Die Angabe konnte ich nicht überprüfen.

390 S. Unbekannt, „Tamma al-ittifāqu ‘alī [sic, ‘alā] izālāti ismī min qā’imati l-irḥāb“.

391 S. Unbekannt, „Abd al-Mağīd az-Zindānī: ġihād li-taṭbīq aṣ-ṣarī’a, ġuz’ 2.“ Zuletzt geprüft am 28.11.2016, <http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2007/3/8/> - عبد

المجيد - الزنداني - محمد - المنطيق

Auch nachdem die *Iṣlāḥ* nach den letzten Parlamentswahlen 2003³⁹² zur größten Oppositionspartei wurde, blieb die Zusammenarbeit mit Šaiḥ bestehen, denn az-Zindānīs größte politische Gegner waren stets die Mitglieder der sozialistischen Partei, die er weiterhin als Ungläubige oder Kommunisten diffamiert.³⁹³ Bis in die 2000er Jahre galt az-Zindānī als wichtiger Pfeiler der Partei, da er Wähler:innen sowohl inner- als auch außerhalb der salafistischen Szene des Jemens generieren konnte. Führende Parteimitglieder bezeichnen ihn als „costly but necessary leader“³⁹⁴, der international peinlich für die Partei sei.³⁹⁵ Möglicherweise spielen auch seine Parteikollegen auf az-Zindānīs vermeintliche Wunderheilungen von AIDS-Erkrankten an, die sich anscheinend schwerlich mit dem Bild eines *Iṣlāḥ*-Politikers vereinbaren lassen. Zwar zeigten sich progressivere Islamisten in der *Iṣlāḥ* frustriert und besorgt über az-Zindānīs Extremismus, aber auch in dieser Gruppe gilt er als „a key personality for the solidification of a strong Islamist bloc that could challenge the power and programs of the JSP“³⁹⁶. Zumindest bis Anfang der 2000er Jahre sahen sich die Muslimbrüder in der *Iṣlāḥ* Führung gegenüber az-Zindānīs Popularität und Fähigkeit zur Mobilisierung junger Jemenit:innen machtlos.³⁹⁷ Ein merklicher Wandel folgte mit den Anschlägen des 11. September. Zindānī griff das Gerücht auf, der israelische Geheimdienst sei für die Attentate verantwortlich und stieß innerparteilich auf große Kritik. Andere Teile der *Iṣlāḥ* beeilten sich zu versichern, dass die Beteiligung des al-Qaida Netzwerkes keinesfalls auszuschließen sei. Da az-Zindānī darüber hinaus bereits seit Mitte der 1990er Jahre öffentlich sein Mitgefühl für die afghanischen Taliban zum Ausdruck brachte, wurde ihm nach dem 11. September inoffiziell untersagt, sich in der Presse zu politischen Angelegenheiten zu äußern.³⁹⁸ Sichtbar wurde die mehrheitlich veränderte Einstellung der *Iṣlāḥ*-Mitglieder zu az-Zindānī

392 Aufgrund des anhaltenden Bürgerkriegs wurden zum jetzigen Zeitpunkt [April 2021] seitdem keine Parlamentswahlen mehr abgehalten. Für eine Übersicht der Wahlergebnisse der jemenitischen Parlamentswahlen von 1978–2003 vgl. Inter-Parliamentary Union, „Yemen: Majlis Annawab (House of Representatives).“ Zuletzt geprüft am 05.05.2021, http://archive.ipu.org/parline/reports/2353_arc.htm.

393 Vgl. McGregor, „Yemeni Sheikh“; Schwedler, *Faith in Moderation*, 186–87, und Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, 24–25.

394 S. Yadav, *Islamists and the State*, 30.

395 Vgl. ebd.

396 S. Schwedler, *Faith in Moderation*, 178–79.

397 Vgl. ebd., und Yadav, *Islamists and the State*, 51.

398 Vgl. Bonnefoy und Ibn Cheikh, „Le Rassemblement yéménite pour la réforme“, Para. 7–13.

2007, als er in den parteiinternen Wahlen als Vorsitzender der Partei abgesetzt wurde.³⁹⁹

Unklar bleibt, wie intensiv az-Zindānīs persönliche Beziehung zu Bin Laden tatsächlich war. Zwar wird er oft als „geistiger Mentor“ (*al-ab ar-rūḥī*) Bin Ladens bezeichnet, az-Zindānī lehnt diese Bezeichnung jedoch ab.⁴⁰⁰ Es ist davon auszugehen, dass die Beziehung sowohl medial ausgeschmückt wurde, als auch von az-Zindānīs Gefolgsleuten bewusst intensiver dargestellt wird als sie der Realität entspricht.⁴⁰¹ Stattdessen scheint es wahrscheinlicher, dass az-Zindānīs hauptsächliche Funktion darin bestand, Kämpfer für Afghanistan zu rekrutieren, wobei er durch seine große Popularität im Jemen sowie seine Fähigkeiten zur Mobilisierung durchaus erfolgreich gewesen sein dürfte.⁴⁰² Zindānī selbst antwortet auf Nachfrage, dass es keine enge persönliche Beziehung zu Bin Laden gab. Allerdings sei letzterer zu der Zeit Student an der König-Abdulaziz-Universität gewesen, während az-Zindānī Anfang der 1980er Jahre dort *iğāz ʿilmī* unterrichtete, und habe sich viele von az-Zindānīs Vorlesungen zum Thema angehört. Fragen über seine aktuelle Meinung (Stand 2007) zu Bin Laden beantwortet az-Zindānī ausweichend.⁴⁰³

Dennoch lassen sich einige enge Kontakte in die gewaltbereite internationale salafistische Szene nachweisen. Aufgrund az-Zindānīs reger Beteiligung an der Mobilisierung für den *ğihād* in Afghanistan kam az-Zindānī in Kontakt mit ʿAbd Allāh Yūsuf ʿAzzām (1941-1989).⁴⁰⁴ ʿAzzām war gemeinsam mit Bin Laden führend in der Mobilisation arabischer Kämpfer in

399 Vgl. Yadav, *Islamists and the State*, 157–58, und McGregor, „Yemeni Sheikh“.

400 Vgl. Unbekannt, „ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, 1“. Bezüglich der Bezeichnungen vgl. Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, xiv; Peter Wichmann, *Al-Qaida und der globale Džihad: Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus* (Wiesbaden: Springer, 2014), 284; Schulze, *Geschichte der islamischen Welt*, 518, und McGregor, „Stand-Off in Yemen“.

401 Vgl. Schwedler, *Faith in Moderation*, 207, Fn. 11. Es gibt allerdings ein von al-Qaida herausgegebenes Video, das Bin Laden und az-Zindānī gut gelaunt bei gemeinsamen Schießübungen zeigt. Vgl. Minute 31 und 35 Sekunden bis Minute 32 und 6 Sekunden in Muʿassasat aṣ-ṣaḥāb, *Hāl al-umma al-islāmiyya* (2001), zuletzt geprüft am 05.01.2022, <http://archive.org/details/stateofthemmah2>.

402 Vgl. Wichmann, *Al-Qaida und der globale Džihad*, 284; Bonnefoy, *Salafism in Yemen*, xiv; Unbekannt, „aš-Šaiḥ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“, und Johnsen, *The Last Refuge*, 293.

403 Vgl. Unbekannt, „ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, 1“.

404 Die erste umfassende Biografie von ʿAzzām hat kürzlich Thomas Hegghammer vorgelegt: vgl. Thomas Hegghammer, *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2020). Für Hinweise auf

Afghanistan während der 1980er Jahre und spielte eine wichtige Rolle in der Internationalisierung der *ğihād*-Bewegung.⁴⁰⁵ Johnsen beschreibt 'Azzām sogar als Freund und Mentor az-Zindānīs.⁴⁰⁶ Weiterhin soll az-Zindānī Anhänger der Ideen Ḥasan at-Turābīs (1932–2016) sein. Turābī war ein führendes Mitglied der sudanesischen Muslimbruderschaft und gilt als einer der führenden islamistischen Denker weltweit.⁴⁰⁷ Turābī gründete 1985 die sudanesische Partei *Nationale Islamische Front (al-Ġabha al-islāmīya al-qaumīya)*, die durch ihre Unterstützung der Machtübernahme im Jahr 1989 durch den amtierenden Staatspräsidenten 'Umar Ḥasan Aḥmad al-Bašīr (geb. 1944) bis Ende der 1990er Jahre maßgeblich die sudanesischen Politik prägte. Turābī forderte eine islamische Verfassung und trat für ein durch die Scharia geprägtes Gesellschaftsbild ein⁴⁰⁸, dessen Umsetzung im Sudan er maßgeblich mitbestimmte.

die Beziehung zwischen 'Azzām und az-Zindānī vgl. insbesondere 118–120; 157–161; 230–233 und 450–451.

405 Zu seiner Rolle als populärer Ideologe seit seinem Tod 1989 vgl. ebd., 463–92.

406 Vgl. Johnsen, *The Last Refuge*, 10–16.

407 In den letzten Jahren sind mehrere Monographien über at-Turābīs Biografie und Politik erschienen: vgl. Willow Berridge, *Hasan al-Turabi: Islamist Politics and Democracy in Sudan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Abdullahi A. Gallab, *Ḥasan al-Turabi: The Last of the Islamists: The Man and his Times 1932–2016* (Lanham u.a.: Lexington, 2018), und Alexius Chehadeh, *al-Turabi zwischen Nachahmung (taqlīd) und Erneuerung (tağdīd): Sein Verständnis von Islam, islamischem Staat, Menschenrechten und Dschihad*, Studien zur Friedensethik 59 (Baden-Baden: Nomos, 2018).

Zindānīs gutes Verhältnis nach Khartoum zeigt sich auch an der Tatsache, dass er einen Dokortitel der Umm Durmān Universität in Khartoum trägt. Ob es sich um einen Ehrentitel oder eine tatsächliche Promotion handelt bleibt unklar. Aufgrund fehlender konkretisierender Informationen, beispielsweise zu dem Thema einer Dissertation, erscheint ersteres wahrscheinlicher. Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“; Unbekannt, „'Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „as-Sira aḍ-ḍātiya“.

408 Hierzu zählen vor allem Reformen des Wirtschafts- und Strafrechts sowie beispielsweise Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit und eine Kleiderordnung für Frauen. Vgl. Hanspeter Mattes, „Sudan.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 496–8. Für eine kritische sudanesischen Perspektive zu at-Turābī und Islamismus im Sudan vgl. Abdullahi Gallab, *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan* (Aldershot u.a.: Ashgate, 2008). Die Rechtsmethodologie von at-Turābī hat Aharon Layish untersucht: Vgl. Aharon Layish, „Ḥasan al-Turābī (1932–)“: In *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, hrsg. v. Oussama Arabi, David S. Powers und Susan A. Spector, Studies in Islamic Law and Society 36 (Leiden u. Boston: Brill, 2013), 513–32.

Überdies gründete at-Turābī 1990/91 den *Popular Arab and Islamic Congress (al-Mu'tamar aš-ša'bī al-'arabī wa-l-islāmī/PAIC)* als Gegenorganisation zur OIC.⁴⁰⁹ Weiterhin unterstreicht at-Turābī mit der Gründung seine - mit az-Zindānī geteilte - Enttäuschung gegenüber der saudischen Haltung im Zweiten Golfkrieg, die in der Ablehnung der saudisch dominierten OIC Ausdruck findet. Oberstes Ziel der PAIC war es, die Zusammenarbeit islamistischer Organisationen zu fördern und zu koordinieren.⁴¹⁰ Zu den Mitgliedern der PAIC zählte neben Bin Laden auch az-Zindānī.⁴¹¹ Im Zuge von mehreren Treffen im Laufe der 1990er Jahre in Khartum wurden internationale terroristische Anschläge geplant. Auch bei diesen Veranstaltungen sollen unter anderem Bin Laden und az-Zindānī anwesend und beteiligt gewesen sein. Zu den geplanten Aktionen zählt laut Yossed Bodansky ein misslungener Anschlag im Jahr 1995 auf den damaligen ägyptischen Präsidenten Muhammad Husni Mubarak (Muḥammad Ḥusnī Mubārak, 1928-2020; reg. 1981-2011).⁴¹² Zindānīs Beteiligung an Aktivitäten der PAIC äußerte sich laut Bodansky neben etwaiger Planung in der Tatsache, dass er die politische Botschaft der Attentäter nach den Bombenanschlägen auf das *Aden Hotel* und *Golden Moor Hotel Aden* am 29. Dezember 1992, bei dem drei US-Soldaten getötet und weitere fünf verletzt wurden, in einer Rede formulierte. Als Grund für den Anschlag nannte az-Zindānī die Stationierung von US-Truppen in Aden, das als Transferstation für US-Soldaten auf dem Weg nach Somalia diene.⁴¹³

Zindānīs weitreichende Kontakte in die internationale salafistisch-islamistische Szene sind folglich kaum zu leugnen. Er unterstellte sich aller-

409 In einer Fußnote merken Millard Burr und Robert Collins an, dass *The Economist* vom 11. Dezember 1993 behauptet hätte, dass die PAIC ‚with Yemeni help‘ gegründet wurde. S. J. Millard Burr und Robert O. Collins, *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 90 (Leiden u. Boston: Brill, 2003), 57, Fn. 3. Ein konkreter Verweis auf az-Zindānī bleibt Spekulation, ist jedoch nicht auszuschließen.

410 Vgl. ebd., 57–58.

411 Bin Laden war einer Einladung at-Turābīs gefolgt und hielt sich zwischen 1991-1996 im Sudan auf. Zu seinem Aufenthalt und Investments im Sudan vgl. ebd., 63–73, und Yossef Bodansky, *Bin Laden: The Man who Declared War on America* (Rocklin: Forum, 1999), 108.

412 Vgl. Bodansky, *Bin Laden*, 108–24.

413 Vgl. ebd., 72. Im Zuge der UN-Friedensmission UNOSOM (*United Nations Operation in Somalia I*) trafen im Dezember 1992 US-amerikanische Verbände in Somalia ein.

dings nie persönlich unter die Autorität einer größeren Organisation, wie beispielsweise dem al-Qaida Netzwerk.⁴¹⁴

3.3 *Der salafistische Muslimbruder: Religiöse Ideologie und politische Realität*

Sobald az-Zindānī erwähnt wird, werden seinem Namen wahlweise die Attribute „islamistisch“, „salafistisch“, „radikal salafistisch“, „wahhabitisch“, oder „extremistisch“ hinzugefügt.⁴¹⁵ Eine Definition des jeweiligen Begriffs bleibt in der Regel aus. Nach der Darstellung und Einordnung von az-Zindānīs gesellschaftspolitischem Wirken unternehme ich daher nachfolgend den Versuch, sowohl seine religiös-ideologische Weltanschauung, wie auch seine damit verbundene politische Einstellung zusammenfassend zu charakterisieren und ihn innerhalb der Kategorien islamischer Gelehrsamkeit zu klassifizieren. Gemäß der im einleitenden Teil vorgestellten Definition des salafitischen Islams erfüllt az-Zindānī die Kriterien eines Salafisten der wahhabitischen Strömung. Weiterhin ist er gemäß den Klassifizierungen von Joas Wagemakers der Kategorie eines politischen Salafisten in parlamentarischer Arbeit zuzuordnen.⁴¹⁶ Die Unterscheidung bezüglich der politischen Beteiligung ist ein wichtiger Ausgangspunkt, um az-Zindānī in das salafistische Spektrum einordnen zu können. Weiterführend ist ein multidimensionaler Blick hilfreich, um zu verstehen, welche unterschiedlichen Elemente die Ideologie az-Zindānīs geprägt haben.

Seine politische Arbeit klassifiziert az-Zindānī gleichsam als Islamisten, im Sinne eines politischen Akteurs, der seine eigene Interpretation des Islams als politisches Programm verkündet und die Positionen Anders-

414 Vgl. Schulze, *Geschichte der islamischen Welt*, 518.

415 Vgl. exemplarisch Schwedler, *Faith in Moderation*, 106–107, und Yadav, *Islamists and the State*, 30.

416 Insbesondere durch Wagemakers haben die von Wiktorowicz eingeführten Klassifizierungen der salafitischen Glaubenspraxis (*manḥağ*) gegenüber ihrem soziopolitischen Kontext nuancierte Modifizierungen erfahren: vgl. Joas Wagemakers, „Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism.“ In *Salafism after the Arab Awakening*, hrsg. v. Francesco Cavatorta und Fabio Merone (Oxford: Oxford University Press, 2017), 7–24. Vgl. auch die detailliertere Aufteilung von Joas Wagemakers, „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l-bara' (Loyalität und Lossagung).“ In Saïd; Fouad, *Salafismus*, 55–79.

denkender zumindest implizit mit Unglauben gleichsetzt.⁴¹⁷ Gleichwohl bleibt die von Islamisten angestrebte Einführung der Scharia zum Zweck institutioneller wie diskursiver Umgestaltung der Gesellschaft oftmals ein vages politisches Programm und ist daher einer allgemeinen Definition von „Islamisten“ wenig zuträglich.⁴¹⁸ Im Fall von az-Zindānī zeigen die Ankündigung und Durchsetzung der Forderung, die Scharia als einzige Quelle des Rechts in der Verfassung zu verankern, jedoch eben jenen diskursiven Einfluss. Durch die Verfassungsreform im Jahr 1993 gelang es az-Zindānī und seinen Unterstützer:innen, die Grenzen des Sagbaren deutlich zu verschieben, wie die daraus resultierenden Rechtsreformen, etwa der Apostasieparagraf, der Apostasie (*ridda*) mit einer *ḥadd*-Strafe belegt, zeigen.⁴¹⁹

Gleichzeitig werden insbesondere auf der regionalen Ebene andere Linien der Differenzierung gezogen. Laurent Bonnefoy⁴²⁰ unterscheidet in einem (idealtypischen) Spektrum der jemenitischen Islamisten unter anderem zwischen der Muslimbruderschaft, repräsentiert durch die *Iṣlāḥ* sowie Salafisten, die vornehmlich durch Muqbil b. Ḥādī al-Wādīī (1933-2001) verkörpert wurden. Innerhalb der *Iṣlāḥ* beschreibt Bonnefoy az-Zindānī als berühmten Vertreter des radikalen Flügels der Partei. Zindānī wird folglich vornehmlich mit der Muslimbruderschaft assoziiert, während al-Wādīī als „Begründer“ des salafitischen Islams im Jemen gilt.⁴²¹ Dennoch gilt az-Zindānī als derjenige unter den jemenitischen Muslimbrüdern, der al-Wādīī inhaltlich am nächsten steht. Darüber hinaus fungierte er ab den 1990er Jahren auch als Brücke zwischen dem reformistischen und

417 Vgl. Jan-Peter Hartung und Guido Steinberg, „Islamistische Gruppen und Bewegungen.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 681.

418 Vgl. Yadav, „Understanding“, 200, und Jan-Peter Hartung und Guido Steinberg, „Islamistische Gruppen und Bewegungen.“ In *Der Islam in der Gegenwart*, 681. Auch az-Zindānī fordert eine von der Scharia geprägte Gesellschaftsordnung. Vgl. Unbekannt, „ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, 1“, und Unbekannt, „ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, 2“.

419 Vgl. hierzu Yadav, „Understanding“, 208.

420 Vgl. Laurent Bonnefoy, „Varieties of Islamism in Yemen: The Logic of Integration under Pressure.“ *Middle East Review of International Affairs* 13, Nr. 1 (2009): 26–36.

421 Vgl. Laurent Bonnefoy, „How Transnational is Salafism in Yemen?“ In Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 323–4. Zu der Entstehung der salafistischen Gruppen um al-Wādīī als Gegenbewegung zu den jemenitischen Muslimbrüdern vgl. François Burgat und Muhammad Sbitli, „Les Salafis au Yémen ou... La modernisation malgré tout.“ *Chroniques Yéménites* 10 (2002), zuletzt geprüft am 03.06.2021, <https://journals.openedition.org/cy/137>.

politischen Flügel der jemenitischen Salafist:innen einerseits und den Anhängern salafistischer Tendenzen innerhalb der *Išlāḥ* andererseits.⁴²² Auch die Zuschreibungen von außen veranschaulichen az-Zindānīs Doppelrolle: Moderate Islamisten bezeichnen ihn als Salafisten und umgekehrt diskreditieren ihn Anhänger der jemenitischen salafistischen Gruppen, die politische Mitwirkung ablehnen, geringschätzig als Muslimbruder.⁴²³

Der essentielle Faktor für diese Unterscheidung ist die Einstellung zu politischer Partizipation. Im Gegensatz zu az-Zindānī lehnt al-Wādi'ī jegliche politische Mitwirkung und Parteipolitik strikt ab und kritisierte die Muslimbrüder und auch az-Zindānī selbst aus diesen Gründen scharf.⁴²⁴ Mit az-Zindānī und al-Wādi'ī personifizieren sich die Konfliktlinien zwischen der *Šaḥwa* und der (Neo-) *Ahl al-ḥadīṯ*, denen sich al-Wādi'ī zugehörig fühlt.⁴²⁵ Gemäß dieser innerjemenitischen Kategorisierung kann az-Zindānī keiner jemenitischen salafistischen Gruppe zugeordnet werden, da diese in der oben genannten Unterscheidung lediglich das apolitische Spektrum abdecken.⁴²⁶ Denn obwohl az-Zindānī Demokratie als säkulares Werkzeug des westlichen Imperialismus ablehnt, hat er zugunsten von politischer Einflussnahme an dem System partizipiert sowie politische Ämter innegehabt und kann folglich zu keiner salafistischen Strömung gezählt werden, die politische Mitwirkung oder sogar Parteien generell verurteilt.

Ideologische Einigkeit zeigen az-Zindānī und die Personen um al-Wādi'ī allerdings dadurch, dass sie gleichermaßen Verbindungen zu dem jemenitischen Gelehrten Muḥammad Ibn 'Alī aš-Šaukānī (1760-1832/34) ziehen. Beide Seiten berufen sich nicht nur auf aš-Šaukānī, um zu beweisen, dass der salafitische Islam kein saudischer Import, sondern genuin jemenitisch

422 Vgl. Burgat und Sbitli, „Les Salafis au Yémen“, Para. 23–38. Laut Burgat und Sbitli waren Salafisten und Muslimbrüder bis zum Erscheinen von al-Wādi'īs Manifest *al-Maḥrağ min al-fitna* von 1982 ideologisch kaum voneinander zu unterscheiden. Vgl. Burgat und Sbitli, „Les Salafis au Yémen“, Para. 31.

423 Vgl. Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 581, Fn. 61.

424 Vgl. Laurent Bonnefoy, „How Transnational is Salafism in Yemen?“ In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 323–4.

425 Für eine kurze Biografie über al-Wādi'ī vgl. Laurent Bonnefoy, „Muqbil Ibn Hadi Al-Wadi'i: Founder of Salafism in Yemen.“ In Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 431–2.

426 Auch Burgat und Sbitli haben angemerkt, dass der Salafismus im Jemen vornehmlich ein apolitisches Spektrum um al-Wādi'ī umfasst. Alle politischen Salafisten galten demnach als Muslimbrüder. Gleichzeitig ist ab den 1990er Jahren ein Wandel bemerkbar, als sich eine zunehmend politisierte Gruppe von al-Wādi'īs Schülern herausbildete. Vgl. Burgat und Sbitli, „Les Salafis au Yémen“, Para. 38–55.

sei.⁴²⁷ Weiterhin teilen sie die Ablehnung von *taqlīd* und die Befürwortung des *iğtihād*.⁴²⁸ Hinweise darauf, dass az-Zindānī sich je zu einer Rechtsschule zugehörig gefühlt hat, liegen nicht vor. Stattdessen lehnt er *taqlīd* entschieden ab und sagt von sich selbst, dass für ihn nur das Gesetz Gottes gelte. Außer Koran und Sunna fühle er sich nichts und niemandem verpflichtet.⁴²⁹ Auf az-Zindānīs salafitische Geisteshaltung lassen außerdem seine Werke mit Titeln wie *Kitāb at-tauhīd*⁴³⁰ und *al-Imān*⁴³¹ schließen, in denen er den religiösen Ritus und *‘aqīda* behandelt.⁴³²

Die Einordnung az-Zindānīs in die islamische Gelehrtenhierarchie ist komplex. Dies wird dadurch gesteigert, dass die verschiedenen Beschreibungen zu seiner Person einerseits auf seine Gelehrsamkeit abzielen, wie *šaiḥ*, *‘ālim* oder *‘ālim ad-dīn*. Andererseits wird er (nur) als Politiker (*siyāsī*) oder „Werber“ (*dā’iya*) bezeichnet.⁴³³ Unklar bleibt, wie aussagekräftig die

427 Vgl. Laurent Bonnefoy, „How Transnational is Salafism in Yemen?“ In *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, 322. Bonnefoy hat gezeigt, wie stark der Einfluss des kulturellen Austauschs über den indischen Ozean den jemenitischen Salafismus geprägt haben. Dieser drücke sich beispielsweise in der Verbindung zwischen aš-Šaukānī, seinen Schülern und den *Ahl al-Hadith* aus. Vgl. Bruckmayr und Hartung, „Introduction“, 142.

428 Vgl. Burgat und Sbitli, „Les Salafis au Yémen“, Para. 35.

429 Vgl. Unbekannt, „‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, 2“.

430 Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *Kitāb at-tauhīd* (Riad: Darussalam, o.J.), zuletzt geprüft am 08.01.2021, <https://www.noor-book.com/en/ebook-المجيد-الزنداني-التوحيد-عمد-التوحيد-pdf>. Vermutlich handelt es sich dabei um das Buch, das az-Zindānī Ende der 1960er Jahre während seiner Anstellung im jemenitischen Bildungsministerium geschrieben hat.

431 Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *al-Imān* (Beirut: Mu’assasa ar-risāla, 1989), zuletzt geprüft am 18.01.2022, <https://books-library.net/free-441539893-download>. Zur Bedeutung der Definition von *imān* im salafitischen Islam vgl. Lav, *Radical Islam*, 122–23, und Mohammad Gharaibeh, *Zur Attributenlehre der Wahhabiya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn ‘Uṭaimīns (1929 - 2001)*, Bonner Islamstudien 27 (Berlin: EB, 2012), 314–53.

432 Hierzu zählen außerdem ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *Naḥwa l-imān* (o.O., o.J.), zuletzt geprüft am 18.01.2022, <https://books-library.net/free-677542517-download>, und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *Ṭarīq al-imān* (Riad: Dār al-‘ālamīya, 1994), zuletzt geprüft am 17.01.2022, <https://ar.islamway.net/book/15035/طريق-اليمان>.

433 Vgl. Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und Unbekannt, „aš-Šaiḥ ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“. Der Begriff wird genutzt, um Prediger:innen zu bezeichnen, die von den staatlich ausgebildeten abgegrenzt werden sollen. Der Titel steht daher prinzipiell jeder Person offen, die für den Islam wirbt. Die Selbstbezeichnung als *dā’iya* kann auch eine Möglichkeit sein, sich vor der Kritik zu schützen, nicht die „richtige“ Ausbildung zu haben, um über den Islam zu sprechen. Vgl. Nelly van Doorn-Harder, „Teaching and Preaching.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur’ān*, 5:220–1.

Betitelungen jeweils sind. Am aufschlussreichsten erscheint der Titel des *šaiḥ*. Der in der jemenitischen Gesellschaft verbreitete Titel für Angehörige der Statusgruppe der *mašā'ih* wird für Großgrundbesitzer oder Stammesführer verwendet. Hierzu gehört Šaiḥ al-Aḥmar als Anführer der Stammeskonföderation der *Ḥāšid*. Da es keine Hinweise darauf gibt, dass az-Zindānī ein Großgrundbesitzer oder ein tribaler Anführer ist, kann ausgeschlossen werden, dass der Titel in diesem Sinne gemeint ist.⁴³⁴ Unter Umständen wird der Titel *šaiḥ* lediglich als Ehrentitel gebraucht. Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass die Betitelung als *šaiḥ* auf az-Zindānīs religiöse Autorität gemäß dem salafitischen Dogma abzielt. Hierzu passt der Hinweis von Dresch und Haykel, dass az-Zindānīs Anhänger:innen und Verbündete ihn als *šaiḥ* im Sinne eines religiösen Führers bezeichnen.⁴³⁵ An diese Tatsache knüpft die Frage an, ob az-Zindānī als religiöser Gelehrter (*ālim*, pl. *ulamā*) oder Rechtsgelehrter (*faqīh*, pl. *fuqahā*) klassifiziert werden kann.

Zindānī betreffend kann, wie bei der Frage, ob er als Muslimbruder oder als Salafist zu kategorisieren sei, auf zwei unterschiedlichen Ebenen argumentiert werden. Der einleitend vorgestellten allgemeinen Definition eines *ālim* folgend, erfüllt az-Zindānī das weithin entscheidende Kriterium einer religiösen Ausbildung nicht. Trotz des lückenhaften Bilds von az-Zindānīs Bildungsweg wurde deutlich, dass er weder einen Universitätsabschluss, noch eine offizielle religiöse Ausbildung abgeschlossen hat. Obwohl es Referenzen zu einzelnen Gelehrten gibt, hat az-Zindānī augenscheinlich auch keine strukturierte informelle Ausbildung erhalten. Wie viele andere, die als religiöse Prediger oder Gelehrte auftreten, besitzt az-Zindānī scheinbar keine *iğāza*, die Lizenz, einen bestimmten Text zu überliefern oder *iğtihād* auszuüben.⁴³⁶

Für az-Zindānīs Selbstverständnis als Gelehrter sprechen die wiederkehrenden Hinweise auf sein Selbststudium der Quellen, das er scheinbar gemäß dem salafitischen Dogma als vollwertige religiöse Ausbildung verstanden wissen will.⁴³⁷ Jedenfalls ließ az-Zindānī auch das zentrale Betätigungsfeld eines *ālim* nicht unberührt und veröffentlichte nicht nur gemeinsam

434 Vgl. Glosemeyer, *Politische Akteure in der Republik Jemen*, 22. Auf den Unterschied zwischen den Titeln von az-Zindānī und al-Aḥmar hat auch Michaelle Browsers hingewiesen. Vgl. Browsers, „Origins and Architects“, 575, Fn. 50.

435 Vgl. Dresch und Haykel, „Stereotypes and Political Styles“, 410.

436 Es gibt zumindest keinen Hinweis auf den gegenteiligen Fall. Vgl. auch Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 567.

437 Vgl. beispielsweise Unbekannt, „'Abd al-Mağīd az-Zindānī“; az-Zindānī und aṣ-Šāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Unbekannt, „as-Sira aḍ-ḍāfiya“.

mit ad-Dailamī Fatwas gegen die Unterstützer:innen des sozialistischen Südjemens, sondern auch eine Fatwa, die innerhalb der arabischen Welt einige Gemüter erhitzte und Gelehrte der Azhar-Universität verärgerte. Diese Fatwa zur „Freundschaftsehe“ (*zawāğ frīnd*)⁴³⁸ wurde von Gelehrten der Azhar als ungültig erklärt. Nicht nur wurde az-Zindānī *ig̃tihād* als fehlerhaft kritisiert, sondern ihm selbst die Berechtigung, einen *ig̃tihād* durchzuführen, abgesprochen.⁴³⁹

Innerhalb des Jemens gewinnen realpolitische Aspekte Bedeutung. Gemäß der Definition der jemenitischen *‘ulamā’* von Jens Heibach ist ein jemenitischer *‘ālim* derjenige, der entweder ein formales Mitglied in einem der beiden größten jemenitischen *‘ulamā’*-Verbände (*Hai’at ‘ulamā’ al-Yaman* und *Ĝam’iyat ‘ulamā’ al-Yaman*) oder in der *Mausū’at al-a’lām* gelistet ist. Demnach gilt az-Zindānī als jemenitischer Gelehrter, da er sogar in beiden jemenitischen *‘ulamā’*-Verbänden Mitglied ist.⁴⁴⁰ Bemerkenswerterweise gründete az-Zindānī selbst die *Ĝam’iyat ‘ulamā’ al-Yaman*. Somit konnte er seinem Status als *‘ālim* Nachdruck verleihen und diesen selbst legitimieren, ohne allzu stark auf die Meinung anderer bezüglich seiner Mitgliedschaft angewiesen zu sein. Mit seiner Forderung an die „gewöhnli-

438 Manchmal auch *zawāğ al-aṣḍiqā’*. Anscheinend hat az-Zindānī den Begriff des *zawāğ frīnd* geprägt. Es handelt sich dabei allerdings um keine anerkannte Bezeichnung für eine Form der islamischen Eheschließung. Gleichzeitig unterscheidet sich der *zawāğ frīnd* nicht von einer sogenannten ambulanten Ehe oder „Besuchsehe“ (*zawāğ al-misyār*). Zu letzterer vgl. Oussama Arabi, „The Itinerary of a Fatwā: Ambulant Marriage (al-Zawāj al-Misyār), or Grass Roots Law-Making in Saudi Arabia of the 1990s.“ In *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, hrsg. v. Oussama Arabi, Arab and Islamic Laws Series 21 (Den Haag: Kluwer Law International, 2001), 147–68.

439 Vgl. Unbekannt, „‘Abd al-Mağīd az-Zindānī“; Unbekannt, „az-Zindānī yuṭīru gaḍaba l-Azhari bi-sababi ‚zawāğ friend.“ Zuletzt geprüft am 09.01.2019, <http://al-muslim.net/node/85255>; Unbekannt, „aš-Šaiḥ az-Zindānī yuwaḍḍihu maqṣīdahu bi- ‚zawāğ friend.“ Islamweb, zuletzt geprüft am 10.01.2019, <http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=45934>, und ‘Abd ar-Razzāq Bahzād, „Zawāğ al-aṣḍiqā’: ḥaqīqatuhu wa-fikratuhu.“ Zuletzt geprüft am 22.02.2021, <https://diae.net/46811/>.

In der Fatwa spricht az-Zindānī sich dafür aus, dass Auszubildende und Studierende unter Wahrung bestimmter Voraussetzungen eine temporäre (sexuelle) Beziehung miteinander eingehen. Erforderlich seien hiernach lediglich die Absichtserklärung beider Parteien, eine symbolische Brautgabe sowie die Anwesenheit zwei männlicher Zeugen.

440 Vgl. Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 567. Zindānī ist nicht nur Mitglied der *Hai’at ‘ulamā’ al-Yaman*, sondern hat auch auf ihrer Gründungskonferenz am 15. Juli 2008 gesprochen. Vgl. ebd., 582.

chen“ Gläubigen, die religiöse sowie politische Autorität der 'ulamā' anzuerkennen, macht az-Zindānī deutlich, dass er selbige keinesfalls als Feindbild charakterisiert. Vielmehr misst er ihnen praktische politische Bedeutung zu, indem er die Position vertritt, nur eine von 'ulamā' bestätigte oder kontrollierte Regierung könne rechtmäßig sein.⁴⁴¹ Dieser Standpunkt ist insofern erwähnenswert, als sich gezeigt hat, dass islamistische Bewegungen nach erfolgreicher Implementierung der Scharia nicht zwingend darauf erpicht sind, die Autorität der 'ulamā' anzuerkennen, sondern stattdessen selbst als rechtmäßige Interpreten der Scharia auftreten.⁴⁴² Auch innerhalb der *Iṣlāḥ* ist die gesellschaftspolitische Position der 'ulamā' ein kontrovers diskutiertes Thema.⁴⁴³

Es ist ferner nicht außer Acht zu lassen, dass diese Mitgliedschaft eher von politischer als religiöser Bedeutung ist und sich az-Zindānī die Zugehörigkeit zu einer jemenitischen Statusgruppe, anstatt einer global anerkannten Gelehrtenelite, sichert. Mehr noch als eine allgemeine Ehrfurcht gegenüber einem interpretativen Monopol der 'ulamā', das ohnehin im Widerspruch zu az-Zindānīs Auffassung zum *taqlīd* steht, dürfte das Bedürfnis nach Selbstlegitimation im Vordergrund stehen. Auch für az-Zindānīs *iğāz 'ilmī*-Aktivitäten wird sein Status als 'ālim mindestens nützlich gewesen sein.

Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass az-Zindānī ein „salafistischer Muslimbruder“ ist, der sich neben seiner parteipolitischen Arbeit in der *Iṣlāḥ* als Mitglied der jemenitischen 'ulamā sieht. Die ideologische Mischung aus wahhabitischem Salafismus, der az-Zindānī maßgeblich geprägt hat, sowie des politischen Aktivismus der Muslimbruderschaft spiegeln die Facetten von az-Zindānīs Weltbild sehr treffend wider: Seine Auffassung von der wörtlichen Auslegung von Koran und Sunna, die Aufrufe zum *ğihād* in Afghanistan und seine Agitationen gegen den sozialistischen Südjemen machten ihn zu einem bekannten Prediger. Seine persönlichen Beziehungen zum Šaiḫ-Regime und seine eigenen politischen Tätigkeiten erlaubten az-Zindānī weitergehenden Einfluss auf die jemenitische Gesellschaft, vornehmlich im Bildungssektor. Das kontinuierlichste Interesse az-Zindānīs ist die islamische *da'wa*, für die er sich bereits während seiner Zeit in Ägypten Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre zu

441 Vgl. ebd., 570, und Dresch und Haykel, „Stereotypes and Political Styles“, 411–12.

442 Vgl. Peter R. Demant, *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World* (London u. Westport: Praeger, 2006), 224.

443 Vgl. Heibach, „Contesting the Monopoly of Interpretation“, 569.

engagieren begann und diese Arbeit stets fortführte. Besonderen Ausdruck fand dieses Engagement in az-Zindānīs Beschäftigung mit *iğāz ʿilmī* und der Ausarbeitung eines Modells der embryonalen Entwicklung, das die Übereinstimmung des religiösen Wissens mit modernem embryologischen Wissen beweisen soll.

4. Zindānīs Modell embryonaler Entwicklung: Q. 23:12-14 außerhalb der Rechtsfindungsgremien

Obgleich az-Zindānī angibt, sich bereits seit Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre mit *iğāz ʿilmī* beschäftigt zu haben, sind die Zeit seines Aufenthalts in Saudi-Arabien (1979-1991) und die darauffolgenden Jahre die entscheidende Phase für die Entwicklung seiner *iğāz ʿilmī*-Aktivitäten. Bis Mitte der 1990er Jahre veröffentlichte er seine wichtigsten Publikationen zu *iğāz ʿilmī*. Die von ihm behandelten Themen umfassen unter anderem die Fachbereiche Medizin, Geologie, Astronomie und Biologie. Zindānīs Augenmerk liegt dabei deutlich auf dem Gebiet der Embryologie, zu dem er die meisten und ausführlichsten Publikationen verfasst hat. Darin beschreibt und erläutert er seine Auffassungen zu den Entwicklungsschritten des Embryos und präsentiert eine strukturierte Übersicht über die zeitlichen Stadien sowie der äußeren Veränderungen des Ungeborenen, die az-Zindānī aus dem Koran ableitet und durch moderne Naturwissenschaft bestätigt sieht. Im Folgenden spreche ich daher von az-Zindānīs Modell der Embryonalentwicklung oder Modell der embryonalen Entwicklung.

Im vorliegenden Kapitel beschreibe und analysiere ich dieses Modell ausführlich, um dessen Erklärung, Etablierung und Verbreitung sich az-Zindānīs *iğāz ʿilmī*-Aktivitäten vornehmlich drehen. Am Beispiel dieses Modells erläutere ich, wie az-Zindānī bestrebt ist, den koranischen Text mit den Erkenntnissen der modernen Embryologie zu harmonisieren. Zindānīs Grundannahme ist die unbedingte Überlegenheit der Offenbarungstexte, das heißt des aus Koran und Sunna abgeleiteten Wissens, gegenüber der modernen Naturwissenschaft. Die Ausrichtung an Koran und Sunna als wichtigste Referenzen spiegelt az-Zindānīs salafitische Methodik wider. Die Offenbarungstexte Koran und Sunna stellen den wichtigsten Nachweis (*naql*) dar und stehen über rationalen Überlegungen (*ʿaql*).⁴⁴⁴ Dieses Verständnis wird in seinem Umgang mit der Geschichte der Embryologie deutlich, wie ich im nachfolgenden Abschnitt erörtere. Neben

444 Vgl. Muhammad Al-Atawneh, *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern State*, Studies in Islamic Law and Society 32 (Leiden u. Boston: Brill, 2010), 57–60, und Henri Lauzière, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Religion, Culture, and Public Life (New York: Columbia University Press, 2016), 8–9.

der Betonung des koranischen Wundercharakters argumentiert az-Zindānī zugunsten der 40-Tage-Position. Ich habe drei hermeneutische Strategien identifiziert, die az-Zindānī anwendet, um seine Interpretation von Q. 23:12-14 zu untermauern: a) die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*, b) die Umformulierung der Erklärung zur embryonalen Entwicklung des Rechtsgelehrten Ibn al-Qayyim sowie c), die Modifikation des koranischen Stadiums „eine andere Schöpfung“ (*ḥalq āḥar*) zu „Wachstum“ (*an-naṣʿa*).

In den Publikationen az-Zindānīs und denjenigen der CSMQS unter seiner Mitwirkung, wird Embryologie inhaltlich in unterschiedlicher Tiefe behandelt. Am ausführlichsten und anschaulichsten werden die einzelnen Stadien⁴⁴⁵ sowie das Gesamtkonzept in dem Sammelband *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah: Correlation With Modern Embryology*⁴⁴⁶ (fortan *Human Development*) und der kürzeren, jedoch sehr detaillierten Abhandlung *Aṭwār al-ḡanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ*⁴⁴⁷ (fortan *Aṭwār al-ḡanīn*) behandelt. Letztere bietet vor allem grundlegende Einsichten zu

445 Im Arabischen verwendet az-Zindānī den Begriff *ṭaur* (Pl. *aṭwār*) oder *marḥala* (Pl. *marāḥil*). In Q. 71:14 wird der Begriff *aṭwār* als Phasen verwendet: „Wo er euch doch erschuf in Phasen.“ Aus Hartmut Bobzin [Übersetzer], *Der Koran: Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, Neue orientalische Bibliothek (München: Beck, 2010). Im Englischen verwendet er „stage“ oder „phase“. Ich betitelt lediglich die von az-Zindānī definierte Reihung aus *nutfā*, *taḥlīq* und *naṣʿa* als „Stufen“, um dieser besonderen Einteilung mit teilweise mehrgliedrigen Unterteilungen Rechnung zu tragen. Die Begriffe „Stadien“, „Schritte“ und „Phasen“ verwende ich synonym.

446 In der Einleitung des Sammelbandes wird darauf hingewiesen, dass az-Zindānī weitgehend für den Aufbau des Buches verantwortlich war. Vgl. ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī et al., Hrsg., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology* (Alexandria (USA) u.a.: Islamic Academy for Scientific Research, 1994), 7.

447 az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. Der gemeinsam mit dem späteren Generalsekretär der CSMQS, Dr. ‘Abd al-Ġawād aṣ-Ṣāwī, veröffentlichte Artikel erschien auf der Website der *Imān*-Universität. Die Website besteht in dieser Form nicht mehr, weshalb der angegebene Link nicht mehr funktioniert. Ich besitze jedoch eine als PDF-Datei gespeicherte Version. Der von aṣ-Ṣāwī geschriebene Teil dieses Artikels ist mit nahezu identischem Wortlaut auch in der Zeitschrift der CSMQS erschienen, die zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Arbeit noch online abrufbar ist: ‘Abd al-Ġawād aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ.“ *Maḡallat al-ḥaiʿa al-‘ālamiya li-l-īḡāz al-ilmī fi l-qurʿān wa-s-sunna*, Nr. 8, zuletzt geprüft am 19.08.2021, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VI-II/542-Phases-of-the-fetus-and-breathed>.

az-Zindānīs Interpretation der Hadithe sowie die detailliertesten Äußerungen zur Beseelung des Embryos.⁴⁴⁸

Human Development ist das quantitativ umfassendste Werk az-Zindānīs. Die zehn Kapitel des Buches basieren auf Vorträgen, die bei verschiedenen Konferenzen der CSMQS zwischen September 1983 und September 1993 gehalten und im Laufe dieser Zeit erweitert und bearbeitet wurden.⁴⁴⁹ In den einzelnen Kapiteln werden neben einer Einführung in die Geschichte der Embryologie die verschiedenen Stadien embryonaler Entwicklung behandelt. Ein weiteres Kapitel ist den ersten 40 Tagen der Embryogenese gewidmet und markiert dadurch auf den ersten Blick den von az-Zindānī gesetzten Schwerpunkt. Darüber hinaus werden in den beiden letzten und insgesamt längsten Kapiteln „neue“ koranische Termini für die internationale wissenschaftliche Bezeichnung embryonaler und fetaler Entwicklungsschritte vorgeschlagen und argumentativ zu etablieren versucht.⁴⁵⁰ Zindānī wird gemeinsam mit seinem Assistenten Muṣṭafā Aḥmad⁴⁵¹ bei jedem Kapitel als einer der Autoren aufgeführt. Hinzu kommt jeweils ein „westlicher“ Wissenschaftler aus den Fachbereichen Anatomie, Entwicklungsbio-

448 Einige der hier zitierten oder paraphrasierten Textstellen stammen aus dem von aṣ-Ṣāwī geschriebenen zweiten Teil des Aufsatzes. Aufgrund seiner engen Zusammenarbeit sowie seiner Position innerhalb der CSMQS kann davon ausgegangen werden, dass die Meinungen von aṣ-Ṣāwī und az-Zindānī bezüglich Embryologie identisch sind. Überdies gibt aṣ-Ṣāwī an, dass die Lösung zur Harmonisierung der Hadithe von az-Zindānī ausgearbeitet wurde.

449 Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology*, hrsg. v. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al. (Alexandria (VA) u.a.: Islamic Academy for Scientific Research, 1994), 7.

450 Diesen Vorstoß untersuche ich eingehend im folgenden Kapitel in Abschnitt 5.3.3.

451 Aḥmad wird als Dozent für islamische Wissenschaften in Sanaa vorgestellt, der seit 1983 als Wissenschaftler im Bereich „correlation studies in the Qur’an, Sunnah, and modern science“ an der König-Abdulaziz-Universität in Saudi-Arabien geforscht habe. Weiterhin sei er der Repräsentant der CSMQS in den USA. S. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 8. Zwar wird keine enge Zusammenarbeit von az-Zindānī und Aḥmad erwähnt, aus den Angaben lässt sich jedoch schließen, dass beide zur gleichen Zeit an der König-Abdulaziz-Universität zu iğāz ‘ilmī gearbeitet haben. Diese Informationen decken sich mit den Recherchen des Journalisten Daniel Golden, der Aḥmad als az-Zindānīs Assistenten bezeichnet, der 1983 in die USA reiste, um im Namen der CSMQS Wissenschaftler für eine Kooperation zu gewinnen. Vgl. Daniel Golden, „Western Scholars Play Key Role in Touting ‘Science’ of the Quran.“ *Wall Street Journal*, 23.01.2002, <http://www.wsj.com/articles/SB1011738146332966760>.

logie, Zellbiologie oder Gynäkologie, dessen Name stets als erstes genannt wird.⁴⁵²

4.1 Zindānīs Geschichte der Embryologie als Beweis der koranischen Überlegenheit

Wesentlich für die Tatsache, dass az-Zindānī sein Modell überhaupt in der bestehenden Detailliertheit ausformulieren konnte, sind die Entwicklungen der Naturwissenschaften ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, auf die er sich fortlaufend bezieht. In den Forschungsfeldern, die die Fachgebiete Embryologie, Gynäkologie, Zellbiologie und Anatomie betreffen, sind viele weitreichende Erkenntnisse gewonnen und Techniken entwickelt worden. Diese umfassen beispielsweise verschiedene Methoden der Pränataldiagnostik wie der Sonographie, Entwicklung unterschiedlicher Kontrazeptiva wie Intrauterinpressaren („Spirale“) oder hormonellen Präparaten („Antibabypille“), Techniken assistierter Reproduktion, Klontechniken in der Reproduktionsmedizin, Verfahren der DNA-Analyse sowie Möglichkeiten in der Embryonenforschung. Auf dieses Wissen kann az-Zindānī zurückgreifen, wenn er embryonale Prozesse gemäß dem zeitgenössischen Forschungsstand beschreibt.⁴⁵³

Bemerkenswerterweise werden in den stets ähnlich lautenden Einführungen zur Geschichte der Embryologie in az-Zindānīs Büchern die genannten Erkenntnisse und Techniken kaum thematisiert. Zindānī nennt es „ethische Überlegungen“⁴⁵⁴, wenn er suggestiv in wenigen Absätzen vor den

452 Der Zusammenarbeit mit diesen Wissenschaftlern sowie der konkreten Rolle von Wissenschaftlichkeit widme ich mich in Kapitel 5.

453 Neben Keith Moores Standardwerk der Embryologie Keith Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 3. Aufl. (Philadelphia u.a.: Saunders, 1982), bezieht sich az-Zindānī auf verschiedene, vornehmlich englischsprachige medizinische Hand- und Lehrbücher. Hierzu zählen beispielsweise Joseph Needham, *A History of Embryology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959); Raymond Gasser, *Atlas of Human Embryology* (Maryland: Harper and Row, 1975); Ernest Page, Vilee Dorothy und Claude Alvin Vilee, *Human Reproduction: Essentials of Reproductive and Perinatal Medicine*, 3. Aufl. (Philadelphia: Saunders, 1981), und Thomas Sadler, *Langman's Medical Embryology*, 5. Aufl. (Baltimore: Williams and Wilkins, 1985).

454 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Some Aspects of the Historical Progress of Embryology through the Ages“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 28.

moralischen, rechtlichen und ethischen Gefahren von überschüssigen Embryonen oder theoretischen Möglichkeiten der Klontechnologie warnt. In einer Fußnote wird am Ende lediglich auf die Empfehlungen der IFA vom Januar 1985 zu In-Vitro-Fertilisation verwiesen.⁴⁵⁵ Eine Darstellung oder Diskussion verschiedener islamrechtlicher Meinungen findet nicht statt. Dabei sind es eben die technologischen Fortschritte und Möglichkeiten ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, die zu einer internationalen islamrechtlichen Auseinandersetzung mit den beschriebenen Technologien und erneuten Erörterung des menschlichen Lebensbeginns geführt haben. Dreh- und Angelpunkt dieser Debatten ist die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn, von deren Beantwortung konsequenterweise weiterführende Thematiken abhängen. Im Laufe dieses Kapitels wird jedoch deutlich, dass für az-Zindānī die Frage nach dem Zeitpunkt des Lebensbeginns von marginaler Bedeutung ist. Die beschriebenen Sachverhalte deuten darauf hin, dass az-Zindānī sich nicht innerhalb der Debatten der Rechtsfindungsgremien positionieren will und selbst keine Anknüpfungspunkte herstellt, die ihn als Teil dieser Debatten definieren würden. Dennoch muss az-Zindānīs *da'wa* mittels *iğāz 'ilmī* vor diesem Hintergrund gesehen werden, da sie erst aufgrund der modernen Technologien und internationalen Debatten für eine potentiell Publikum anschlussfähig wird. Zindānīs Fokus auf das Gebiet der Embryologie hängt möglicherweise mit den verschiedenen Aspekten zusammen, die das Themenfeld auf sich vereint und die ich im einleitenden Teil erörtert habe. Hier sei nochmals erwähnt, dass die Fachgebiete Gynäkologie, Geburtshilfe und Entwicklungsbiologie medizinische Themenfelder abdecken, in denen Religion und Religiosität eine mitunter große Rolle spielen. Dies betrifft ethische, moralische oder rechtliche Fragen.

Statt einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Themen wird die historische Entwicklung der Embryologie vom Alten Ägypten bis zum 19. Jahrhundert umrissen. Hierbei wird auf zwei historische (Fehl-) Annahmen der Naturwissenschaft fokussiert und im Zuge dieser Schilderungen werden die Leser:innen unterrichtet, dass diese Annahmen

455 Vgl. ebd., 28–30. Zindānī führt an, dass die IFA 1985 zu dem Schluss gekommen ist, dass In-Vitro-Fertilisation lediglich bei verheirateten Paaren erlaubt sei. Im weiteren Verlauf der umfangreichen Fußnote zitiert er mehrere Koranstellen, um zu begründen, dass die [heterosexuelle] Ehe im Islam die einzig zulässige Form von Partnerschaft sei, die die Zeugung von Kindern erlaubt. Darüber hinaus sei die Veränderung embryonaler Zellen untersagt.

vom Koran bereits korrekt dargestellt wurden, bevor sie empirisch bestätigt und zum biologischen Wissensstand wurden. Zuerst wird die Auffassung kritisiert, dass der Embryo sich aus Menstruationsblut entwickle, und dass das männliche Spermium zwar den Prozess der Zeugung stimuliere und das formgebende Element sei, indes keine Materie zur Zeugung eines Kindes beisteuere.⁴⁵⁶ Zindānī erklärt, dass die Theorie über die Rolle des Menstruationsblutes bei der Fortpflanzung von muslimischen Autoren hingegen auf Basis von Q. 75:37 („War er nicht ein Tropfen Samen [*nutfā*], der sich ergoss?“) seit jeher abgelehnt worden sei.⁴⁵⁷

Zweitens wird die Präformationslehre in den Blick genommen, die davon ausgeht, dass die Entwicklung des Ungeborenen lediglich die Vergrößerung eines bereits angelegten Organismus entweder im männlichen oder weiblichen

456 Diese Position der Ein-Samen-Theorie vertrat Aristoteles, der hier von az-Zindānī jedoch nicht genannt wird. Gemäß dem aristotelischen Verständnis haben Mann und Frau dualistische Funktionen bei der Zeugung: Der männliche Samen schafft die Form des Embryos, der sich dann aus dem Menstruationsblut der Frau entwickelt. Diese Sichtweise entwickelte Aristoteles in seiner fünfbändigen Schrift *De generatione animalium*, die auch in deutscher Übersetzung vorliegt: Aristoteles, *Über die Zeugung der Geschöpfe*, Die Lehrschriften 8,3 (Paderborn: Schöningh, 1959), übersetzt von Paul Gohlke. Für eine Diskussion der aristotelischen Auffassung der Geschlechterrollen bei der Zeugung vgl. Kurt Sier, „Weiblich und Männlich: Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon.“ In *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften: Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademienvorhabens Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum*, hrsg. v. Christian Brockmann, Wolfram Brunschön und Oliver Overwien, Beiträge zur Altertumskunde 255 (Berlin: De Gruyter, 2009), 191–212.

457 Vgl. ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 5; Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 17–20. Julia Bummel weist darauf hin, dass es zahlreiche Belege gibt, dass die Ein-Samen-Theorie unter Berücksichtigung von Q. 86:5-7 und Q. 76:7 als mit den religiösen Vorstellungen unvereinbar galt. Es waren die Autoren der Prophetenmedizin, die versuchten zu beweisen, dass sowohl ein männlicher als auch ein weiblicher Samen zur Zeugung eines Kindes notwendig sind. Vgl. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 76–77. Eich nennt Hinweise, dass trotz der Vorstellung eines männlichen und weiblichen Zeugungsbeitrags davon ausgegangen werden kann, dass die Idee eines weiblichen Samens frühestens im 8. Jahrhundert Teil des Überlieferungsprozesses war. Vgl. Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 171–80. Die Aussage az-Zindānīs, vormoderne muslimische Gelehrte hätten die menschliche Reproduktion stets korrekt dargelegt, ist demnach irreführend.

chen Samen sei.⁴⁵⁸ Diese Lehre sei laut az-Zindānī durch Q. 39:6 und Q. 49:13 bereits entkräftet. Hinsichtlich dieser Textstellen konstatiert er, dass der Koran das Verständnis einer schrittweisen Individualentwicklung (Epigenese) und der damit einhergehenden sich verändernden äußeren Form des Ungeborenen bereits adressiert habe: „[...] er erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. [...]“⁴⁵⁹ und „Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau [...]“⁴⁶⁰. Darüber hinaus weise Q. 49:13 darauf hin, dass Ei- und Samenzelle gleichwertig an der Fortpflanzung beteiligt seien.⁴⁶¹

Zindānī erweckt hier den Eindruck, dass die aristotelische Lehre die Funktion von Mann und Frau bei der Zeugung betreffend, die einzige diskutierte Samentheorie der Vormoderne gewesen sei, was jedoch keineswegs der Fall ist.⁴⁶² So bekräftigte Galen von Pergamon (gest. ca. 200) die hippokratische Sicht der Zweisamenlehre, da ihm aufgrund der zeitweisen (post-aristotelischen) Entdeckung der Ovarien sowie der Eileiter als Verbindung zwischen Ovarien und Uterus diese Organe bekannt waren.⁴⁶³ Zwar stützte sich die vormoderne islamische Medizin vornehmlich auf Hippokrates und Galen, in deren Lehren sie die Interpretation von Koran und Sunna bezüglich der Zeugung und embryonalen Entwicklung

458 Die in der Antike entwickelte Theorie der Präformation löste im 17. Jahrhundert die Theorie der Epigenese ab und blieb bis ins 19. Jahrhundert die dominante Entwicklungstheorie. Für einen einführenden Überblick über entwicklungsbiologische Theorien von der Antike bis in die Gegenwart vgl. Ilse Jahn, Hrsg., *Geschichte der Biologie: Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien*, 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage (Jena u.a.: Fischer, 1998) Erika Krauß.

459 Q. 39:6 aus Bobzin, *Der Koran*.

460 Q. 49:13 aus ebd.

461 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 24–5. In der hier verwendeten Koranübersetzung von Bobzin lautet die Stelle „wir erschufen euch als Mann und Frau“. Aus dem von Bobzin übersetzten „als“ (*min*) erschließt sich die von az-Zindānī präsentierte Interpretation einer gleichwertigen Beteiligung von Ei- und Samenzelle zunächst nicht. Die englische Übersetzung von az-Zindānī lautet: „we created you from a single (pair) of a male and a female“. Das verwendete „from“ für das arabische „*min*“ transportiert die Botschaft dagegen sehr deutlich.

462 Ursula Weisser dokumentiert die Texte von Aristoteles, Hippokrates und Galen, auf die die arabisch-islamische Medizin Bezug nimmt. Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 33–46.

463 Vgl. ebd., 93–94.

bestätigt sahen.⁴⁶⁴ Trotz der Kritik blieb die aristotelische Lehre auch im Mittleren Osten einflussreich, da sich die biologischen Diskussionen der Naturphilosophie vornehmlich auf 'Abū 'Alī Ibn Sīnā (lat. Avicenna, gest. 1037) *Kitāb al-ḥayawān* stützten, in dem er versuchte, die neuesten medizinischen Erkenntnisse in das aristotelische System zu integrieren.⁴⁶⁵ Für Ibn Sīnā gehörte die Entdeckung der Ovarien sowie der Eileiter bereits zum etablierten medizinischen Wissen und so ergänzte er die aristotelischen Lehren um diese Fakten.⁴⁶⁶ Aufgrund dessen übernahm er in diesem Fall die galenische Ansicht, dass Frauen ebenfalls Samen produzieren und es dieser statt des Menstruationsblutes sei, der die weibliche Beteiligung zur Reproduktion ist.

Aufgrund der Kombination aus den Textstellen in Koran und Sunna sowie des Wissens über die Existenz der Ovarien war es schwierig, eine weibliche Beteiligung an der Zeugung zu ignorieren, auch wenn Uneinigkeit über die genaue Rolle herrschte.⁴⁶⁷ Daher ist es nicht verwunderlich, dass die islamischen Gelehrten die aristotelische Ein-Samen-Theorie mehrheitlich ablehnten. Dennoch schreibt Ibn Sīnā dem weiblichen Samen genau die gleiche untergeordnete Rolle bezüglich der Formgebung des Ungeborenen zu wie Aristoteles.⁴⁶⁸ Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 1198) hingegen blieb

464 Einen fundierten Überblick über die in der vormodernen arabisch-islamischen Medizin relevanten Texte von Aristoteles, Hippokrates und Galen bietet ebd., 33–46. Nayhan Fancy argumentiert, dass Ibn Sīnā für nachfolgende muslimische Autoren bestimmend wurde. Zuvor wurde sich auch vermehrt auf andere Mediziner bezogen, die unterschiedliche, durchaus auch stark an Hippokrates angelehnte Positionen vertraten. Vgl. Nahyan Fancy, „Generation in Medieval Islamic Medicine.“ In *Reproduction*, 129–40. Musallam beschreibt Parallelen zwischen den im Koran genannten Stadien der embryonalen Entwicklung sowie den vier Stadien „Samen“, „Blut“, „Fleisch“ und „Organe“, die Galen in *De Semine* aufzählt. Am Ende des letzten Stadiums erfolgt die Beseelung. In den arabischen Übersetzungen der galenischen Schriften werden die entsprechenden koranischen Termini *nuffa*, *’alaqa* und *mudḡa* verwendet. Vgl. Musallam, *Sex and Society in Islam*, 49–55.

465 Vgl. hierzu exemplarisch Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*, Islamic Philosophy and Theology 4 (Leiden u.a.: Brill, 1988), 237–318, und Jon McGinnis, *Avicenna, Great Medieval Thinkers* (Oxford u.a.: Oxford University Press, 2010), 227–43.

466 Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 91–94; 116; 138, und McGinnis, *Avicenna*, 239–43.

467 Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 93–94 und 117–144.

468 Allgemein galt das Menstruationsblut als weiblicher Samen, dem im Gegensatz zum männlichen Samen eine passive Rolle und keine formgebenden Eigenschaften zugesprochen wurden. Vgl. zusammenfassend ebd., 124–26. Vgl. weiterhin Amos

sogar den aristotelischen Lehren treu und erkannte die Rolle der Ovarien für die Zeugung nicht an.⁴⁶⁹

Diese kurze Skizze der antiken Samenlehren sowie ihrer arabisch-islamischen Rezeption widerlegt az-Zindānīs Aussagen. Weder gab es einen innergriechischen Konsens über die Ein-Samen-Lehre, noch lehnten alle muslimischen Gelehrten übereinstimmend die aristotelischen Vorstellungen ab oder gingen gar von einer gleichwertigen Rolle der Frau bei der Zeugung aus. Zindānīs Aussage darüber, die Muslime hätten die entsprechenden Lehren „schon immer“ abgelehnt, ist demnach ahistorisch und simplifiziert.

Es ist möglich, dass sich az-Zindānīs Hinweis auf die „islamische Zurückweisung“ der einschlägigen Lehren auf den Rechtsgelehrten Ibn al-Qayyim bezieht, der in seinen Abhandlungen über die Prophetenmedizin offene Kritik an den aristotelischen Annahmen zur Zeugung und pränatalen Entwicklung formulierte. Darüber hinaus lehnte er auch die Vorstellung unterschiedlich gewichteter Funktionen der Geschlechter bei der Zeugung ab und argumentierte, dass männlicher und weiblicher Samen gleichwertige Rollen bei der Fortpflanzung erfüllten, wie dem Koran zu entnehmen sei. Ein korrektes Verständnis der embryonalen Entwicklung könne nur gewonnen werden, wenn die Offenbarung Teil der medizinischen Doktrin sei.⁴⁷⁰ Wie ich im Folgenden dokumentiere, gibt es weitere Hinweise darauf, dass az-Zindānī sich auf Ibn al-Qayyim bezieht, auch wenn er ihn nicht als direkte Referenz anführt. In den Literaturverzeichnissen mehrerer Arbeiten von az-Zindānī wird Ibn al-Qayyim bibliographiert.⁴⁷¹ Ich gehe folglich davon aus, dass az-Zindānī mit dem Werk

Bertolacci, „The Doctrine of Material and Formal Causality in the «Ilāhiyyāt» of Avicenna’s «Kitāb al-Šifāʾ»:“ *Quaestio 2* (2002): 125–54.

469 Vgl. Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung*, 141. Weiterführend zu Ibn Rušd vgl. exemplarisch Cristina Cerami, *Génération et substance: Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Scientia Graeco-Arabica 18 (Boston u. Berlin: De Gruyter, 2015), und Carmela Baffioni, „Further Notes on Averroes’ Embryology and the Question of the ‚Female Sperm.‘“ In *Averroes and the Aristotelian Heritage*, hrsg. v. Carmela Baffioni (Neapel: Guida, 2004), 159–72.

470 Bummel zitiert Ibn Qayyim al-Ğauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuḥfat al-maudūd bi-ahkām al-maulūd* (Amman: Dār al-fikr, 1988), herausgegeben von ‘Abd al-Latif Āl Muḥammad Šāliḥ al-Fawā’ir, 225–26. Vgl. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 189–90, und ebenso Weisser, „Ibn Qayyim al-Ğauziya“, 230–38. Zindānī stellt an dieser Stelle keine explizite Verbindung zu Ibn al-Qayyim her.

471 So in Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology: With Islamic Additions*, 3. Aufl. (Jeddah: Dār al-qiblah,

Ibn al-Qayyim zumindest in Teilen vertraut ist. Für diese Vermutung spricht weiterhin, dass Ibn al-Qayyim, ebenso wie Ibn Taimīya (gest. 1328) wichtige historische Bezugspersonen in der salafitischen Glaubenspraxis und Rechtsfindung sind.⁴⁷² Darüber hinaus halte ich es für plausibel, dass az-Zindānī grundsätzlich Zugang zu den editierten Texten Ibn al-Qayyims hatte.⁴⁷³

Auch das grundsätzliche Verhältnis zwischen Offenbarungswissen und Naturwissenschaft betreffend finden sich erstaunliche Parallelen zwischen Ibn al-Qayyim und az-Zindānī. So blieb auch in Ibn al-Qayyims Harmonisierungsversuchen die Offenbarung stets das „oberste heuristische Prinzip“⁴⁷⁴. Gleichzeitig lassen sowohl Ibn al-Qayyim als auch az-Zindānī die eigene Interpretation der Hadithe von medizinischen Erkenntnissen beeinflussen.⁴⁷⁵ Dies wird am Beispiel der Interpretation embryonaler Entwicklung anhand des Ibn Mas‘ūd-Hadith im Folgenden sehr deutlich.

Ein weiterer entscheidender Punkt, den az-Zindānī in seinem Verständnis des (all)wissenden Korans unbeachtet lässt, ist die Tatsache, dass sowohl bei den antiken-griechischen wie auch den arabisch-islamischen Gelehrten stets von einem weiblichen Samen, äquivalent zum männlichen, die Rede ist. Zindānī definiert *nutfa* zunächst als „drop or a small amount of fluid“ und die männliche und weibliche *nutfa* als „male and female discharges“⁴⁷⁶. Erst in der weiteren Entwicklung der *nutfa* zur *nutfa amšāğ* stellt er die Verbindung zur Eizelle her, wenn er schreibt, dass die *nutfa* „the form of a drop (zygote) during fertilization“⁴⁷⁷ annimmt. Die Interpretation der weiblichen *nutfa* als Eizelle sowie der *nutfa amšāğ* als befruchtete

1983), 458 s, dort gibt er Ibn al-Qayyims Werk *Šifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qaḍā’ wa-l-qadar wa-l-ḥikma wa-t-ta’līl* an. Ibn al-Qayyims *at-Tibyān* findet sich im Literaturverzeichnis von az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanī“.

472 Vgl. exemplarisch Lauzière, *The Making of Salafism*, 81–84; 186–187; 219–221.

473 So lagen die hier relevanten Werke von Ibn al-Qayyim als editierte Ausgaben seit Ende der 1950er Jahre vor: vgl. beispielsweise Ibn Qayyim al-Ġauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *aṭ-Ṭibb an-nabawī* (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiya, 1957), herausgegeben von ‘Abd al-Ġanī ‘Abd al-Ḥāliq u. ‘Ādil al-Azharī; Ibn Qayyim al-Ġauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuḥfat al-maudūd bi-ahkām al-maulūd* (Bombay [Mumbai]: Šaraf ad-Dīn al-Kūtūbī, 1961), herausgegeben von ‘Abd al-Ḥakīm Šaraf ad-Dīn, und Ibn Qayyim al-Ġauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *at-Tibyān*.

474 S. Weisser, „Ibn Qayyim al-Ġauziya“, 238.

475 Vgl. Perho, „Ibn Qayyim al-Ġawziyyah“, 209.

476 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Description of Human Development: The Nutfah Stage.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 35.

477 S. ebd., 50.

Eizelle ist eine gängige Interpretation in wissenschaftsbasierten Koraninterpretationen des *tafsīr 'ilmī* und des *iğāz 'ilmī*. Es ist zwar korrekt, dass die Eizelle die weibliche Keimzelle des Menschen und der weibliche „Beitrag“ zur Zeugung⁴⁷⁸ ist, sie wurde aber erst 1827 von Karl Ernst von Baer entdeckt. Zuvor wurde weiblicher Samen, ebenso wie männlicher, als das Produkt einer Mischung aus Körperflüssigkeiten angesehen, aus denen der Embryo geformt wird. Insofern kann in keiner Interpretation vor dem 19. Jahrhundert mit weiblichem Samen die Eizelle gemeint sein, da ihre Existenz unbekannt war.⁴⁷⁹

Die kurze Darstellung az-Zindānīs über die Entwicklung der Embryologie ist keine ausgewogene Einführung in die betreffende Wissenschaftsgeschichte, sondern vielmehr eine überhöhte Betonung der koranischen Überlegenheit, ohne die Genese der islamischen Medizin in ihren historischen Kontext einzuordnen. Die vermeintliche Unterlegenheit jeglichen nichtislamischen Wissens wird durch widerlegte Theorien und vermeintliche „Begriffsstutzigkeit“ unterstrichen. Diese Haltung transportieren auch häufig gebrauchte Formulierungen wie „it was not until this century that a more accurate understanding and description of embryological development could be obtained [...]“⁴⁸⁰ oder „not to mention that there was a lack of understanding in the Middle Ages [...] of the real role of both the male and female in human development“⁴⁸¹.

Um seine Sichtweisen zu belegen, setzt az-Zindānī auf Reduktion und ahistorische Verknappung. In seiner Darstellung der Geschichte der Embryologie negiert er implizit, dass die arabisch-islamischen Autoren der Vormoderne sich aktiv mit medizinischen wie naturphilosophischen Erklärungsansätzen auseinandersetzten und diese teilweise übernahmen. Weiterhin hinterlässt az-Zindānī bei seiner Leser:innenschaft den Eindruck einer strikten Dichotomie: Auf der einen Seite stehen der Koran und die Sun-

478 Auch Trans* Männer und nicht-binäre Menschen können einen Uterus und Ovarien haben. Ich schreibe an dieser Stelle lediglich von cis-Frauen und -Männern, da es bezüglich der angesprochenen Themen diese beiden Geschlechter sind, über die in der zitierten Literatur diskutiert wird.

479 Vgl. Frederick B. Churchill, „The Rise of Classical Descriptive Embryology.“ In *A Conceptual History of Modern Embryology*, hrsg. v. Scott F. Gilbert (Baltimore u. London: The Johns Hopkins University Press, 1991), 5–7.

480 S. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 30.

481 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 33.

na, deren Inhalte wörtlich zu verstehen und universell gültig und deren Interpretationen von jeglichen irdischen Entwicklungen unabhängig seien. Auf der anderen Seite präsentiert er die Vorstellungen und Theorien der Gelehrten seit der Antike, die stattdessen revidiert, widerlegt und korrigiert wurden.

4.2 Überblick über az-Zindānīs Modell und seine Anordnung der Stadien embryonaler Entwicklung

Um ein möglichst detailliertes Verständnis über az-Zindānīs Prämissen vermitteln zu können, stelle ich im vorliegenden Abschnitt die jeweiligen Definitionen und Anordnungen der Stadien vor und untersuche az-Zindānīs Argumente für die jeweilige Reihung. Die nachstehende Tabelle dient einem besseren Überblick über die von az-Zindānī angegebenen Zeitpunkte und -räume der jeweiligen Stufen und Stadien embryonaler Entwicklung.⁴⁸²

Sobald es um die konkreten Stadien embryonaler Entwicklung geht, betont az-Zindānī erneut den Stellenwert des Korans entsprechend seiner im vorherigen Abschnitt erläuterten Grundannahmen als „first available reference that mentions distinct stages of its outward appearance and the main processes and events of each stage“⁴⁸³. Trotz der proklamierten koranischen Eindeutigkeit dieser Stadien wirken az-Zindānīs Erläuterungen zunächst unübersichtlich. So präsentiert er insgesamt drei unterschiedliche Anordnungen aus einer je neu zusammengesetzten Aufzählung der embryonalen Stadien:

1. *nutfa*, *tahlīq* und *naša*
2. *nutfa*, *'alaqa*, *muḍḡa*, *'izām*, *lahm* und *naša*
3. *nutfa*, *'alaqa* und *muḍḡa*

Erst bei näherer Auseinandersetzung mit az-Zindānīs Ausführungen erschließt sich, dass er auf den Begründungen für die beiden erstgenannten Anordnungen sein Hauptargument bezüglich der dritten Aufzählung stützt:

482 Die Angaben sind der Übersicht aus Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur'anic Terms.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 175, entnommen.

483 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 33.

Laut az-Zindānī werden im Koran die Stadien embryonaler Entwicklung *nutfa*, *‘alaqa* und *muḍġa* beschrieben und die Hadithe sowie die moderne Embryologie beweisen, dass diese drei Stadien in einem Zeitraum von 40 Tagen ablaufen. Was die Zeiträume und die Benennung der embryonalen und fetalen Entwicklungsschritte betrifft, kennzeichnen zwei Aspekte az-Zindānīs Modell: erstens die grammatikalische Begründung für die von ihm berechneten Zeiträume der Entwicklungsschritte, und zweitens die Neuformulierung der beiden Stadien *at-taḥlīq* und *an-naš’a*.

Bezeichnung der Stufe / des Stadiums	Zeitpunkt in Tagen der Schwangerschaft
<i>nutfa</i> -Stufe	0-14
<i>nutfa amšāġ</i> (Blastozyste)	1-5
<i>taḥlīq</i> -Stufe	15-56
<i>‘alaqa</i> -Stadium	15-25
<i>muḍġa</i> -Stadium	26-42
<i>‘izām</i> -Stadium	43-49
<i>laḥm</i> -Stadium	50-56
<i>tašwīr adamī</i>	40-49
<i>taswiya</i>	43-56
<i>naš’a</i> -Stufe	57-266

Der Vollständigkeit halber sei hier nochmals erwähnt, dass das erste der drei in Q. 23:12-14 erwähnten Stadien und ebenso die erste Stufe in az-Zindānīs Modell die *nutfa* ist. Gemäß az-Zindānīs Definition umfasst *nutfa* sowohl männlichen wie weiblichen „Samen“. Innerhalb der *nutfa*-Stufe findet die Befruchtung der Eizelle statt. Ein Substadium der *nutfa*-Stufe ist die *nutfa amšāġ*, die in Q. 76:2 erwähnt wird: „Siehe, wir erschufen den Menschen aus einem Tropfen, einem Gemisch [*min nutfa amšāġ*], um ihn zu prüfen, und schufen ihn hörend, sehend.“⁴⁸⁴ Für die *nutfa amšāġ* schließt sich az-Zindānī einer modernen Interpretation an, dass es sich hierbei um die befruchtete Eizelle handele, das heißt, die Vereinigung oder „Mischung“ der beiden Tropfen Eizelle und Spermium zu einem ge-

484 Aus Bobzin, *Der Koran*.

mischten Tropfen (*nutfa amšāğ*).⁴⁸⁵ Die Einnistung beginnt am fünften bis sechsten Tag nach der Befruchtung der Eizelle und dauert einige Tage an, während derer die *nutfa amšāğ* in einen *qarār makīn* eingesetzt wird: „und machten ihn zu einem Samentropfen an einem sicheren Platz [*fī qarār makīn*]“⁴⁸⁶. Bezüglich des *qarār makīn* folgt az-Zindānī ebenfalls einer gebräuchlichen Interpretation islamischer Gelehrter, dass es sich hierbei um den Uterus handele.⁴⁸⁷ Die *nutfa*-Stufe endet mit der abgeschlossenen Einnistung der Blastozyste in den Uterus. In diesem Entwicklungsstadium seien noch keine Bewegungen des Embryos zu verzeichnen.⁴⁸⁸ Die *nutfa*-Stufe endet am 14. Tag nach der Befruchtung und wird in az-Zindānīs Modell von der *tahliq*-Stufe abgelöst.⁴⁸⁹

Die *tahliq*-Stufe beginnt gemäß az-Zindānīs Ausführungen ab der dritten Woche der Schwangerschaft und endet am Ende der achten Woche. *Tahliq* übersetzt az-Zindānī mit „creating, formation“ oder „differentiation“⁴⁹⁰. Er bezieht sich damit auf das schnelle Zellwachstum des Embryos während dieses Zeitraums, das in der Ausformung einer erkennbaren menschlichen Gestalt am Ende des Stadiums resultiert. Das Erreichen der menschlichen Form ist das wichtigste Merkmal der *tahliq*-Stufe. Hinsichtlich der Bezeichnung „*tahliq*-Stufe“ ist az-Zindānīs Aussage, Q. 23:12-14 definiere die konkreten Stadien der embryonalen Entwicklung, im besten Fall ungenau. Den Hinweis, dass in Q. 23:12-14 an keiner Stelle das Wort *at-tahliq* vorkommt, sondern dies eine Formulierung az-Zindānīs ist, bleibt az-Zindānī schuldig.

485 Auch hier verweisen aṣ-Ṣāwī und az-Zindānī darauf, dass die Korankommentatoren diesen Fakt bereits kannten. Belege für diese Aussage liefern sie indes nicht. Wie oben erläutert war die Eizelle in wichtigen Korankommentaren wie von aṭ-Ṭabarī (838-923) oder al-Qurṭubī (1214-1272) unbekannt. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

486 Q. 23:13 aus Bobzin, *Der Koran*.

487 Vgl. bspw. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 41.

488 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

489 Für eine Übersicht mit angegebenen Zeiträumen vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 175.

490 S. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Description of Human Development: ‘Alaqah and Mudghah Stages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 67, und Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms for Classifying Human Development.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 148.

Tatsächlich leitet er *at-tahliq* von dem Verb *halaqnā* („wir schufen“) ab.⁴⁹¹ Insbesondere Leser:innen, die kein Arabisch können, bleibt nur, sich auf az-Zindānīs Erklärung zum Inhalt von Q. 23:14 zu verlassen.⁴⁹²

Auch Ibn al-Qayyim beschreibt einen Prozess namens *at-tahliq*, währenddessen der Embryo eine menschliche Gestalt annimmt. Laut Ibn al-Qayyim beginnt *at-tahliq* nach den ersten 40 Tagen der Schwangerschaft, gleichzeitig mit der Prädestination des Embryos. Abgeschlossen sei die Erschaffung hingegen erst mit der Beseelung, die die Ausformung des

491 Q. 23:14: „*tumma halaqnā n-nutfata ‘alaqatan fa-halaqnā l-‘alaqata mudğatan fa-halaqnā l-mudğata ‘izāman fa-kasaunā l-‘izāma laħman [...]*“ Des Weiteren weise laut az-Zindānī auch der Satz „*fa-inna halaqnākum*“ aus Q. 22:5 darauf hin, dass darauffolgend die *tahliq*-Phase beginne. Vgl. Muṣṭafā Aħmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 167–71, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ğanīn“.

Der Ausdruck *tahliq* hat keinen Eingang in das Wörterbuch *Lisān al-‘arab* gefunden, wo unter dem Eintrag *ħalq* auch Q. 23:14 genannt wird. Vgl. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘arab* 9 (Beirut: Dār Ṣādir, 2000), 85–92. Ebenso ist *tahliq* laut des Wörterbuchs *Hans Wehr* keine feststehende Nominalisierung. Als Partizip aus dem Verb *ħallaqa* im zweiten Stamm hieße es „Parfümierung“. Es ist folglich davon auszugehen, dass *at-tahliq* keine historische Präzedenz hat, sondern eine kreative Verwendung von Sprache und in diesem Zusammenhang eine Wortschöpfung az-Zindānīs ist. Vgl. die Einträge zu *ħ-l-q* in Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*, 5. Aufl. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 360–62.

Laut Online-Wörterbuch *al-Ma‘ānī* wird *at-tahliq* mit „(chemischer) Synthese“ übersetzt. Vgl. al-Ma‘ānī, „Online-Wörterbuch Arabisch.“ Zuletzt geprüft am 06.08.2021, <https://www.almaany.com/de/dict/ar-de/>.

492 In *Human Development* beginnen die Ausführungen zu den Stadien der embryonalen Entwicklung im zweiten Kapitel, das vom *nutfā*-Stadium handelt. Zindānī stellt zunächst klar, dass der Koran jedes Stadium benannt habe und zitiert hierzu Q. 23:12-14 auf Arabisch und Englisch. Welche Stadien der Koran in diesen Versen benennt, können Lesende lediglich daraus ableiten, dass in der englischen Übersetzung die betreffenden Worte *nutfā*, *‘alaqa*, *mudğā*, *‘izām* und *laħm* transkribiert sind und das englische Äquivalent in Klammern hinter den Begriffen eingefügt wurde. Anders verhält es sich mit dem sechsten Stadium *an-naṣā’a*, das hier jedoch noch nicht explizit ausgewiesen wird. Vgl. Muṣṭafā Aħmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 33–4. Dieselben Koranpassagen werden als Einführung in das vierte Kapitel zu den Stadien *‘alaqa* und *mudğā* angeführt, erneut mit der Aussage, dass der Koran die Entwicklungsstadien benennen würde. Vgl. Muṣṭafā Aħmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Alaqa and Mudğah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 67.

Embryos zu einem menschlichen Wesen abschlieÙe (*taswiya al-ḥalq*).⁴⁹³ Die Einhauchung der Seele findet gemäß Ibn al-Qayyim's Ausführungen nach 120 Tagen statt.⁴⁹⁴ Zindānī erwähnt die *taswiya* ebenfalls, allerdings lediglich als einen Prozess, der innerhalb der *tahliq*-Stufe abläuft und den er mit „straightening“⁴⁹⁵ übersetzt. Es ist davon auszugehen, dass er auf den Wandel des Embryos von der gekrümmten zur aufrechten Form verweist. Zwar beginnt diese Stufe laut az-Zindānī, ähnlich wie bei Ibn al-Qayyim, am 43. Tag der Schwangerschaft, endet jedoch bereits am 56. Tag. Dies ist exakt der Zeitraum, den die beiden Stadien *ʿizām* und *lahm* in az-Zindānī's Modell abdecken. Dennoch erläutert az-Zindānī den Prozess der *taswiya* in *Human Development* in dem Kapitel zur *naʿsa*-Stufe, die auf die *tahliq*-Stufe folgt.⁴⁹⁶

Zindānī erweckt auch hier den Eindruck, sich an Ibn al-Qayyim zu orientieren. Er teilt die Annahme Ibn al-Qayyim's, dass mit dem Ende der *tahliq*-Stufe und dem darin ablaufenden Prozess der *taswiya* der Embryo eine menschliche Gestalt annimmt, die angenommenen Zeiträume beider Autoren sind allerdings nicht identisch. Ibn al-Qayyim geht von einer Länge von 120 Tagen für die *taswiya* aus, deren Abschluss durch die Beseelung des Embryos markiert wird, bei az-Zindānī endet die *tahliq*-Stufe, deren Teil die *taswiya* ist, bereits am 56. Tag der Schwangerschaft. Es ist festzuhalten, dass az-Zindānī die Begriffe und groben Schemata Ibn al-Qayyim's zu übernehmen scheint, ohne ihn als direkte Quelle zu nennen und darüber hinaus die ursprünglich auf dem Ibn Masʿūd-Hadith basierende Berechnungsgrundlage verändert. Diese Methode von az-Zindānī ist ebenfalls bei Ibn al-Qayyim's Seelenpassage erkennbar, wie ich weiter unten zeige.

493 Vgl. Ibn Qayyim al-Ġauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuhfa*, 314–16. Ähnlich argumentieren laut Marion Holmes Katz hanafitische Gelehrte in Diskussionen um Schwangerschaftsabbrüche. Demgemäß beschreibt *at-taḥalluq* die Herausbildung menschlicher Merkmale, die mit dem Zeitpunkt der Beseelung nach 120 Tagen zusammenfallen. Vgl. Marion Holmes Katz, „The Problem of Abortion.“ In *Islamic Ethics of Life*, 32. Bummel übersetzt den Begriff *at-tahliq* mit „Erschaffung“. S. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 186.

494 Vgl. Ibn Qayyim al-Ġauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *Tuhfa*, 314.

495 S. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Maġīd az-Zindānī, „Description of Human Development: Nashʿah Stage - The Fetal Period.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 99. Zindānī zitiert Q. 82:7-8: „der dich erschaffen, feingebildet und ins Gleichgewicht gebracht, ja, dich in jene Form, wie er sie wollte, hat gebracht?“ und erklärt, dass *taswiya* das Gerundium des koranisch gebrauchten Verbs *sawwā* sei.

496 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Maġīd az-Zindānī, „Nashʿah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 99–100.

Mit Überschneidung zur *taswiya* findet ebenfalls während der *tahliq*-Stufe die *taṣwīr*-Phase statt. Zindānī nennt hierfür den Zeitraum vom 40. bis zum 49. Tag, das heißt vom Ende der *muḍġa*-Phase bis zum Ende des *ʿizām*-Stadiums. Der *taṣwīr adamī* („human appearance“⁴⁹⁷) markiert den eindeutigen Beginn der menschlichen Form des Ungeborenen. *Taṣwīr* leitet az-Zindānī von dem Verb *ṣawwarahā* aus dem Ḥuḍaifa-Hadith ab.⁴⁹⁸ Insgesamt bleiben die Darstellungen der auf den 42. Tag der Schwangerschaft folgenden Stadien *ʿizām* und *lahm* deutlich oberflächlicher als die vorangegangenen. Im Wesentlichen wird knapp dargestellt, dass die koranischen Stadien mit den tatsächlichen biologischen Prozessen übereinstimmen.⁴⁹⁹ So folgt auf das *muḍġa*-Stadium ab dem 43. Tag der Schwangerschaft das Wachsen der Knochen und darauffolgend werden die Knochen ab der achten Schwangerschaftswoche mit Fleisch bedeckt („*fa-kasaunā al-ʿizām laḥman*“). Dieses „Bedecken der Knochen mit Fleisch“ wird mit der Bildung des Muskelgewebes am Ende der siebten Schwangerschaftswoche assoziiert.⁵⁰⁰

Neben ihrer Stellung als eine von drei Hauptstufen kennzeichnet die *tahliq*-Stufe, dass vier wesentliche Stadien während dieser Stufe ablaufen: *ʿalaqa*, *muḍġa*, *ʿizām* und *lahm*. In Q. 23:14 werden diese Entwick-

497 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 175.

498 Dort heißt es: „*Idā marra bi-n-nuṭfati ṭanatāni wa-arba’ūna lailatan ba’āta llāh ilaiḥā malakan, fa-ṣawwarahā wa-ḥalaqa sam’ahā wa-ġildahā wa-laḥmahā wa-ʿizāmahā [...]*.“ Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „Human Development after the Forty-Second Day.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 130–1. Wie Eich erläutert hat, ist die von az-Zindānī zitierte Variante eine spezifische Variante dieses Hadiths. Vgl. Eich, „The Term nasama“, 35–43, und Eich, „The Topos of the Unborn“, 41–44. Der Terminus *ṣawwara* kommt auch im Koran vor (Q. 64:3; Q. 40:64; Q. 7:11–12 und Q. 3:6). Lediglich im letztgenannten Vers gibt es einen Bezug zur embryonalen Entwicklung: „Er ist’s, der euch im Mutterleibe formt [*yuṣawwirukum*], wie er will. Kein Gott ist außer ihm, dem Mächtigen, dem Weisen.“ Aus Bobzin, *Der Koran*.

499 Die geringere Bedeutung des *ʿizām*- und *lahm*-Stadiums wird auch an dem deutlich geringeren Umfang deutlich, in dem ausschließlich diese Stadien behandelt werden. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „Description of Human Development: ‘Izam and Lahm Stages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*.

500 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“, und Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „The Scientific Significance of the Qur’anic Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 171–3.

lungsschritte durch die Konjunktion *fa-* voneinander abgegrenzt. Laut az-Zindānī zeigt *fa-*, im Gegensatz zu *tumma*, eine schnelle und fließende Abfolge an, weshalb *‘alaqa*, *mudḡa*, *‘izām* und *lahm* lediglich als Substadien oder Phasen definiert werden.⁵⁰¹ Diese Einteilung ermöglicht es az-Zindānī, die formgebenden Stadien unter einer Stufe zu gruppieren, ohne sich an den Zeiträumen von 40 oder 120 Tagen orientieren zu müssen. Dadurch kann er den Zeitraum von 40 Tagen argumentativ für die drei Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* reservieren, wodurch er eine größere Kohärenz zwischen dem Offenbarungstext und moderner Medizin erreicht.

Die dritte von az-Zindānī definierte Hauptstufe ist *an-naš’a*, die in der neunten Schwangerschaftswoche (das heißt am 57. Tag) beginnt und bis zum Ende der Schwangerschaft andauert. Folglich umfasst die *naš’a*-Stufe die gesamte Fetalperiode. Nachdem die menschliche Gestalt des Embryos ebenso wie die Entwicklung der Organanlagen bereits zum Ende der *tahliq*-Stufe sichtbar beziehungsweise abgeschlossen wurde, ist die *naš’a*-Stufe durch das Wachstum des Fötus charakterisiert. Wachstum („growth“) ist auch az-Zindānīs prinzipielle Übersetzung von *an-naš’a*.⁵⁰² Gleichmaßen wie *at-tahliq* ist *an-naš’a* eine neue Formulierung von az-Zindānī für ein aus dem Korantext abgeleitetes vorgeburtliches Stadium. Im Gegensatz zur Einführung der *tahliq*-Stufe sind die Auswirkungen der *naš’a*-Stufe auf az-Zindānīs Gesamtbetrachtung der embryonalen Entwicklung wesentlich. Zugleich stellt diese Neuformulierung der Entwicklungsstufe sowie des gleichzeitig letzten Stadiums eine der drei Strategien dar, auf die az-Zindānī seine Interpretation von Q. 23:12-14 stützt.

Darüber hinaus ist die *naš’a*-Stufe ebenso wie die *nutfā*-Stufe gleichzeitig ein Stadium embryonaler Entwicklung und somit auch Bestandteil der zweiten von az-Zindānī präsentierten Anordnung der Entwicklungsschritte. Aus zwei der genannten drei Hauptstufen, nämlich *nutfā* und *naš’a* sowie den vier Substadien der *tahliq*-Stufe, *‘alaqa*, *mudḡa*, *‘izām* und *lahm*, ergibt

501 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 67–8. Wörtlich heißt es dort: „since the processes of embryonic development are rapid and sequential, the Qur’ān uses the conjunction *fa’*, which indicates a sequence of events but with no delay, to link the various phases of this stage“; s. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 68.

502 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash’ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 94–5.

sich folgende Aufzählung: *nutfā*, *‘alaqa*, *mudḡa*, *‘izām*, *lahm* und *naš’a*. Mit dieser Sechser-Reihung knüpft er an eine etablierte Auffassung von sechs koranischen Stadien embryonaler Entwicklung an. Auch mit der Aufzählung von *nutfā* bis *lahm* folgt er zunächst einer gängigen Beschreibung, die sich im zeitgenössischen Diskurs etabliert hat⁵⁰³ und schafft eine Referenz zu einer bekannten sowie akzeptierten Auslegung von Q. 23:12-14. Ebenso wie bei der Einführung der *taḥliq*-Stufe sieht az-Zindānī offenbar keinen Grund für weitreichende Erklärungen bezüglich seiner Änderung des letzten Stadiums in der genannten Aufzählung.

Im Laufe seiner Ausführungen beschreibt az-Zindānī jeden dieser sechs Entwicklungsschritte. Dabei gibt er den Zeitraum des Stadiums innerhalb der Schwangerschaft an und illustriert die jeweiligen biologischen Prozesse. Hierbei verweist er stets auf den koranischen Nachweis und demonstriert die Übereinstimmung mit modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Abschließend leitet az-Zindānī zu der dritten dargestellten Anordnung embryonaler Stadien hin - dem vertrauten Dreiklang aus *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa*. Anders als die beiden erstgenannten Aufzählungen setzt sich diese nicht durch die Verbindung durch eine Konjunktion zusammen, sondern generiert ihre Bedeutung aus den betreffenden Hadithen oder der Interpretation der Hadithe vor der Frage, ob diese drei Stadien innerhalb von 40 oder 120 Tagen ablaufen. Neben dem generellen Beweis, dass der Koran auf wundersame Weise die embryonale Entwicklung gemäß heutigen naturwissenschaftlichen Standards beschreibe, verfolgt az-Zindānī mit seinem Modell das zentrale Argument, dass die Hadithe sowie die moderne Embryologie beweisen, dass die drei im Koran genannten Stadien embryonaler Entwicklung *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* in einem Zeitraum von 40 Tagen stattfinden. Die durch die religiösen Texte generierte Wichtigkeit von *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* unterstreicht az-Zindānī dadurch, dass er der Spanne dieser drei Stadien den Titel *ḡam‘ al-ḥalq* gibt.⁵⁰⁴ Mit dieser Wortwahl hebt er hervor, dass gemäß seinem Verständnis innerhalb des Zeitraums dieser Stadien die „Sammlung“ oder das „Zusammenbringen“ der wichtigsten menschlichen Formen geschieht: Die Anlage aller Organe und Gliedmaßen

503 Zu diesem historischen Prozess vgl. Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 206–14.

504 Die Wurzel *ḡ-m-‘* hat aufgrund des Beginns des Ibn Mas‘ūd-Hadith (*aḥadukum yuḡma‘u ḥalquhu*) eine prominente Stellung.

innerhalb der ersten 40/42 Tage nach der Befruchtung.⁵⁰⁵ Diese Ansicht wird bereits in den Erläuterungen zu den einzelnen Stadien deutlich.

Weiterhin greift az-Zindānī seine Auffassung zum Thema in einem gesonderten Kapitel auf, dessen Titel *Embryogenesis and Human Development in the First Forty Days* sogleich az-Zindānīs Interpretation zu der 40-Tage-Position verdeutlicht. Wie schon in den vorangegangenen Kapiteln von *Human Development* stellt er zunächst fest, dass der Koran darauf hinweise, dass menschliche Entwicklung mehrere aufeinanderfolgende Stadien durchlaufe. Anders als in seinen Erörterungen zu den beiden vorherigen Reihungen bezieht er sich hingegen nicht auf Q. 23:12-14, sondern auf Q. 71:14 („Wo er euch doch erschuf in Phasen.“) sowie Q. 39:5 („[...] erschafft euch immer wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. [...]“⁵⁰⁶

Da der Koran keine Hinweise auf den zeitlichen Rahmen der embryonalen Entwicklung liefert, kommt es für die Festlegung auf 40 oder 120 Tage bezüglich des Ablaufs von *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* auf die Interpretation der Hadithe an. Seine Schlussfolgerung, dass sich dieser Ablauf über einen Zeitraum von 40 Tagen erstreckt, begründet az-Zindānī mithilfe von drei hermeneutischen Strategien, die ich im Folgenden analysiere.

4.2.1 Die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*

Das erste Mittel, mit dem az-Zindānī begründet, dass die embryonalen Entwicklungsstadien *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* innerhalb der ersten 40 Tage einer Schwangerschaft stattfinden, ist die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*. Neben einer grammatikali-

505 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. In Verbindung mit Referenz auf das Ungeborene ist *ḡam* kein neutraler Begriff. Im Gegensatz zu Q. 23:12-14, in der die drei Begriffe *nutfā*, *‘alaqa* und *mudḡa* hintereinanderfolgend genannt werden, hat Eich darauf hingewiesen, dass in der Mehrheit der Hadith-Sammlungen der Ibn Mas‘ūd-Hadith stattdessen mit der Struktur *ḡam-‘alaqa-mudḡa* überliefert wurde. *Nutfā* ist hingegen eine spätere Hinzufügung. Bezüglich dieses exegetischen Prozesses vgl. Eich, „Patterns“, 141–49, und zu der Ergänzung von *nutfā* in einigen Hadith-Varianten vgl. weiterhin Eich und Doroftei, *Adam und Embryo*, 245–51.

506 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Embryogenesis and Human Development in the First Forty Days.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 114. Deutsche Übersetzung aus Bobzin, *Der Koran*.

schen Begründung rechtfertigt az-Zindānī diese Präferenz mit der Übereinstimmung der betreffenden Hadithe mit den medizinischen Erkenntnissen des 20. Jahrhunderts.⁵⁰⁷

Die arabische Version des ersten und hier relevanten Teils des Hadiths aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim* lautet:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْشُئُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمَّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ
بِكِتَابِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَحَمَلِهِ، وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ.

Folgende Version des oben zitierten *matn* in englischer Übersetzung zitiert az-Zindānī:

In every one of you, all components of your creation are collected together in your mother’s womb by 40 days, and in that it is an ‘alaqah like that, then in that is is a muḍghah like that. Then God sends an angel ordered with four instructions. He is told to record his (the human being now developing) deeds, his provision (future benefits), whether he will be miserable or happy, and then the spirit is breathed into him (the soul is acquired).⁵⁰⁸

Laut az-Zindānī offenbart der Ibn Mas‘ūd-Hadith zwei Fakten: a) „The components of human creation are collected together in the first 40 days.“⁵⁰⁹ und b) „The first stages of development, i.e., nuṭfah, ‘alaqah, and muḍghah are formed and completed during this period (the first 40 days).“⁵¹⁰ Immer wieder betont er, dass die ersten 40 Tage der embryonalen Entwicklung in diesem Hadith beschrieben würden⁵¹¹, das heißt, dass der Embryo die Stadien *nuṭfa*, *‘alaqa* und *muḍḡa* in 40 Tagen durchläuft. Diese Schlussfolgerung beruht auf drei Argumenten: erstens, dem Ergebnis einer kurzen Hadithkritik, zweitens, einer grammatikalischen Zuordnung der

507 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 114.

508 S. ebd., 115. Es gibt keine Angaben dazu, von wem die Übersetzung stammt oder ob az-Zindānī der Übersetzer ist.

509 S. ebd.

510 S. ebd.

511 Vgl. auch ebd., 124–126; Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 118; az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“; Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 31, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b.

Ausdrücke *miṭla dālika* und *fī dālika* in dem Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*, und drittens, auf der Verknüpfung mit modernen naturwissenschaftlichen Fakten. Zindānī geht es hierbei nach eigener Aussage vornehmlich darum, die Kontroversen über das Verständnis der betreffenden Hadithe zu lösen.⁵¹² Gemeint ist hiermit die Variante aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Der entscheidende Unterschied zwischen der *Muslim*- und der *al-Buḥārī*-Variante ist der Zusatz *fī dālika* bei *Muslim*, der jeweils vor *‘alaqa* und *muḍġa* eingefügt ist: „inna aḥadakum yuġma‘u ḥalquhu fī baṭni ummihi arbaīna yauman tumma yakūnu fī dālika ‘alaqatan miṭla dālika tumma yakūnu fī dālika muḍġatan miṭla dālika.“⁵¹³ Dieser zusätzliche Ausdruck helfe, die Bedeutung des Hadith-Materials zu verstehen.⁵¹⁴ Ṣāwī und az-Zindānī betonen, dass es im Vergleich zu *al-Buḥārī* ein generelles Merkmal *Muslims* sei, die vollständigste Überlieferung zu präsentieren.⁵¹⁵ Es gebe also keinen Zweifel daran, dass *fī dālika* eine korrekte Hinzufügung sei, da diese aus dem als authentischsten geltenden *matn* stamme.⁵¹⁶

512 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 121–4, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“.

513 Stattdessen heißt es in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: „Inna aḥadakum yuġma‘u ḥalquhu fī baṭni ummihi arbaīna yauman nuṭfatan, tumma yakūnu ‘alaqatan miṭla dālika tumma yakūnu muḍġatan miṭla dālika.“

514 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 115, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“.

515 Zindānī erklärt weiterhin, dass sich dieses falsche Verständnis über die Entwicklungsstufen des Embryos durch eine von Abū ‘Awāna überlieferte Version des Hadiths vertieft habe. In dieser ist das Wort *nuṭfa* hinter der ersten Erwähnung der 40 Tage eingefügt und verstärkt somit die Auffassung, es handle sich um drei Stadien von je 40 Tagen. Mit Verweis auf den Hadith-Kommentar *Fath al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* von Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī betont az-Zindānī, dass diese Version keine authentische Überliefererkette habe und keine der authentischen Überlieferungen dieses Hadiths den Zusatz *nuṭfa* beinhalte. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 115, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“. Wie bereits oben erwähnt vgl. bezüglich der *nuṭfa* Eich, „Patterns“, 141–42. Im selben Artikel greift Eich auch die Hadithkritik von Ibn Ḥaġar diesbezüglich auf: vgl. ebd., 148–49.

516 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“. Zindānī und aṣ-Ṣāwī erläutern dieses Argument nicht. Es ist hingegen plausibel, dass sich az-Zindānī in der Tradition des jemenitischen Gelehrten Muḥammad b. Ismā‘īl aṣ-Ṣan‘ānī (1688-1768) sieht. Jonathan Brown attestiert aṣ-Ṣan‘ānīs Lehren aufgrund dessen Ablehnung von *taqlīd* deutliche salafistische Züge. Einer von aṣ-Ṣan‘ānīs Bewunderern war aṣ-Ṣaukānī.

Indem az-Zindānī dieser Interpretation zugunsten der 40-Tage-Variante den Vorzug gibt, grenzt er sich klar von der Mehrheitsmeinung der rechtsethischen Debatte ab. Meist verweist az-Zindānī in seinen Arbeiten kommentarlos auf den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante von *Muslim*, ohne die 120-Tage-Variante von *al-Buḥārī* zu erwähnen oder gar beide Varianten zu diskutieren.⁵¹⁷ Eine Ausnahme bilden hier, wie bereits erwähnt, *Human Development* sowie *Aṭwār al-ġanīn*, denen die Argumentation für die unbedingte Autorität der 40-Tage-Variante zu entnehmen ist. Bei dem Verweis auf die Ablehnung der 120-Tage-Variante bei *al-Buḥārī* bleibt auch hier unerwähnt, dass diese im internationalen arabischsprachigen Bioethikdiskurs der Rechtsfindungsgremien offiziell die Mehrheitsmeinung darstellt. Stattdessen schreibt az-Zindānī beispielsweise: „The above Hadith [*al-Buḥārī*-Variante], however, had been interpreted to mean that each of the stages took 40 days in sequence.”⁵¹⁸ Diese Rhetorik impliziert, dass es sich um eine vergangene, fehlerhafte Interpretation handle, die mittlerweile widerlegt sei und daher keiner besonderen Aufmerksamkeit bedürfe.

An anderer Stelle heißt es zumindest, dass die Meinung, die drei Stadien *nutfa*, *‘alaqa* und *muḍġa* würden in drei aufeinanderfolgenden Sequenzen von je 40 Tagen ablaufen, sowohl unter vormodernen als auch zeitgenössischen Gelehrten sehr populär sei. Šawī zeigt sich außerdem erzürnt darüber, dass einige Gelehrte sogar Fatwas veröffentlicht haben, die eine Abtreibung bis zu dem Zeitpunkt von 120 Tagen erlauben, da die Seele erst dann eingehaucht werde. Die Interpretation, dass in den Hadithen ein Zeitraum von dreimal 40 Tagen gemeint sei, sei sogar zu einem etablierten Rechtsgrundsatz (*ḥaqīqa šar‘īya musallama*)⁵¹⁹ geworden. Auch hier erwähnt er keinen Zusammenhang. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass

Laut Brown stellt sich aṣ-Šan‘ānī gegen eine Hierarchisierung des *Šaḥīḥ al-Buḥārī* über *Šaḥīḥ Muslim*. Stattdessen erwecke er den starken Eindruck *Šaḥīḥ Muslim* zu präferieren. Weiterhin sei die Präferenz für *Muslim* gemäß aṣ-Šan‘ānī eine unter prominenten Hadithgelehrten verbreitete Meinung. Vgl. Brown, *The Canonization of al-Buḥārī and Muslim*, 314–18.

517 Vgl. exemplarisch az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 18–24. In anderen Texten, wie beispielsweise *The Developing Human with Islamic Additions*, argumentiert az-Zindānī fast ausschließlich mit dem koranischen Text. Lediglich an einer Stelle erwähnt er den Ibn Mas‘ūd-Hadith und erklärt, dass dieser sowohl in *Šaḥīḥ Muslim* als auch in *Šaḥīḥ al-Buḥārī* vorkomme. In der Variante bei *al-Buḥārī* fehle das *fi dālika*. Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b.

518 S. ebd., 84a.

519 Šawī bestätigt durch diese Aussage implizit den Stellenwert der 120-Tage-Variante innerhalb des rechtsethischen Diskurses.

aş-Şawī auf die internationalen Gremien anspielt, deren Anspruch es ist, dass die von diesen herausgegebenen Empfehlungen einen (internationalen) islamrechtlichen Konsens darstellen. In dem aş-Şawī diese Meinung als medizinische Unkenntnis verunglimpft, die von denjenigen vertreten werde, die keine Kenntnisse der muslimischen Wissenschaft haben, um der Sunna des Propheten zu schaden, diskreditiert er die durch die Gremien repräsentierte Mehrheitsmeinung aufs Schärfste.⁵²⁰

Die Relevanz des *fī dālīka* (darin) beschränkt sich nicht auf die bloße Hinzufügung des Ausdrucks. Kontrovers diskutiert wird auch der grammatikalische Bezug von *fī dālīka* innerhalb des Satzes „Wenn einer von euch geschaffen wird, so wird er im Bauch seiner Mutter vierzig Tage lang geformt. Dann ist er darin [*fī dālīka*] ebenfalls eine *‘alaqa*, dann ist er darin [*fī dālīka*] ebenfalls eine *mudġa*.“ Die Sichtweise, dass sich *fī dālīka* auf den Bauch der Mutter (*baṭn ummihi*) beziehe und somit eine Abfolge von dreimal 40 Tagen impliziere, lehnt az-Zindānī ab. Vielmehr weist der Ausdruck darauf hin, dass die genannten Stadien innerhalb von 40 Tagen vollzogen würden. Die Position, dass sich *fī dālīka* auf die 40 Tage bezieht, vertrat in einer Diskussion zum menschlichen Lebensbeginn der IOMS 1985 auch der jordanische Rechtsgelehrte ‘Umar Sulaimān al-Aşqar.⁵²¹ Die Frage, ob al-Aşqar von az-Zindānīs *iġāz ‘ilmī*-Aktivitäten und seiner gleichlautenden Interpretation des Sachverhalts wusste, ist meines Wissens nach nicht nachvollziehbar. Ob umgekehrt az-Zindānī von der Interpretation al-Aşqars wusste, ist ebenso unklar, aber aufgrund al-Aşqars Äußerungen innerhalb der IOMS-Sitzung zumindest wahrscheinlicher. Zindānī recurriert in sei-

520 Vgl. az-Zindānī und aş-Şawī, „Aṭwār al-ġanīn“. Zu abweichenden Meinungen innerhalb der Gremien Diskussionen bezüglich der 120-Tage-Interpretation sowie der offiziellen Mehrheitsmeinung vgl. Ghaly, „The Beginning of Human Life“, 183–95.

521 Das Symposium trug den Titel „al-Ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-mafhūm al-islāmī“ und fand am 15. Januar 1985 in Kuwait statt. Vgl. hierzu den veröffentlichten Tagungsband, der die jeweiligen Redebeiträge enthält: al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Rahmān ‘Abd Allāh und et al., Hrsg., *al-Islām wa-l-muškilāt aṭ-ṭibbiya al-mu‘āšira: ṭāniyan: al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-mafhūm al-islāmī: ṭabat kāmīl li-‘ummāl nadwat ,al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-mafhūm al-islāmī*‘, Silsila maṭbū‘āt al-munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya 2 (Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, o.J. [1985?]) Aḥmad Raġā‘ī al-Ġundī.

Zu der abweichenden Meinung al-Aşqars vgl. Eich, *Islam und Bioethik*, 29–31 sowie Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 171–2.

nen Ausführungen zu seiner Interpretation des Hadiths indes weder auf die konkrete Diskussion der IOMS, noch auf al-Ašqar persönlich.⁵²²

In dem grammatikalischen Zusammenhang von *fī dālīka* steht auch die Einordnung der adverbialen Bestimmung *miṭla dālīka*, die auf *fī dālīka* folgt. Zindānī führt aus, dass sich *miṭla dālīka* auf drei Komponenten beziehen könne: die Zusammenführung der Schöpfung (*yuğma’u ḥalquhu*), den Bauch der Mutter (*baṭn ummihi*) oder auf die 40 Tage (*arba’ina yauman*). Da gemäß az-Zindānīs Argumentation bereits *fī dālīka* an die 40 Tage anknüpft, schließt sich dieser Bezug für *miṭla dālīka* folglich aus.⁵²³ Darüber hinaus lasse der Ḥuḍaifa-Hadith die Interpretation von einem Bezug auf die 40 Tage nicht zu. Auch auf den Bauch der Mutter könne sich *miṭla dālīka* nicht beziehen, da gemäß az-Zindānī eine Wiederholung dieses Wortes nicht mit der Eloquenz des Propheten Muḥammads zu vereinen wäre. Folglich müsse sich *miṭla dālīka* auf *yuğma’u ḥalquhu*, das „collecting together of the components of creation“⁵²⁴ beziehen. Zu diesem Schluss sei bereits der Gelehrte az-Zamlakānī (gest. 1253) gekommen.⁵²⁵ Diese Aussage ist indes nicht so eindeutig zu belegen, wie es az-Zindānī suggeriert. Zamlakānī geht es weniger um den Zeitrahmen von 40 Tagen in der die betreffenden Stadien stattfinden, sondern um die grammatikalische Zuordnung der Partikel *fī dālīka* und *miṭla dālīka*.⁵²⁶ Die Tatsache, dass az-Zamlakānī weniger über die embryonalen Entwicklungsstadien, sondern über arabische Grammatik spricht, scheint für az-Zindānī zweitrangig zu sein.

522 Im Kontext bioethischer Diskussionen konnte eine Tendenz zur Bevorzugung der Texte vormoderner Gelehrter im Vergleich zu zeitgenössischen Abhandlungen festgestellt werden. Vgl. hierzu Thomas Eich, „Islamische Bioethik: Determinanten und Elemente der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung.“ In *Religion in Bioethischen Diskursen: Interdisziplinäre, Internationale und Interreligiöse Perspektiven*, hrsg. v. Friedemann Voigt (Berlin u. New York: De Gruyter, 2010), 246–56, und Ghaly, „Biomedical Scientists as Co-Muftis“, 295.

523 Vgl. az-Zindānī und aš-Šāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

524 S. Muštafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 122–3.

525 Vgl. ebd., 121–4, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b.

526 Zindānī gibt bei der Erwähnung az-Zamlakānīs keine Quellenangabe an. Die, von az-Zindānī mit einigen Fehlern zitierte Stelle findet sich in az-Zamlakānī, Kamāl ad-Dīn ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Abd al-Karīm, *al-Burhān: al-kāšif ‘an iğāz al-qur’an* (Bagdad: al-Ānī, 1974), 275. In az-Zindānīs Bibliographien taucht hingegen der erwähnte Hadithkommentar *Fath al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* von Ibn Ḥaḡar auf, in dem az-Zamlakānī erwähnt wird. Möglicherweise hat az-Zindānī die Textstelle von dort zitiert. Vgl. az-Zindānī und aš-Šāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84a/b u. 458r.

Zindānīs Aussage zu dem historischen Text erscheint geneigten Leser:innen plausibel, da az-Zamlakānī Q. 23:12-14 kommentiert und das sprachliche Argument zu den Partikeln ebenfalls Teil von az-Zindānīs Argumentation ist. Zindānī gelingt es folglich, einen vormodernen Gelehrten zu referenzieren, der vermeintlich seine Sichtweise legitimiert und ihr damit Gewicht verleiht.

Obwohl er ausdrücklich auf az-Zamlakānī verweist, vertritt az-Zindānī bemerkenswerterweise hier erneut eine Einzelmeinung aus der genannten IOMS-Sitzung, diesmal diejenige des jordanischen Rechtsgelehrten Muḥammad ‘Utmān Shbair⁵²⁷. Dieser argumentierte ebenso, dass sich *miṭla dālīka* auf die Formung des Embryos, also auf *yuḡma’u ḥalquhu* beziehe, der Hadith folglich einen Zeitraum von einmalig 40 Tagen beschreibe, innerhalb dessen die drei embryonalen Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍḡa* ablaufen. Auch Shbair versuchte seiner Argumentation Nachdruck zu verleihen, in dem er darauf hinwies, dass die Erkenntnisse der modernen Medizin der traditionellen Auffassung von 120 Tagen widersprechen. Ähnlich wie der Vorstoß von al-Aṣqar wurden Shbairs Überlegungen innerhalb der bioethischen Diskussionen außerhalb Jordaniens nicht weiter rezipiert.⁵²⁸ Gleichmaßen wie es bei al-Aṣqar der Fall ist, kann hier keine Beurteilung darüber erfolgen, ob az-Zindānī und Shbair von der übereinstimmenden Argumentation des jeweils anderen wussten.

Neben der Referenz auf die Vormoderne untermauert az-Zindānī seinen Standpunkt zu den Hadithen immer wieder durch moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die wiederum zu einer Harmonisierung mit dem Ḥuḍaifa-Hadith führen. So weist der Koran in Q. 23:14 darauf hin, dass sich die Knochen des Embryos nach dem *muḍḡa*-Stadium zu bilden beginnen. Zindānī erfasst die Bedeutung des Ḥuḍaifa-Hadith demgemäß, dass der Knochenaufbau des Embryos 42 Tage nach Beginn des *nutfā*-Stadiums beginnt. Aufgrund dessen urteilt er, dass es dem Ḥuḍaifa-Hadith widerspreche, davon auszugehen, dass die Knochenbildung erst nach 120 Tagen beginnen würde. Darüber hinaus habe die moderne Embryologie gezeigt, dass die Knochenbildung sofort nach 42 Tagen, also nach der sechsten

527 Ich greife hier auf die selbstgewählte Schreibweise der Familie Shbair zurück, da der Familienname in verschiedenen arabischen Schreibweisen existiert. Ich danke an dieser Stelle Herrn Iyad Shraim für seine Hilfe bei der Namensuche.

528 Vgl. Thomas Eich, „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter.“ In *Kulturübergreifende Bioethik*, 171–2.

Schwangerschaftswoche und nicht erst nach der 17. Woche, beginne.⁵²⁹ Durch den Zusatz des „sofort“ unterstreicht az-Zindānī erneut die Bedeutung des Partikels *fā-*, der auf eine schnelle Abfolge hinweise.

Weiterhin halten az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī fest, dass die Korankommentare, die Q. 23:12-14 zugunsten der 120-Tage-Version interpretieren, im Widerspruch zu der koranischen Beschreibung der embryonalen Phasen stünden. So könne der Embryo am 20.; 30.; oder 39. Tag seiner Entwicklung keinesfalls mehr als ein Tropfen Wasser beschrieben werden, da sich seine Größe und Form deutlich von einem Wassertropfen unterschieden.⁵³⁰ Dies gelte analog für das *‘alaqa*-Stadium. Laut vieler Kommentare⁵³¹ sei die *‘alaqa* eine Ableitung des Verbes *‘alaqa*, im Sinne von „(an)hängen“, als eine Verwachsung (*iltiṣāq*) und Verbindung (*ta‘alluq*) mit einer Sache. *‘Alaqa* beschreibe also sehr gut die Einnistung des Embryos in die Gebärmutter während der zweiten Woche nach der Befruchtung, anstatt die Form des Embryos zwischen dem 40. und 80. Tag.⁵³²

4.2.2 Die Umformulierung von Ibn al-Qayyim's Seelenpassage

Neben der Zurückweisung antiker Samenlehren und der Erwähnung der *taḥlīq*-Stufe ist az-Zindānīs Unterscheidung von einem willenlosen und willenhaften Embryo ein starkes Indiz dafür, dass er sich auf Ibn al-Qayyim bezieht. Ich halte es für wahrscheinlich, dass er zugunsten seiner Argumentation auf die Seelenpassage von Ibn al-Qayyim zurückgreift, diese jedoch in seinem Sinne umformuliert.

Wie bis hierher bereits deutlich geworden ist, spielt die äußere Form des Embryos in der Kategorisierung dessen Entwicklungsstandes bei az-Zindānī eine entscheidende Rolle. Dies zeigt sich auch an dem Umgang mit der aus Q. 22:5 abgeleiteten Ansicht, dass die *muḍḡa* teils geformt und teils ungeformt sei (*muḍḡa muḥallaqa wa-ġair muḥallaqa*). Diese „Teilformung“ bezieht az-Zindānī auf die menschliche Form des Embryos. Die ist gemäß seinem Modell erst nach der *taḥlīq*-Stufe, also nach *‘izām-*

529 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 121–4.

530 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“.

531 Die Autoren beziehen sich hier explizit auf aṣ-Ṣaukānī.

532 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“. Auf die lexikalische Bedeutung von *‘alaqa* und az-Zindānīs bildliche Interpretation des Begriffs gehe ich im folgenden Kapitel 5 ein.

und *lahm*-Stadium eindeutig.⁵³³ Bis dahin bleibe der Embryo teilgeformt. Gleichwohl betont az-Zindānī die Bedeutung des *mudḡa*-Stadiums durch die Relativierung, dass dennoch bis zu dem Zeitraum von 40-45 Tagen, das heißt bis zum Ende des *mudḡa*-Stadiums, wichtige Entwicklungsschritte des Embryos abgeschlossen wurden.⁵³⁴ Die Beschreibung als teilgeformter Embryo ist notwendig, da az-Zindānī das Leben des Embryos bis zur Beendigung des *mudḡa*-Stadiums, also bis er eine vollständige *mudḡa muḡallaqa* ist, wie pflanzliches Leben kategorisiert, das sich durch Willenlosigkeit auszeichne.⁵³⁵ Diese Unterscheidung erinnert stark an Ibn al-Qayyim's Seelenpassage, auch wenn az-Zindānī keine entsprechende Referenz an dieser Stelle angibt, sondern nur oberflächlich mit Belegfußnoten und Bibliographien arbeitet.

Davon ausgehend, dass az-Zindānī die Unterscheidung Ibn al-Qayyim's übernimmt, tut er dies, ohne auf den Ibn Mas'ūd-Hadith Bezug zu nehmen. Stattdessen ändert er die Grundlage der ursprünglichen Kalkulation und fügt die Kategorien von unwillentlichem und willentlichem Leben innerhalb des Zeitraums von 40 Tagen ein, in denen das *mudḡa*-Stadium abgeschlossen wird. Folglich ändert sich auch der Blick auf Ibn al-Qayyim's Feststellung, dass gemäß der Offenbarung der Embryo nach 80 Tagen fleischartig (das heißt zur *mudḡa*) werde und nicht bereits in den ersten 40 Tagen. Er formulierte dies als eine Kritik an der säkularen Medizin, in der seiner Meinung nach die Offenbarung vernachlässigt werde. Zindānī wandelt folglich auch diese Schlussfolgerung innerhalb seines eigenen Modells um. Für ihn stimmen die Offenbarung und die Medizin in dem Urteil, dass das *mudḡa*-Stadium innerhalb von 40 Tagen ablaufe, vollkommen überein.

Außerdem ändert az-Zindānī den Zusammenhang von Ibn al-Qayyim's Unterscheidung. Ersterem geht es weder um die vermeintliche Widersprüchlichkeit der Hadithe, noch um die Frage nach dem Beseelungszeitpunkt. Vielmehr scheint az-Zindānī Ibn al-Qayyim's Differenzierung zu

533 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 77, und Muṣṭafā Aḥmad, Joe Simpson und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „First Forty Days.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 121.

534 Vgl. ebd.

535 Der um die fünfte Schwangerschaftswoche einsetzende Herzschlag des Embryos könne laut az-Zindānī nicht als Lebensbeginn gewertet werden. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn.“ Der Herzschlag spielt auch an keiner anderen Stelle eine wichtige Rolle in az-Zindānī's Modell. Dieser Umstand deckt sich mit der Feststellung, dass es ihm primär um die äußere Form des Embryos geht, an deren Veränderung die Abläufe der Stadien ermittelt werden.

nutzen, um die Bedeutung von *mudġa muĥallaqa wa-ġair muĥallaqa* zu verdeutlichen. Dies ist für seine Argumentation entscheidend, da das Stadium der *mudġa muĥallaqa* am 40. oder spätestens 42. Tag beendet ist. Aufgrund der durch die Hadithe und Ibn al-Qayyim vorgegebenen Zeiträume von 40 und 120 Tagen muss az-Zindānī den Entwicklungsschritt der „Formung“ wenigstens an den Zeitraum von 40 Tagen anlehnen. Daher ergeben sich Ungereimtheiten: Einerseits könne die *mudġa muĥallaqa* nicht mit einer menschlichen Gestalt gleichgesetzt werden, andererseits ist sie aber auch nicht vollkommen „unmenschlich“. Andernfalls wäre az-Zindānīs Argumentation nicht nachvollziehbar, weshalb der Embryo nach 40 Tagen als willentliches menschliches Wesen gemäß Ibn al-Qayyims Schema anzusehen wäre. Bezüglich dieser menschlichen Form geht es az-Zindānī jedoch weder um die Frage nach einer vermeintlichen Menschwerdung des Embryos, noch um den Lebensbeginn an sich. Vielmehr erreicht er durch die neue Aufteilung der Stadien in dem angegebenen Zeitrahmen eine gute Vereinbarkeit zwischen den modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und den Passagen aus Koran und Sunna.

Auf den beschriebenen Umgang von az-Zindānī mit Ibn al-Qayyims Seelenpassage trifft exakt zu, was Krawietz über die salafistischen Bearbeiter dessen Arbeiten schreibt: Diese übernehmen oft nicht den Rahmen seines Großnarrativs, sondern brechen dessen Binnenstruktur auf, picken sich spezielle Inhalte heraus, die sie verändern und mit weiteren Materialien verknüpfen.⁵³⁶ Zindānī beurteile ich als Teil dieser in Kapitel 2 beschriebenen Dekontextualisierung, Ibn al-Qayyims Texte zu eigenen Zwecken zu nutzen und zu verändern. Ebenso wie al-Bār konstruiert az-Zindānī durch die Modifizierung der Seelenpassage eine Beziehung zwischen dem von Ibn al-Qayyim beschriebenen Problem und der modernen medizinischen Beschreibung embryonaler Entwicklung. Die Ibn al-Qayyim zugesprochene Autorität überträgt sich somit auf az-Zindānī und hilft, seine Interpretation zu legitimieren.⁵³⁷

536 Vgl. Birgit Krawietz, „Open Source Salafiyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, 96.

537 Zu der Autorität von Gelehrten durch ihre Positionierung innerhalb der islamischen Wissenstradition vgl. Muhammad Qasim Zaman, „Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the ‘Ulamā.“ In *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, hrsg. v. Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke, Social, Economic and Political Studies of the Middle East 100 (Bosten u. Leiden: Brill, 2006), 154–5. Zu meiner These von Ibn al-Qayyim als methodischen Vordenker von az-Zindānīs *iġāz ‘ilmī* vgl. Kapitel 5.

Auch wenn az-Zindānī es nicht explizit erwähnt, so erreicht er mittels seiner Umformulierung das gegenteilige Ziel von al-Bār, nämlich eine Verkürzung des möglichen Zeitraums, in dem ein Schwangerschaftsabbruch vorgenommen werden dürfte. Anhand von al-Bārs und az-Zindānīs Nutzung von Ibn al-Qayyims Seelenpassage zeigt sich daher sehr deutlich, dass die „bedarfsorientierte“ Interpretation mindestens zu Uneindeutigkeit und im schlimmsten Fall zu Beliebigkeit führen kann.

Zindānīs Vorgehen, neu- und umzuformulieren, beschränkt sich nicht auf Ibn al-Qayyims Seelenpassage. Ebenso präsentiert er mit der letzten Stufe seines Modells, *an-naša*, eine Neuformulierung des letzten aus Q. 23:14 abgeleiteten Stadiums embryonaler Entwicklung. Dies ist gleichzeitig die dritte Strategie, auf die er seine Interpretation stützt.

4.2.3 Die Modifikation des koranischen Stadiums *ḥalq āḥar* zu *an-naša*

Die sich an das *lahm*-Stadium anschließende sechste Phase *an-naša* markiert den Übergang von der Embryo- zur Fetogenese ab der neunten Schwangerschaftswoche. Die inhaltlichen Schilderungen az-Zindānīs über die fetalen Entwicklungen dieser Phase sind sekundär für die Bedeutung seines Modells. Wesentlich ist dagegen seine Bezeichnung für diese Stufe. Zindānī interpretiert den Korantext aus Q. 23:14 neu und definiert das letzte koranische Stadium, das für gewöhnlich als *ḥalq āḥar* betitelt wird, um. Er nominalisiert das koranische Verb *anša'nāhu* aus Q. 23:14 „*tumma anša'nāhu ḥalqan āḥar*“ und leitet daraus die *naša*-Stufe ab. Diese folge dem *lahm*-Stadium und beginne somit am 57. Tag der Schwangerschaft. *Naša* wird recht unspezifisch als Wachstum des Fötus definiert. Hierzu zählen die Ausprägung der individuellen Merkmale (*at-ta'dīl*) sowie individueller Proportionen (*at-tašwīr al-fardī*) durch das stete Wachsen der Knochen und Organe.⁵³⁸ Dementsprechend dauere die *naša*-Stufe bis zum Ende der Schwangerschaft an.

Zindānī nennt drei Bedeutungen des Wortes *naša*: „to initiate“, „grow and develop“ und „to rise and increase“⁵³⁹. Davon ausgehend hätten die Koranexegeten folgende Bedeutungen von Q. 23:14 abgeleitet: „[d]evelopment

538 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und 'Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash'ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 99–101.

539 S. ebd., 94.

of the fetus into a creature capable of speaking, hearing and seeing” sowie „[b]reathing the spirit into the fetus”⁵⁴⁰. Kritische Stimmen, die potentiell die Vereinbarkeit zwischen der Aussage, dass der Fötus so früh die Fähigkeiten zum Sprechen, Hören und Sehen erlangt, mit dem tatsächlichen Entwicklungsstatus des Fötus problematisieren könnten, nimmt az-Zindānī mit dem erneuten Verweis auf das Adverb *tumma* vorweg. *Tumma*, das den koranischen Satz „*tumma anša'nāhu ḥalqan āḥar*“ einleitet, verweise auf das graduelle Einsetzen der *naša*-Stufe: „The nash'ah or fetal stage can be considered as beginning in the 9th week, but is delayed in the expression of all of its above meanings until later.”⁵⁴¹ Zwar sei ein Wachstum des Fötus auch zu Beginn der neunten Schwangerschaftswoche zu beobachten, jedoch sei dieses relativ langsam. Das rapide Wachstum, das durch das Verb *anša'nāhu* angezeigt werde, starte erst ab der zwölften Schwangerschaftswoche. Ebenso verhalte es sich mit der Entwicklung des Organsystems, das zwar in Teilen ab der achten Woche beginne, aber erst nach der elften Woche richtig erkennbar werde. Seine volle Bedeutung entfalte die *naša*-Stufe ab der zwölften Woche.⁵⁴²

Als eine weitere Erklärung für sein Verständnis der *naša*-Stufe verweist az-Zindānī auf Q. 75:37-39⁵⁴³ und Q. 82:7-8⁵⁴⁴, in denen kein abschließendes Stadium der embryonalen Entwicklung erwähnt, sondern lediglich auf die Differenzierung zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht hingewiesen wird. Aus diesem Umstand schließt az-Zindānī, dass die Differenzierung zu weiblichen oder männlichen Genitalorganen und Keimdrüsen des Fötus im letzten koranischen Stadium stattfindet. Gemäß az-Zindānīs Modell ist dies das *naša*-Stadium. Da die Ausprägung der externen Geschlechtsorgane zwischen der elften und zwölften Schwangerschaftswoche stattfindet, legitimiert er mit dieser Zeitangabe seine Definition und Chronologie der embryonalen Stadien. Zindānīs Darstellung der Abläufe innerhalb der *naša*-Stufe ist unübersichtlich und etwas ungenau.⁵⁴⁵

540 S. ebd., 95.

541 S. ebd.

542 Vgl. ebd.

543 „War er nicht ein Tropfen Samen, der sich ergoss? Darauf ward er ein Klumpen, den er dann schuf und ebenmäßig formte und dann ein Paar daraus machte, Mann und Frau.“ Aus Bobzin, *Der Koran*.

544 „der dich erschaffen, feingebildet und ins Gleichgewicht gebracht, ja, dich in jene Form, wie er sie wollte, hat gebracht?“, aus ebd.

545 Ebenso fällt auf, dass die Angaben des Schwangerschaftszeitraums besonders in den Abschnitten zum *naša*-Stadium uneinheitlich in Tagen, Wochen oder Mona-

Gemäß seiner Interpretation von *an-naša* weicht az-Zindānī stark von der gängigen Übersetzung des Korans „dann ließen wir ihn als andere Schöpfung erstehen“ ab. Die Passage aus Q. 23:14 „*tumma anša'nāhu ḥalqan āḥar* [...]“ übersetzt er mit „Then We (*anša'nāhu*) cause him to grow and come into being and attain the definitive (human) form.“⁵⁴⁶ Diese Übersetzung zeigt nicht nur den Entwurf eines neuen Stadiums namens *an-naša*, sondern auch eine inhaltliche Interpretation von *ḥalq āḥar*, die sich auf die äußeren Veränderungen des Embryos bezieht und damit von anderen Modellen der embryonalen Entwicklung abweicht, in denen *ḥalq āḥar* das letzte von sechs Stadien darstellt und mit der Beseelung des Embryos verknüpft wird.⁵⁴⁷ Lediglich in einem in Zusammenarbeit mit dem kanadischen Mediziner Keith Moore (1925-2019) verfassten Artikel orientiert sich az-Zindānī an der verbreiteten Übersetzung von *ḥalq āḥar* als „another creature“. In dieser kürzeren Abhandlung über die koranischen Referenzen zur Embryologie heißt es: „This part of Sura 23:14 implies that the bones and muscles result in the formation of another creature.“⁵⁴⁸ Trotz dieser Anlehnung an die geläufige Interpretation des koranischen Ausdrucks bleiben Theorien zur Beseelung oder Menschwerdung des Ungeborenen unbeachtet. Stattdessen bleibt auch hier der Fokus auf die maßgeblichen Veränderungen der äußeren Form des Embryos bestehen. Die „formation of another creature“ setzt az-Zindānī mit dem Übergang vom Embryo zum Fötus in Beziehung:

This [der *ḥalq āḥar*] may refer to the human-like embryo that forms by the end of eighth week. At this stage it has distinctive human characteristics and possesses the primordia of all the internal and external organs and parts. After the eighth week, the human embryo is called a fetus. This may be the new creature to which the verse refers.⁵⁴⁹

ten angegeben werden. Das erzeugt Verwirrung und erschwert die unmittelbare Vergleichbarkeit und barrierefreie Überprüfung des Gesamtkonzepts.

546 S. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Nash'ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 94; vgl. auch Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 161.

547 Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel 2.

548 S. Keith Moore, „A Scientist's Interpretation.“ *The Journal of the Islamic Medical Association of North America* 18 (1986): 16.

549 S. ebd.

Aus az-Zindānīs Umgang mit dem Begriff des *ḥalq āḥar* wird weiterhin deutlich, dass er eindeutig nicht das Ziel verfolgt, den Beginn des menschlichen Lebens zu definieren. Statt der Gleichsetzung von *ḥalq āḥar* mit der Beseelung und einem daraus resultierenden Menschsein definiert er den Entwicklungsschritt *al-ḥalq*. Dieser ist Teil der *nutfa*-Stufe und wird aufgrund der stattgefundenen Befruchtung zwar als „real beginning of the human being“⁵⁵⁰ definiert, allerdings nicht im Sinne von menschlichem Leben als solches, sondern als Beginn des Prozesses der Menschwerdung. *Ḥalq* hat in az-Zindānīs Erläuterungen auch keinen weiteren Stellenwert.

Zindānīs Ausschluss der Beseelung des Ungeborenen aus der Kalkulation seines Modells der embryonalen Entwicklung ist ein weiterer bemerkenswerter Aspekt seiner Einführung des *naṣʿa*-Stadiums, mit dem er geschickt auf ein Vereinbarkeitsproblem reagiert. Die gängige Annahme, dass der Zeitraum von entweder 40 oder 120 Tagen in jedem Fall die sechs Stadien *nutfa* bis *ḥalq āḥar* umfasst, schließt weiterhin mit ein, dass die Beseelung des Embryos entweder am Ende des einen oder anderen Zeitraums stattfindet. Aus diesem Grund stehen andere Versuche, Offenbarung und Embryologie zu harmonisieren, vor dem Problem, dass sie entweder schwerlich mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft oder mit dem Ibn Masʿūd-Hadith vereinbar sind. Wenn alle sechs Stadien (*nutfa*, *ʿalaqa*, *muḍḡa*, *ʿizām*, *laḥm* und *ḥalq āḥar*) innerhalb von 40 Tagen stattfinden sollen, widerspricht diese Sichtweise den Erkenntnissen der modernen Embryologie. Werden andernfalls die sechs Stadien unter 120 Tagen subsumiert, ist dies schwer mit der Berechnungsgrundlage von 120 Tagen aus dem Ibn Masʿūd-Hadith zu vereinen, dessen Inhalt lediglich auf drei Phasen von je 40 Tagen schließen lässt. Zindānī löst dieses Problem, indem er zunächst die *ʿizām* und *laḥm*-Stadien aus dem Zeitraum von 40 Tagen isoliert, wodurch er grundsätzlich eine bessere Übereinstimmung zwischen den Beschreibungen der koranischen Stadien mit medizinischen Erkenntnissen gewinnt. Folglich könnte das Stadium *ḥalq āḥar* in az-Zindānīs Modell nicht sinnvollerweise nach 40 oder 120 Tagen einsetzen, da es dann zeitlich den *ʿizām* und *laḥm*-Stadien vorangestellt wäre. Aufgrund dessen ersetzt az-Zindānī erstens *ḥalq āḥar* durch *an-naṣʿa*, wodurch er die Verknüpfung zwischen diesem Stadium und der Beseelung auflöst, und zweitens schließt er den Beseelungszeitpunkt gänzlich aus seiner Kalkulation aus.

550 S. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ʿAbd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qurʿan and Sunnah*, 41.

Insgesamt ist es auffällig, dass er sich nur sehr verhalten zur Beseelung des Embryos äußert. Wenn az-Zindānī die Beseelung thematisiert, trifft er keine expliziten Aussagen zum Beseelungszeitpunkt. Als ein mögliches Zeichen für die stattgefundene Beseelung nennt er den Schlafzyklus des Fötus, der ab dem Ende des dritten Schwangerschaftsmonats einsetzt. Er verknüpft diese Hypothese mit Q. 39:42.⁵⁵¹ Letztlich beschränkt sich seine Beurteilung allerdings darauf, dass Koran und Sunna implizieren würden, dass die Beseelung des Fötus während der *naṣʿa*-Stufe stattfindet.⁵⁵² Da diese Stufe vom 57. bis zum 266. Tag⁵⁵³ der Schwangerschaft verläuft, bleibt auch diese Angabe vage.⁵⁵⁴

Zindānīs Unbestimmtheit an dieser Stelle fügt sich in den Versuch ein, sich als „Anhänger der Wissenschaft“ darzustellen. So betont az-Zindānī stets, dass es aktuell nicht möglich ist, den genauen Zeitpunkt der Beseelung empirisch festzustellen und die Seele ein Mysterium sei.⁵⁵⁵ Nicht abzustreiten sei hingegen, dass sich der beseelte Embryo deutlich vom unbeseelten unterscheidet. Hier erinnert die von az-Zindānī verwendete

551 „Gott beruft die Menschen ab zum Zeitpunkt ihres Todes, und die noch nicht gestorben sind, während ihres Schlafes. Und er hält die zurück, für die er den Tod beschlossen hat, und lässt die anderen bis zu einem genannten Zeitpunkt frei. Siehe, darin liegen wahrlich Zeichen für Menschen, die sich Gedanken machen.“ Aus Bobzin, *Der Koran*. Zindānī relativiert diese Überlegung mit dem Hinweis, dass es für eine abschließende Bewertung dieser Hypothese weiterer neurologischer Untersuchungen bedürfe. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash’ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 98–99. Die Verknüpfung von Beseelung und Schlafzyklus ist jedoch in sofern bemerkenswert, als dass az-Zindānī meines Wissens nach seinerzeit der einzige war, der auf diese mögliche Wechselwirkung hingewiesen hat.

552 Überraschend ist, dass er an diesem Punkt seiner Ausführungen schreibt: „*wa-n-naṣʿatu ḥalqan āḥar hiya marḥalatu naḥḥi r-rūḥi kamā qāla ḡumhūru l-muḥassirīn*“ und damit einmalig auf die Verknüpfung zwischen *ḥalq al-āḥar* und der Beseelung Bezug nimmt. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

553 Ab dem Tag der Befruchtung beträgt die mittlere Dauer einer menschlichen Schwangerschaft 267 Tage.

554 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „The Nut-fah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 41; Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „Nash’ah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 96, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

555 Vgl. ebd., 98.

Terminologie erneut an Ibn al-Qayyim, wenn er von pflanzlichem Leben⁵⁵⁶ (*ḥayāt nabātīya*⁵⁵⁷) schreibt.

Gleiches gilt, wenn er feststellt, dass es ein Beweis für die Beseelung sein könnte, wenn die Bewegungen des Embryos von reflexhaft zu willentlich⁵⁵⁸ übergehen. Deutlich setzt auch az-Zindānī die Beseelung mit der Erlangung eines Willens („self-awareness“⁵⁵⁹) gleich. In der zehnten Schwangerschaftswoche bewegt sich das Ungeborene, sobald es entsprechend stimuliert wird. Allerdings sei unklar, ob diese Bewegungen lediglich neurologische Reflexe seien oder auf einen Willen hinweisen. Sollte der zweite Fall zutreffen, wäre der Beseelungszeitraum zweifelsfrei „within the time frame presented in the Islamic statements.“⁵⁶⁰ Um welche „Islamic statements“ es sich genau handelt lässt az-Zindānī offen. Da es in dem geschilderten Zusammenhang um die zehnte Schwangerschaftswoche geht, wäre die Grenze von 40 Tagen deutlich überschritten.

Den einzigen Schluss, den az-Zindānīs Ausführungen an dieser Stelle zulassen, ist, dass er absichtlich ungenau und zögernd bleibt. Es wäre passend gewesen, im Hinblick auf die Beseelung die entsprechenden Hadithe und die verschiedenen Interpretationen darzulegen und entsprechend seines Modells zurückzuweisen. Tatsächlich bleibt az-Zindānī innerhalb seines *iğāz ʿilmī*-Ansatzes konsequent: Da es keinen gesicherten naturwissenschaftlichen Beweis über die Beseelung gibt, verweist az-Zindānī darauf, dass letztlich nur Gott die Wahrheit über ihren Zeitpunkt wisse. Es ist anzunehmen, dass die diskrete Behandlung des transzendenten Elements der Seele im Sinne einer *daʿwa* ist, die auf der Harmonie zwischen dem Offenbarungswissen und der modernen Naturwissenschaft basiert. Dies gilt gleichermaßen für die Frage nach der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen, die im Themenkomplex Embryologie stets mitschwingt, insbesondere bei der Festlegung des Zeitpunkts des menschlichen Lebensbeginns. Aufgrund von az-Zindānīs Fokus auf *daʿwa*, dessen Analyse Inhalt des folgenden Kapitels sein wird, überrascht es nicht, dass die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn sowie daran anknüpfende Themen

556 Vgl. ebd., 98.

557 S. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

558 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, „Nashʿah Stage.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 99.

559 S. ebd., 98.

560 S. ebd., 99.

wie Schwangerschaftsabbrüche oder Embryonenforschung kaum oder gar nicht von az-Zindānī behandelt werden.⁵⁶¹

Das Thema Schwangerschaftsabbruch (*al-iḡhād*) wird lediglich in aṣ-Ṣāwīs Teil von *Aṭwār al-ḡanīn* kurz angeschnitten. Nach seinen Ausführungen zur Beseelung hält er fest, dass es nach Ablauf der ersten 40 Tage ein „Tabu zum Abbruch“⁵⁶² (*ḥurmat al-iḡhād*) gebe, da es laut Mehrheit der Rechtsgelehrten ein Verbot von Schwangerschaftsabbrüchen ab dem Zeitpunkt der Beseelung gebe. Auch wenn der genaue Zeitpunkt der Beseelung unklar sei, erfolge sie zweifellos nach dem *muḍḡa*-Stadium. Da letzteres eindeutig nach 40 Tagen beendet sei, sollte kein Risiko eingegangen werden. Dennoch weist aṣ-Ṣāwī darauf hin, dass sich das Tabu, einen Abbruch vorzunehmen, nach der *taḥlīq*-Stufe (bis zum 56. Tag) verschärfe.⁵⁶³

Aus dem Gesagten wurde sichtbar, dass az-Zindānī sich nicht als Teil des bioethischen Diskurses der Rechtsfindungsgremien sieht. Dies zeigt sich zunächst daran, dass er sich nicht zu den Themen Lebensbeginn und Abtreibung äußert, die in den Gremien dominieren, wenn es um Fragen der embryonalen Entwicklung geht. Darüber hinaus verweist er auch bezüglich der Interpretation des Ibn Mas‘ūd- sowie des Ḥuḍaifa-Hadiths nicht direkt auf die Diskussionen in den Gremien.

Vielmehr entwickelte er ein Modell embryonaler Entwicklung, das in mehreren Punkten von anderen zeitgenössischen Interpretationen, wie beispielsweise der von al-Bār, abweicht. Der offenkundigste Unterschied ist die Auffassung az-Zindānīs, dass die Entwicklung der drei Stadien *nufṣa*, *‘alaqa* und *muḍḡa* in einem Zeitraum von 40 statt 120 Tagen abläuft. Er stützt diese Begründung auf drei Argumente: erstens, die Präferenz für den Ibn Mas‘ūd-Hadith in der Variante aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*. Laut az-Zindānī verweise der Zusatz *fī dālīka* in dieser Hadith-Variante eindeutig auf einen einmaligen Zeitraum von 40 Tagen. Zweitens scheint er sich auf Ibn al-Qayyim Unterscheidung von unwillentlichem und willentlichem Leben zu beziehen. Diese modifiziert er allerdings dahingehend, dass er beide Zu-

561 Auch von den während az-Zindānīs Zeit als Vorsitzender der CSMQS (1987-2002) erschienen Ausgaben der *Maḡallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iḡāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna* behandeln lediglich fünf von über 100 Artikeln die Themen Genetik, künstliche Befruchtung und Embryonenforschung. Die älteren Ausgaben der *Maḡalla* sind abrufbar unter al-Hai‘a al-‘ālamīya li-l-iḡāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna, „Maḡallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iḡāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna.“ Zuletzt geprüft am 20.09.2021, <http://www.ejaz.org/index.php/Magazine/Issues-of-the-magazine>. Ausführlich untersuche ich die Inhalte der *Maḡalla* in Kapitel 6.

562 S. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

563 Vgl. ebd.

stände innerhalb des Zeitraums von 40 statt 120 Tagen verortet. Drittens formuliert az-Zindānī das letzte aus Q. 23:14 abgeleitete Stadium von der gängigen Definition *ḥalq āḥar* zu *an-naš'a* um. Wie ich herausgearbeitet habe, dient dieser Schritt dazu, den Moment der Beseelung des Embryos aus der zeitlichen Kalkulation der embryonalen Entwicklung auszuschließen. Infolgedessen gelingt es az-Zindānī, in dem von ihm präsentierten Modell eine stimmige Vereinbarkeit zwischen Q. 23:12-14, dem Ibn Mas'ūd-Hadith, dem Ḥuḍaifa-Hadith sowie dem medizinischen Wissenstand herzustellen.

Die zentrale Botschaft der Harmonie zwischen „Islam“ und „Wissenschaft“, die az-Zindānī mittels *iğāz 'ilmī* überbringen will, dient vornehmlich der *da'wa*. Wie ich im folgenden Kapitel untersuche, kommt in az-Zindānīs Ansatz der Naturwissenschaft die entscheidende Rolle zu, sowohl die Korrektheit seiner Interpretation zu stützen, als auch den generellen Beweis für die gleichsamer Wunderhaftigkeit des Korans sowie die Rationalität des Islams zu liefern.

5. Die Islamisierung der Embryologie: Die Rolle moderner Naturwissenschaft in az-Zindānīs *iġāz 'ilmī*

Nachdem bereits deutlich geworden ist, dass az-Zindānī embryologisches Wissen heranzieht, um seine Argumentation zu belegen, geht es in dem vorliegenden Kapitel um az-Zindānīs Verständnis von und seinen Umgang mit modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Wissenschaftlichkeit.⁵⁶⁴ Diese Betrachtung macht az-Zindānīs Versuch sichtbar, das Fachgebiet der Embryologie in zweifacher Hinsicht zu „islamisieren“: erstens ist er bemüht nachzuweisen, dass die zeitgenössischen Erkenntnisse über die Embryologie bereits in Koran und Sunna vorhanden sind. Er argumentiert folglich für eine Modifizierung der „Urheberschaft“ dieses Wissens, das unzweifelhaft islamisch sei. Zweitens plädiert az-Zindānī für eine Übernahme der islamischen Terminologie in der akademischen Embryologie. Ich nutze bewusst den etwas plakativen Begriff der „Islamisierung“, da ich az-Zindānīs Bestreben als einen spezifischen Ansatz der „Islamisierung des Wissens“ verstehe.

Der Ausdruck „Islamisierung des Wissens“ oder auch „Islamisierung der Wissenschaft(en)“ (*islāmīyat al-ma'rifa*)⁵⁶⁵ beschreibt seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts⁵⁶⁶ das Ziel, die islamische Offenbarung und die als säkular verstandene Naturwissenschaft miteinander zu harmonisieren. Dabei geht es ausdrücklich darum, dass die Naturwissenschaft nicht im Widerspruch zur Offenbarung stehen darf. Dieses Anliegen einer Islamisierung ist eine prominente Position bezüglich des Verhältnisses zwischen re-

564 Zu den Begriffen „Wissen“ und „Wissenschaft“ vgl. den einleitenden Teil.

565 Geläufiger sind die englischen Begriffe „Islamization of knowledge“ sowie „Islamization of science“. Letztere fand maßgeblich durch Stenbergs 1996 erschienene Monographie Verbreitung. Stenberg benutzt beide Begriffe ohne explizite Abgrenzung voneinander. Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*. Zu den unterschiedlichen arabischen Varianten des Begriffs vgl. Johannes Grundmann, „Islamismus, Bildung und Gesellschaft in Jordanien am Beispiel des privaten Hochschulwesens“ (Dissertation, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft, Ruhr-Universität Bochum, 2011), zuletzt geprüft am 14.10.2021, <https://hss-opus.ub.ruhr-uni-bochum.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/2641>, 52–54.

566 Der genaue Zeitpunkt der Entstehung sowie die erste Verwendung des Begriffs sind strittig. Erste Datierungsversuche nennen die 1960er Jahre. Vgl. hierzu Grundmann, „Islamismus, Bildung und Gesellschaft“, 54–55.

ligiösem und modernem naturwissenschaftlichen Wissen, die sich in mehreren, sich teilweise überschneidenden Diskursen und Projekten widerspiegelt. Konkrete Vorhaben zur Islamisierung von (Teil-)Disziplinen wurden bisher kaum einer wissenschaftlichen Analyse unterzogen. Überdies behandeln die bestehenden Untersuchungen vornehmlich Fachgebiete, in denen der Fokus auf gesellschaftspolitischen Theorien und Beschreibungen, statt auf konkreten (naturwissenschaftlichen) Anwendungsbereichen liegt.⁵⁶⁷

Zindānīs iğāz ‘ilmī ist Teil des Diskursfeldes der Islamisierung des Wissens, der in diesem Sinne bisher kaum wahrgenommen wurde.⁵⁶⁸ Aller-

-
- 567 Eine Ausnahme stellen das *International Institute for Islamic Thought* (IIIT) sowie weitere von dessen Mitgründer Ismail al-Faruqi (Ismā‘il al-Fārūqī, 1921-1986) abhängige Projekte dar. Das IIIT sowie die Ideen von al-Faruqi werden beispielsweise in der Monographie von Stenberg ausführlich untersucht. Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 153–219. Eine Studie zu Biografien, Netzwerken und Einfluss von al-Faruqi und weiteren mit dem IIIT assoziierten Persönlichkeiten hat Mona Abaza vorgelegt. Vgl. Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (London u.a.: RoutledgeCurzon, 2002). Auch Grundmann erörtert ausführlich die Funktionen und Ziele des IIIT in seiner Untersuchung von Islamisierungsbestrebungen im privaten jordanischen Hochschulwesen. Vgl. Grundmann, „Islamismus, Bildung und Gesellschaft“, 52–75. Faruqis Konzept von Religion widmet sich der Sammelband von Yusuf Intiyaz, Hrsg., *Islam and Knowledge: Al Faruqi’s Concept of Religion in Islamic Thought. Essays in Honor of Isma‘il Al Faruqi* (London u.a.: Tauris, 2012). Weiterhin ist kürzlich ein Beitrag zu dem mit dem IIIT affilierten Philosophen Muḥammad Naqīb al-Aṭṭās erschienen: Vgl. Mohd Faizal Musa, *Naqīb Al-Attas’ Islamization of Knowledge: Its Impact on Malay Religious Life, Literature, Language and Culture*, Trends in Southeast Asia 16 (Singapur: ISEAS Publishing, 2021). Für einen Überblick über vereinzelte Untersuchungen von Teildisziplinen vgl. Kerim Edipoğlu, „Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islam? Indigenisierungsansätze in Malaysia, Iran und der arabischen Welt“ (Dissertation, Eberhard Karls Universität Tübingen, 2005), zuletzt geprüft am 14.10.2021, <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xm/doi/handle/10900/46259>, 6. Edipoğlu untersucht Ansätze zur Islamisierung der Soziologie. Eine weitere aktuelle Arbeit untersucht die Geschichte des islamischen wirtschaftspolitischen Denkens sowie dessen moderne Ausprägungen: Sami al-Daghistani, *The Making of Islamic Economic Thought: Islamization, Law, and Moral Discourses* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021). Hatsuki Aishima und Armando Salvatore argumentieren am Beispiel von Muṣṭafā Maḥmūd und ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978), dass diese durch die Verbreitung von religiösen Schlüsselwörtern und -ideen Diskurse der ägyptischen Mittelschicht islamisierten. Vgl. Hatsuki Aishima und Armando Salvatore, „Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, Nr. 1 (2009): 41–56.
- 568 Stenberg untersucht zwar Bucailles Position innerhalb der Islamisierungsbewegung, erwähnt Keith Moore und az-Zindānī jedoch vornehmlich als Unterstützer Bucailles. Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 221–37.

dings weist az-Zindānīs iğāz ‘ilmī entscheidende Unterschiede zu anderen definierten Vorstellungen einer Islamisierung auf. Dies betrifft insbesondere das Verhältnis zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ innerhalb „islamischer Wissenschaft(en)“: In den gängigen Beschreibungen wird die im 20. Jahrhundert gestiegene Nachfrage nach einer Islamisierung des Wissens in einem Gefühl der Bedrohung vor einer Dominanz des Westens und seiner Wissenskultur verortet. Das Anliegen, eine spezifisch islamische Art der Wissenschaft zu entwickeln, zieht indes Fragen nach Rolle und Definition dieser Wissenschaft nach sich. Der kleinste gemeinsame Nenner aller möglichen Antworten ist das Bestreben, Islam und moderne, als säkular verstandene Naturwissenschaft zu kombinieren. Eine grundsätzliche Vereinbarkeit beider Sphären wird dabei vorausgesetzt, derweil es eine populäre Herangehensweise der Islamisierenden ist, die Übernahme von westlichem Wissen zu legitimieren.⁵⁶⁹

Bei näherer Betrachtung wird schnell deutlich, dass es bei az-Zindānīs iğāz ‘ilmī zwar prinzipiell ebenso um die Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“ geht, es sich ansonsten jedoch um einen alternativen Ansatz handelt. Das signifikanteste Alleinstellungsmerkmal von az-Zindānīs iğāz ‘ilmī ist das erklärte Ziel seiner Bemühungen: Statt um Dominanzausgleich gegenüber dem Westen richtet az-Zindānī seine Aktivitäten an der *da’wa* aus.⁵⁷⁰ Daher unterscheidet sich auch seine Methode im Umgang mit Wissen und Wissenschaftlichkeit von den bisher untersuchten Ansätzen der Islamisierung des Wissens. Darüber hinaus zeigt seine Herangehensweise, dass az-Zindānī die Terminologie der akademischen Embryologie gemäß seinen Auffassungen zu modifizieren versucht. Diese Feststellungen erweitern das Blickfeld auf das Diskursfeld „Islam“ und „Wissenschaft“. Insbesondere der lebenspraktische Bezug von az-Zindānīs iğāz ‘ilmī im Bereich der Embryologie rechtfertigt eine genaue Analyse seiner Methoden und Prämissen.

Zindānīs Auffassung über die komplementären Eigenschaften von naturwissenschaftlichem und religiösem Wissen lenkt den Blick erneut auf Ibn al-Qayyim und dessen Werke zur Prophetenmedizin. Um das Verständnis von iğāz ‘ilmī zu erweitern, erläutere ich im folgenden Abschnitt zunächst diese Parallele bezüglich des Umgangs mit naturwissenschaftlichem Wissen

569 Wie Stenberg treffend formuliert hat, herrscht bereits bei der Frage, *wer* die Beziehung zwischen „Islam“ und „Wissenschaft“ definieren darf, kein Konsens mehr. Vgl. ebd., 300–301.

570 Zur Einordnung der Entstehung von iğāz ‘ilmī vgl. den einleitenden Teil.

in az-Zindānīs iğgāz ‘ilmī und in der Prophetenmedizin. Anschließend nehme ich die angesprochenen Methoden in den Blick, die seinen iğgāz ‘ilmī prägen: Erstens, az-Zindānīs Fokus auf die äußeren Merkmale des sich entwickelnden Embryos. Ich analysiere, wie az-Zindānī Bilder als Mittel der Wissenspopularisierung nutzt. Der Schwerpunkt auf die Form des Embryos in Verbindung mit neuen Technologien bildgebender Verfahren ermöglichte es az-Zindānī, seiner Meinung mithilfe von Bildern und Illustrationen eine „sinnliche Wirklichkeit“⁵⁷¹ zu verleihen und die ikonischen Vergleiche zwischen dem Embryo und einem Egel sowie einer gekauten Substanz zu schaffen. Die beiden Vergleiche wiederum sind ein wichtiges Mittel in der internationalen *da’wa* geworden, was sich laut az-Zindānī erstmals eindrücklich bei Moore gezeigt hat. Die Zusammenarbeit mit Moore und weiteren westlichen, nichtmuslimischen Wissenschaftlern⁵⁷² ist gleichzeitig das zweite Mittel, mit dem az-Zindānī die Naturwissenschaft als Legitimationslieferantin heranzieht. Diese Kooperation ist die bekannteste Unternehmung az-Zindānīs im Bereich iğgāz ‘ilmī und wird in Publikationen zu seiner Person regelmäßig erwähnt. Dennoch fehlen in der Forschung eine detaillierte Zusammenfassung der bekannten Fakten bezüglich der Umstände dieser Zusammenarbeit, eine Analyse der gemeinsamen Publikationen sowie eine Diskussion der Nachwirkungen. Auch wenn über manche Einzelheiten nur spekuliert werden kann, beabsichtige ich, diese Lücken mit dem vorliegenden Kapitel so weit wie möglich zu schließen. Schließlich erörtere ich az-Zindānīs Argumentation für eine Übernahme der islamischen Terminologie in der internationalen Embryologie, die seinen Wunsch nach einer Islamisierung der Embryologie unmissverständlich verdeutlicht.

Der Untersuchung der genannten Punkte liegen neben den im vorigen Kapitel bereits eingeführten Texten verschiedene Publikationen zugrunde, die unter der Zusammenarbeit von az-Zindānī und Moore entstanden sind.⁵⁷³ Hierzu zählt insbesondere die Sonderausgabe von Moores

571 S. Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, 30.

572 Zu diesem Begriff vgl. den einleitenden Teil.

573 Keith Moore, „Highlights of Human Embryology in the Koran and Hadith: Proceedings from the Seventh Saudi Medical Conference, May 3-6 1982.“ *Arabization and Medical Education*, o.J., 51–58, zuletzt geprüft am 18.07.2018, <https://islamicarchives.wordpress.com/2016/09/07/highlights-of-human-embryology-in-the-koran-and-hadith-by-dr-keith-l-moore/>; Moore, „A Scientist’s Interpretation,“ 15–17, und Keith Moore, Muṣṭafā Aḥmad und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, *The Qur’an and Modern Science: Correlation Studies* (Beltsville: International Graphics, 1990).

Lehrbuch *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology. With Islamic Additions* (folgend *Islamic Additions*).⁵⁷⁴ Des Weiteren diskutiere ich az-Zindānīs Projekt *This is the Truth (Innahu l-ḥaqq)*, das auf Videoaufnahmen von Interviews mit nichtmuslimischen Wissenschaftlern basiert und unter dem gleichen Titel auch in verschriftlichter Form vorliegt.⁵⁷⁵

5.1 Zum Verhältnis von „Islam“ und „Wissenschaft“: Von der Prophetenmedizin zu iğāz ‘ilmī

Anhand von az-Zindānīs iğāz ‘ilmī-Aktivitäten lassen sich Analogien zur Prophetenmedizin ziehen, aufgrund derer letztere als eine vormoderne Form der Islamisierung des Wissens bezeichnet werden kann. Gewiss hat der Begriff der Islamisierung des Wissens seinen Ursprung nicht in der Prophetenmedizin, in deren Abhandlungen nicht zwischen Religion und Naturwissenschaft gemäß einem modernen Verständnis unterschieden wurde. Ebenso steht außer Frage, dass die technischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen nicht vergleichbar sind. Dennoch erweckt az-Zindānīs Zusammenarbeit mit dem Mediziner Moore den Eindruck einer Wiederbelebung einer Auffassung von ‘ilm, demgemäß keine Trennung der Sphären Religion und Naturwissenschaft vorgenommen wird. Da es weiterhin mehrere Hinweise dafür gibt, dass az-Zindānī sich auf Ibn al-Qayyim bezieht, ist eine Darstellung der Parallelen aufschlussreich. Meines Wissens wurden diese bisher nicht explizit thematisiert.⁵⁷⁶

Nicht nur der Anspruch an Vereinbarkeit von Offenbarungswissen und Naturwissenschaft, sondern die in Kapitel 4 beschriebene Anpassung naturwissenschaftlichen Wissens an religiöse Vorstellungen ist die größte Gemeinsamkeit zwischen den Genres des iğāz ‘ilmī und der Prophetenmedi-

574 Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*.

575 az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“. Die englische, leicht abweichende Variante wurde von Abdullah al-Rehaili herausgebracht, die erste Auflage stammt von 1998. Vgl. Abdullah al-Rehaili, *This is the Truth: Newly Discovered Scientific Facts Revealed in the Qur’aan & Authentic Hadeeth*, 3. Aufl. (1999), zuletzt geprüft am 05.03.2021.

576 Die Umformulierung von Texten des Genres der Prophetenmedizin vor dem Hintergrund der modernen Medizin und die daraus resultierende konstruierte Beziehung hat Ahmed Ragab untersucht. Dabei stehen jedoch nicht vergleichende Methoden im Fokus, sondern die Strategien der Editoren, die Prophetenmedizin für ein zeitgenössisches Publikum zu erläutern und zu legitimieren. Vgl. Ragab, „Prophetic Traditions and Modern Medicine“, 657–73.

zin.⁵⁷⁷ Zindānīs Methode erinnert an diejenige Ibn al-Qayyim, mit der dieser zeigen wollte, dass Offenbarung und Medizin miteinander übereinstimmen. Für Ibn al-Qayyim stand außer Frage, dass der Korantext die höchste Autorität habe und den Aussagen des Propheten eine Weisheit innewohne, „die aber selbst die herausragendsten Ärzte zu begreifen nicht imstande seien.“⁵⁷⁸ Folglich unterzog er die medizinischen Lehren seiner Zeit einer Prüfung, indem er ihnen die Interpretationen von Koranversen und Hadithen gegenüberstellte. Diese „kritische Auseinandersetzung“⁵⁷⁹ übernimmt az-Zindānī, indem er moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse stets mit koranischen Textstellen oder Hadithen verknüpft. Wie bereits im vorigen Kapitel dokumentiert, vertritt az-Zindānī ebenso wie Ibn al-Qayyim die Ansicht, dass die Aussagen der Naturwissenschaft durch Koran und Sunna bestätigt werden (müssen) und im Zweifelsfall der Offenbarung untergeordnet sind.

An seinem Umgang mit medizinischem Wissen wird laut Perho erkennbar, dass Ibn al-Qayyim die Erkenntnisse der griechischen Medizin keinesfalls ablehnte, sie aber als unvollständig beurteilte. Diese Lücke könne nur durch die göttliche Offenbarung gefüllt werden. Dennoch betonte Ibn al-Qayyim die Relevanz, die Lehren der Medizin ebenso wie die Religion zu studieren, da erst die Kombination aus beiden Wissensfeldern zu einem tieferen Verständnis der göttlichen Schöpferkraft führe. Da Ibn al-Qayyim ohnehin von einer inhaltlichen Übereinstimmung der beiden Disziplinen ausging, ließ er laut Perho gleichermaßen die Interpretation der Hadithe von medizinischen Erkenntnissen beeinflussen.⁵⁸⁰

577 Die Beurteilungen der Prophetenmedizin bezüglich des ihr zugrunde liegenden Verhältnisses zwischen Religion und Medizin lassen sich grob in zwei Lager teilen: Die Bewertung der Prophetenmedizin als Reaktion *auf* die zeitgenössische (säkulare) galenische Medizin einerseits und als Reaktion *gegen* die galenische Medizin andererseits. Die erste Position betreffend vgl. Perho, *The Prophet's Medicine*. Die zweite Position wird nachdrücklich von Johann C. Bürgel, „Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters.“ *Saeculum* 23 (1972): 37 sowie Johann C. Bürgel, „Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine.“ In *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, hrsg. v. Charles Leslie (Berkeley u.a.: University of California Press, 1976), 56–7 vertreten.

578 S. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 48. Bummel zitiert aus Ibn Qayyim al-Ġauziya, Muḥammad b. Abī Bakr, *aṭ-Ṭibb an-nabawī* (Kairo: ad-Dār al-miṣriya al-lubnāniya, 1989), herausgegeben von Muḥammad Faṭḥī Abū Bakr u. Muṣṭafā Maḥmūd, 15.

579 S. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 48.

580 Perho, „Ibn Qayyim al-Ġawziyah“, 209.

Auch wenn es Ibn al-Qayyim um die Behandlung von Krankheiten gemäß den prophetischen Richtlinien ging, ließen sich diese Aussagen auch auf die Theorien der embryonalen Entwicklung übertragen.⁵⁸¹ Zindānī würde der Beurteilung über die Unvollständigkeit der als säkular verstandenen Medizin vermutlich vorbehaltlos zustimmen: Medizinische Erkenntnisse sind nicht abzulehnen, sie bedürfen jedoch der Vervollständigung durch das offenbarte Wissen. In den Dienst dieser Vervollständigung stellt az-Zindānī sich mit seinem *iğāz ‘ilmī*. Wie Ibn al-Qayyim zu seiner Zeit⁵⁸² nutzt er Medizin als Legitimation seiner eigenen Aussagen. Das Problem einer möglichen fehlenden Übereinstimmung umgeht az-Zindānī durch die Hierarchieumkehr zwischen der Empirie moderner Naturwissenschaft und Offenbarung.

Projekte, die eine islamische Form von Wissenschaft fordern, kennzeichnen mehrheitlich eine starke Abgrenzung von einer als „westlich“ aufgefassten Wissenschaftskultur. Die betonte Distanz kann sich aus einem Gefühl westlicher Überlegenheit und einer gleichzeitigen Abhängigkeit vom Westen speisen, das durch die Islamisierung des Wissens abgestreift werden soll.⁵⁸³ Johannes Grundmann formuliert diesen Anspruch gar als eine „Reinigung“ der Wissenschaft auf den Grundlagen des Islams.⁵⁸⁴ Diese Trennung impliziert eine grundsätzliche Dichotomie zwischen „dem Westen“ und „dem Islam“, die viele Islamisierungsbewegungen aufrechterhalten. Zindānī verfolgt mit seinem *iğāz ‘ilmī* eine gänzlich andere Strategie, die nicht von einer strikten, gar feindlichen Trennung zwischen „Islam“ und „Westen“ ausgeht, noch eine solche Trennung herstellen will.⁵⁸⁵ Statt

581 Vgl. hierzu ebd.

582 Vgl. Bummel, „Zeugung und pränatale Entwicklung“, 214–16.

583 Edipoğlu spricht von Indigenisierungsprozessen in der modernen Wissenschaft und ihren Disziplinen im Sinne einer „Unabhängigkeit und Entledigung von fremden (im Allgemeinen: westlichen) Gedanken und Einflüssen“. S. Edipoğlu, „Islamisierung“, 9. Vgl. auch Akbar S. Ahmed, „The Islamization of Knowledge.“ In Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 425.

584 Vgl. Grundmann, „Islamismus, Bildung und Gesellschaft“, 53.

585 Die Aussage, dass az-Zindānī bewusst auf eine gegensätzliche Gegenüberstellung von „dem Islam“ und „dem Westen“ verzichtet, mag im Hinblick auf seine in Kapitel 3 erläuterten gesellschaftspolitischen Positionen überraschen. Vor allem im salafistischen Spektrum ist „der Westen“ ein zentrales Feindbild. Daher wirkt es widersprüchlich, dass az-Zindānī in seinem *iğāz ‘ilmī* genau das Gegenteil praktiziert und mit „dem Westen“ kooperiert. Zindānī bezieht hierzu keine Stellung. Seine Haltung könnte als opportunistisch gewertet werden: Er nimmt in Kauf, die Wunderhaftigkeit des Korans durch Nichtmuslime bestätigen zu lassen, um seiner Botschaft mehr Gehör zu verschaffen. Gleichzeitig ließe sich der Vorwurf,

iḡāz ʿilmī als Gegengewicht zur westlichen Naturwissenschaft darzustellen, deklariert az-Zindānī moderne embryologische Erkenntnisse um und beansprucht diese für die islamische Offenbarung. Naturwissenschaftliche Theorien oder Fakten werden nicht innerhalb von islamischen Konzepten verankert, sondern als genuin islamisches Wissen dargestellt.⁵⁸⁶ Im Gegensatz zu anderen Protagonist:innen der Islamisierung hat az-Zindānī offenbar kein Problem mit der Weltanschaulichkeit westlicher Naturwissenschaft und lehnt das als westlich deklarierte Wissen nicht als die islamische Identität gefährdend ab.⁵⁸⁷ Zindānīs Anspruch ist es vielmehr zu beweisen, dass dieses Wissen dem Koran entspringt und daher Teil des Islams ist. In anderen Worten: Er muss keine argumentativen Strategien entwickeln, um die Übernahme des westlichen Wissens zu legitimieren, da es gemäß seiner Anschauung nicht westliches, sondern offenbartes islamisches Wissen ist.

5.2 Verbildlichte Wunder: Der Egel und die gekaute Substanz

Wie bereits dargelegt, sind in az-Zindānīs Beschreibungen des Embryos dessen Aussehen und Form wesentlich. Der Einsatz von Bildern verschiedener Stadien embryonaler Entwicklung hilft az-Zindānī bei der Plausibilisierung seiner Botschaften. Im vorliegenden Abschnitt untersuche ich, wie az-Zindānī mithilfe von Kombinationen aus Bildern sowie vereinfachten Darstellungen der Embryogenese die Auslegungsvarianten der koranischen Begriffe *ʿalaqa* und *muḍḡa* verringerte. Es gelang az-Zindānī, Wahrnehmungsmöglichkeiten zu erzeugen, die einen niedrigschwelligen Zugang zu

sich auf „unislamisches“ Wissen zu beziehen, mit einem Verweis auf Ibn al-Qayyim entkräften. Für den orthodoxen Gelehrten war es kein Problem, die Texte des (heidnischen) Griechen Hippokrates als wichtige Quelle heranzuziehen. Ein aufschlussreiches Beispiel für Ibn al-Qayyims Referenz auf Hippokrates ist seine Schrift *Tuhfat al-maudūd bi-ahkām al-maulūd*. Bezüglich dieses kontinuierlichen Austauschs zwischen profaner und säkularer Medizin vgl. Musallam, *Sex and Society in Islam*, 55 und Julia Bummel, „Human Biological Reproduction in the Medicine of the Prophet.“ In *Islamic Medical and Scientific Tradition: Critical Concepts in Islamic Studies*, hrsg. v. Peter E. Pormann 2 (Abingdon u. New York: Routledge, 2011), 333.

586 Damit unterscheidet sich sein Ansatz klar von Versuchen, islamische Äquivalente für westliche Kategorien zu präsentieren. Edipoğlu untersucht beispielsweise verschiedene Versuche, übereinstimmende Grundzüge zwischen dem Prinzip der *ṣūrā* und einem „westlichen“ Demokratieverständnis herauszuarbeiten. Vgl. Edipoğlu, „Islamisierung“.

587 Vgl. ebd., 10–11.

seinen Ideen ermöglichen und sich daher hervorragend für die islamische *da'wa* eignen. Überraschenderweise gibt es meines Wissens allerdings keine Forschungsarbeit, die sich explizit mit der Verwendung von Bildmaterialien in der *da'wa* beschäftigt. In der aktuellen Forschung zu *da'wa* werden stattdessen auf der praktischen Seite Mobilisationskanäle und -methoden von *da'wa*-orientierten Organisationen untersucht, die zumeist größere Strukturen wie Krankenhäuser oder Schulen umfassen.⁵⁸⁸ Hinsichtlich der Inhalte von *da'wa*-Materialien besteht erheblicher Forschungsbedarf.⁵⁸⁹

Eine signifikante ikonografische Bedeutung haben die beiden embryonalen Stadien *'alaqa* und *mudġa*, die bei az-Zindānī innerhalb des 40-Tage-Zeitrahmens verlaufen. In den von mir untersuchten Publikationen unter az-Zindānīs Mitwirkung sind die Vergleiche des Embryos während des *'alaqa*-Stadiums (15.-25. Tag) mit einem Egel und im *mudġa*-Stadium (26.-40./42. Tag) mit einer gekauten Substanz wichtige Bestandteile. Diese aus den religiösen Texten hergeleitete Optik des Embryos dient dazu, die aufgestellten Vergleiche zu veranschaulichen. Das Aussehen des Embryos wirkt somit als „visuelles Argument“⁵⁹⁰ und verstärkt die Plausibilität der Aussagen. Die unmittelbare Wirkung der Bilder macht sie darüber hinaus zu einem erfolgreichen Medium der Popularisierung von az-Zindānīs Interpretation, wie ich abschließend im nachfolgenden Kapitel erläutere.⁵⁹¹

Der Vergleich des Embryos im *'alaqa*-Stadium mit einem Egel ist laut az-Zindānī in mehrfacher Hinsicht schlüssig. Zunächst sei das Wort *'alaqa* eine Ableitung der Wurzel *'l-q*, die „hängen“ bedeute und auf eine Verwachsung (*iltiṣāq*) oder Verbindung (*ta'alluq*) mit einer anderen Sache hinweise. Dies beschreibe sehr anschaulich die Einnistung des Embryos

588 Das gegenwärtig ausführlichste Werk zu *da'wa* ist der Sammelband von Itzhak Weismann und Jamal Malik, der ein umfangreiches, aktualisiertes Bild des Phänomens *da'wa* in politischen, kulturellen und sozialen Kontexten der Moderne gibt. Vgl. Itzhak Weismann und Jamal Malik, Hrsg., *Culture of Da'wa: Islamic Preaching in the Modern World* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2020).

589 Stil und Inhalt von salafitischem *da'wa*-Material, das in Deutschland verteilt wird, hat Wiedl untersucht: vgl. Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam*, 327–413. Sie erwähnt auch das Motiv der „wissenschaftlichen Wunder im Koran“ und den Vergleich der *mudġa* mit einer gekauten Substanz. Vgl. Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam*, 370–75.

590 S. Bernd Weidenmann, „Informierende Bilder.“ In *Wissenserwerb mit Bildern: Instruktionale Bilder in Printmedien, Film/Video und Computerprogrammen*, hrsg. v. Bernd Weidenmann, Psychologie-Forschung (Bern u.a.: Huber, 1994), 12.

591 Wie Wissen mittels Bildern popularisiert werden kann erläutert Carsten Kretschmann, „Einleitung.“ In *Wissenspopularisierung*, 19.

in die Gebärmutter, die in der zweiten Schwangerschaftswoche stattfindet. Weiterhin sei die Definition von Bluteigel (Koll. *al-‘alaqa*) ein Wurm im Wasser, der Blut aufsaugt (*dūda fī l-mā’ tamaṣṣu ad-dam*), indem er sich an einen Wirt hängt.⁵⁹² Für die Übersetzung von *‘alaqa* als „etwas, das sich an etwas anderem festhält“ plädierte bereits Maurice Bucaille, da diese Beschreibung seiner Meinung nach zu den Erkenntnissen der modernen Embryologie passte. Bucaille stellte hingegen keine Verbindung zu einem Bluteigel her.⁵⁹³ Neben der roten Farbe aufgrund des durchscheinenden Bluts habe die *‘alaqa* laut az-Zindānī mit dem Egel die wurmartige Form sowie die Eigenschaft sich festzusaugen gemein. Die geläufige Übersetzung eines „Blutklumpens“ für *‘alaqa* stuft az-Zindānī als sekundär ein, erkennt jedoch an, dass aufgrund der sich entwickelnden Blutgefäße diese Assoziation naheliegend sei.⁵⁹⁴

592 Im *Lisān al-‘arab* wird *‘alaqa* unter anderem als im Wasser lebender, blutsaugender Egel (*dūda fī l-mā’ tamaṣṣu ad-dam*) definiert. Eine Verbindung zwischen *‘alaqa* und der äußeren Form eines Embryos ist nicht erkennbar. Stattdessen wird mit Bezug auf Q. 23:14 (*„tamma ḥalaqnā n-nuṭfa ‘alaqa“*) *‘alaq* als Blutklumpen (*qif’a ad-dam*) beschrieben. Vgl. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘arab*, 267.

In *Aṭwār al-ḡanīn* bezieht sich az-Zindānī auf Ibn Kaṭīr (gest. 1373), der *‘alaqa* ebenfalls als einen im Wasser lebenden Bluteigel definiert haben soll. Allerdings verweist az-Zindānī weder auf eine konkrete Quelle noch findet sich diese Definition in Ibn Kaṭīrs *Tafsīr al-qur’ān al-‘aẓīm*. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“. Ebenso Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Alaqaḥ and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 68–74. Mein herzlicher Dank gebührt Alicia Gonzáles Martínez für ihre Hilfe bei der Schlagwortsuche im COBHUNI-Corpus.

Ibn Kaṭīr behandelt das *‘alaqa*-Stadium in seinem Korankommentar nur sehr kurz. Er schreibt zu dem Übergang von der *nuṭfa* zur *‘alaqa*: „Die *‘alaqa* wird rot in Form einer langezogenen *‘alaqa*“ (*fa-ṣārat ‘alaqatan ḥamrā’a alā šakli l-‘alaqati l-mustaṭīla*). S. Ibn Kaṭīr, Ismā’īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-qur’ān al-‘aẓīm: muğallad 3: sūrat al-isrā’ - sūrat yā-sīn* (Kairo: Dār ṭābit, 1994), 233. Den Verweis auf Ibn Kaṭīr bewerte ich als Versuch, die eigene Autorität aufzuwerten. Der *tafsīr* von Ibn Kaṭīr ist aufgrund seiner starken Orientierung an den Hadithen insbesondere bei Salafit:innen beliebt. Vgl. Saleh, „Preliminary Remarks“, 14–15. Vgl. ebenso Al-Atawneh, *Wahhābī Islam*, 57–59.

Nach meinen Recherchen wurden diese Beschreibungen mit den dazugehörigen Illustrationen erstmalig von der CSMQS veröffentlicht.

593 Vgl. Bucaille, *The Bible, the Qur’an and Science*, 205–206. Sure 96 trägt den Titel *„al-‘alaq“*. Der Titel wird von Hartmut Bobzin mit „das Anhaftende“ übersetzt. Vgl. Bobzin, *Der Koran*. Rudi Paret übersetzt den Titel mit „der Embryo“. Vgl. Rudi [Übersetzer] Paret, *Der Koran: Übersetzung von Rudi Paret*, 10. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 2007).

594 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ḡanīn“.

Auch für das Wort *mudġa* nennt az-Zindānī mehrere Bedeutungen. Die für ihn wichtigste ist „something that has been chewed by teeth“⁵⁹⁵. Dieser Vergleich des Embryos im *mudġa*-Stadium mit einer gekauten Substanz ersetzt bei az-Zindānī die andere prominente Bedeutung des Terminus, nämlich die *mudġa* als einen Fleischklumpen (*qiṭ'a min laḥm*).⁵⁹⁶ Zwar erwähnt er letztere und verweist auf eine Reihe von Korankommentatoren, die *mudġa* als Fleischklumpen beschreiben, deklariert aber die gekaute Substanz als die exaktere Wortbedeutung.⁵⁹⁷ Zindānī übernimmt den Verweis auf etwas Gekautes und setzt die Form des Embryos im *mudġa*-Stadium mit derjenigen einer gekauten Substanz gleich. Die Zahnabdrücke in dieser Substanz, beispielsweise Gummi, stellen dabei die beim Embryo sichtbar gewordenen Somiten dar.⁵⁹⁸

Diese Beschreibungen werden in einem Großteil der Publikationen von Fotografien oder Grafiken flankiert, um die Ähnlichkeit zwischen 'alaqa und Egel sowie *mudġa* und gekauter Substanz zu veranschaulichen. Diese Abbildungen (vgl. die nachfolgende grafische Darstellung) zeigen den Embryo im jeweiligen Stadium neben einem Egel oder neben Abbildungen, auf denen deutlich die Somiten zu sehen sind, die az-Zindānī mit Zahnabdrücken vergleicht.⁵⁹⁹ Diese Kombination aus visueller und verbaler Beschreibung verleiht den Begriffen 'alaqa und *mudġa* eine festgelegte, plausibilisierte Bedeutung, die az-Zindānī als objektive naturwissenschaftliche Bedeutung darzustellen versucht.

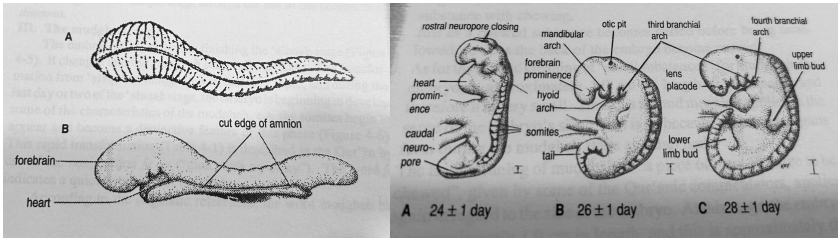
595 S. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maġīd az-Zindānī, „Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 75.

596 Vgl. beispielsweise Ibn Kaṭīr, Ismā'il b. 'Umar, *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, 233, und Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'arab* 7 (Beirut: Dār Ṣādir u. Dār Bairūt, 1956), 451–52. Bobzin und Paret übersetzen *mudġa* als „Fötus“, was meiner Meinung nach eine starke Interpretation gemäß der 120-Tage-Position darstellt.

597 Da die bibliographischen Angaben der Kommentare in der entsprechenden Fußnote weder alphabetisch noch chronologisch sortiert sind, interpretiere ich, dass die Reihenfolge der zugeordneten Relevanz geschuldet ist. Die ersten drei von az-Zindānī genannten Korankommentare in *Human Development* sind: *Faḥ al-qadīr fī at-tafsīr* von aṣ-Ṣaukānī, der *Tafsīr al-Baiḍāwī* und *Tafsīr al-qur'ān* von Ibn Kaṭīr. Er nennt außerdem acht weitere. Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maġīd az-Zindānī, „Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 79, Fn. 5. Ṣāwī nennt in *Aṭwār al-ġanīn* lediglich Ibn Kaṭīr und al-Ālūsī. Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“.

598 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und 'Abd al-Maġīd az-Zindānī, „Alaqah and Mudghah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 75–9, und az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“.

599 Vgl. exemplarisch ebd., 75.



Aus: Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, „‘Alaqah and Mudḡah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 72 u. 75.

Um einen besseren Eindruck davon zu geben, wie az-Zindānī die Betrachtung des Bildes lenkt, zitiere ich die Bildbeschreibung der Egelillustration: „Drawings illustrating the similarities in appearance between a leech (‘alaqah) and a human embryo. A shows a leech. [...] B shows a lateral view of an embryo at days 24 to 25 of the ‘alaqah stage during folding, showing the large forebrain and the ventral position of the heart. [...].“⁶⁰⁰

Ein weiterer nennenswerter Aspekt ist der Beleg über die Herkunft der Abbildung: In der Bildbeschreibung ist angegeben, dass diese mit Erlaubnis von Moore aus dessen Monographie *The Developing Human* kopiert wurde. Nicht hingewiesen wurde darauf, dass es sich um eine modifizierte Kopie des Bildes handelt. Zindānī hat von der Originalabbildung den Teil unter dem Schnittrand des Amnions⁶⁰¹ abgetrennt, der den Dottersack zeigt. Außerdem wurden weitere erklärende Pfeilsymbole weggelassen. In Moores *Developing Human* dient die Abbildung auch freilich nicht dem Vergleich mit einem Egel, sondern veranschaulicht die „Umgestaltung des intraembryonalen Zöloms durch die kraniale Abfaltung“⁶⁰².

Um seine Auffassung der Begriffe *‘alaqa* und *mudḡa* und das zugrundeliegende Entwicklungsmodell zu veranschaulichen, nutzt az-Zindānī die kognitive Funktionalität von Bildern: Im Gegensatz zu sprachlichen Aus-

600 S. ebd., 72.

601 Das Amnion ist die innere Eihaut. Sie ist Teil der Fruchtblase, die den Embryo enthält.

602 S. Keith Moore und Trivedi Persaud, *Embryologie: Entwicklungsstadien, Frühentwicklung, Organogenese, Klinik*, 5. Aufl. (München u. Jena: Elsevier, Urban & Fischer, 2007), übersetzt von Christoph Viebahn, 94. Das entsprechende Kapitel erklärt die Abfaltungen der Keimscheibe zwischen der vierten und achten Schwangerschaftswoche. In dieser Zeit wächst der Embryo sehr stark und nimmt seine gekrümmte Form an.

drücken können Bilder von Menschen besser wiedererkannt und erinnert werden, insbesondere, wenn sie mit einem erklärenden Text versehen sind.⁶⁰³ Gedächtnispsycholog:innen haben weiterhin nachgewiesen, dass insbesondere Bilder, die von der betrachtenden Person sinnvoll interpretiert werden können, sowohl visuell als auch verbal gespeichert werden. Mittels eines erklärenden Begleittextes zum Bild erhöht sich dessen Einprägsamkeit signifikant.⁶⁰⁴

Eine weitere Ebene, die bei az-Zindānī, und im Zusammenhang mit Embryologie allgemein, eine herausragende Rolle spielt, ist die emotionale Bildwirkung. Untersuchungen in der Verhaltensforschung haben demonstriert, dass „die kognitive Verarbeitung erleichtert bzw. gelenkt“⁶⁰⁵ und die emotionale Wirksamkeit eines Bildes mittels Akzentuierung erhöht wird. Hierfür eignen sich „am besten schematisierte Darstellungen, die neben der ungefähren Wiedergabe der Größe und der Gestalt vor allem ein wesentliches arttypisches Merkmal aufweisen“⁶⁰⁶. Genau diese Komponente ist in den von az-Zindānī verwendeten Illustrationen von Egel und gekauter Substanz enthalten. Durch die Akzentuierung auf die äußere Gestalt des Egels und der Somiten beziehungsweise Zahnabdrücke in einem weichen Material, prägen die Illustrationen das Verständnis der koranischen Begriffe *'alaqa* und *muḍġa*. Folglich reduziert az-Zindānī mit seinen Beschreibungen und Vergleichen die Mehrdeutigkeit der arabischen Begriffe *'alaqa* und *muḍġa* zugunsten seiner eigenen Interpretation. Möglicherweise könnte es az-Zindānī gelegen gekommen sein, dass die Reduktion von Mehrdeutigkeit zugunsten *einer* (vermeintlich) korrekten Sichtweise dem Salafismus und der Naturwissenschaft gemein ist.⁶⁰⁷

Neben der kognitiven Funktion von Bildern profitiert az-Zindānī, ebenso wie al-Bār, von der generellen Bedeutung und Wirkmacht von Bildern

603 Dieser Effekt wird in der Gedächtnispsychologie als Bildhaftigkeitseffekt oder Bildüberlegenheitseffekt bezeichnet. Vgl. Werner Wippich, *Lehrbuch der angewandten Gedächtnispsychologie: Bd. 1, 2 Bde.* (Stuttgart: Kohlhammer, 1984), 121–24; Johannes Engelkamp, *Das menschliche Gedächtnis: Das Erinnern von Sprache, Bildern und Handlungen* (Göttingen: Verlag für Psychologie, 1990), 123–24, und Joachim Hoffmann und Johannes Engelkamp, *Lern- und Gedächtnispsychologie*, 2. Aufl. (Berlin u. Heidelberg: Springer, 2017), 175–78.

604 Vgl. Sachs-Hombach, *Das Bild als kommunikatives Medium*, 259–61.

605 S. ebd., 263.

606 S. ebd.

607 Lynn Morgan hat am Beispiel des Fachgebiets Embryologie dokumentiert, wie naturwissenschaftliche Fakten die Sichtweise auf Embryonen prägen und dabei kulturelle Annahmen nahezu unsichtbar machen. Vgl. Morgan, *Icons of Life*.

in der Naturwissenschaft.⁶⁰⁸ Das Urteil, er versuche sich mittels seiner Bilder in der „Darstellung des Allgemeingültigen, das durch seine Konkretheit becirct“⁶⁰⁹, das die Historikerin Barbara Duden über den schwedischen Fotografen Lennart Nilsson⁶¹⁰ fällt, lässt sich gleichermaßen auf az-Zindānī übertragen. Ebenso wie Nilsson versucht er, mithilfe der Bilder von Egel und gekauter Substanz seine Interpretation der biologischen Wirklichkeit stofflich abzubilden. Mithilfe der vergleichenden Abbildungen macht az-Zindānī die Korrektheit seiner Auffassung bezüglich der 40-Tage-Variante sichtbar. Legte man die 120-Tage-Variante zugrunde, widersprüche diese Kalkulation der koranischen Beschreibung zur äußeren Gestalt des Embryos, die aus den Stadien *nutfā*, *‘alaqa* und *muḍġa* abgeleitet wird. So könne ein 20, 30 oder 39 Tage alter Embryo nicht als ein Tropfen beschrieben werden, da er sich in Form und Größe klar von einem Tropfen unterscheidet. Das Gleiche gelte analog für einen Embryo im *‘alaqa*- oder *muḍġa*-Stadium. So habe der 70 Tage alte Fötus längst nicht mehr die Form eines Egels, sondern verfügt über entwickelte Gliedmaße.⁶¹¹ Auch wenn az-Zindānīs Verweis auf die Form und der terminologisch einseitige Vergleich vom Egel ideologisch geprägt sind, kann dennoch nicht abgestritten werden, dass seine Interpretation zugunsten der 40-Tage-Variante sich gut mit den modernen embryologischen Erkenntnissen vereinbaren lässt.

Die von az-Zindānī verwendeten Bilder zeigen über das Gesagte hinaus deutlich, dass es ihm nicht um die Bestimmung des Lebensanfangs geht. Während Anhänger:innen der „Anti-Abtreibungsbewegung“ den Blick auf moralische Fragen richten und Bilder einsetzen, um Embryonen zu einem Symbol des Lebens zu stilisieren⁶¹², versucht az-Zindānī vielmehr mittels visueller Unterstützung die koranische Wunderhaftigkeit zu beweisen.

608 Die weitreichenden Möglichkeiten der Bildgebung durch die Entwicklung des Mikroskops durch van Leeuwenhoek als Meilenstein innerhalb der Naturwissenschaft werden von az-Zindānī regelmäßig erwähnt. Vgl. exemplarisch Muṣṭafā Aḥmad, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī, „Historical Progress of Embryology.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 22–4.

609 S. Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*, 37.

610 Zu Nilsson vgl. Kapitel 2.4.

611 Vgl. az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī, „Aṭwār al-ġanīn“.

612 Zum Einsatz von Bildern in der „Anti-Abtreibungsbewegung“ (auch Pro-Life-Bewegung) vgl. exemplarisch Pollack Petchesky, „Fetal Images“, 263–92, und Celeste Michelle Condit, *Decoding Abortion Rhetoric* (Urbana u. Chicago: University of Illinois Press, 1990), insbesondere 79–95. Vgl. weiterhin die Angaben in Fn.263 dieser Arbeit.

Auffällig ist, dass az-Zindānīs arabischsprachige Publikationen, die die embryonale Entwicklung thematisieren, weitestgehend auf Bilder verzichten. Hierzu zählt *Innahu l-ḥaqq*, das sich auf detaillierte Textbeschreibungen der Vergleiche beschränkt, während die überarbeitete englische Version *This is the Truth* viele Bilder beinhaltet.⁶¹³ Hier sind die Abbildungen des Egels und der Embryonen mit sichtbaren Somiten abgedruckt.⁶¹⁴ Besonders herausgestellt wird eine Bildserie mit der Frontansicht des Embryokopfes vom 28. bis zum 48. Tag, die mit dem ersten Teil des Ḥuḍaifa-Hadiths überschrieben ist und verdeutlichen soll, dass der Embryo ab dem 42. Tag seine menschliche Gestalt annimmt.⁶¹⁵ Ebenso verzichten az-Zindānī und aṣ-Ṣāwī in *Aṭwār al-ḡanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ* auf jegliche Bilder, um das Ausgeführte zu veranschaulichen.⁶¹⁶ Die gleiche Differenz zwischen arabisch- und englischsprachiger Fassung ist auch zwischen *Human Development* und dessen arabischer „Prä-Version“⁶¹⁷ *ʿIlm al-aḡinna fī ḍau' al-qur'ān wa-s-sunna* deutlich erkennbar. *Human Development* ist nicht nur insgesamt umfangreicher, detaillierter und professioneller ediert, sondern beinhaltet auch das meiste Bildmaterial. Darüber hinaus weist *Human Development* die Besonderheit auf, dass die verwendeten Bilder nicht auf schematische Darstellungen begrenzt sind, sondern ebenfalls durch eine Reihe von Fotografien von Embryonen und Föten in unterschiedlichen Entwicklungsstadien ergänzt wurden. Darunter ist eine Fotografie von Nilsson, die

613 *Innahu l-ḥaqq* ist die zusammengefasste Verschriftlichung des gleichnamigen Films, der Teile der Originalvideoaufnahmen zeigt. Die schriftliche Version wurde herausgegeben, um die Bekanntheit des Materials weiter zu steigern. Vor diesem Hintergrund ergibt das Weglassen der entsprechenden Bilder keinen Sinn. Vgl. az-Zindānī, „*Innahu l-ḥaqq*“. Auf az-Zindānīs Video mit dem Titel *Innahu l-ḥaqq* gehe ich in Abschnitt 5.3.2 näher ein.

614 Vgl. al-Rehaili, *This is the Truth*, 11 und 22.

615 Vgl. ebd., 11; 22–25.

616 Allerdings weicht der gleichnamige und gleichlautende Artikel aṣ-Ṣāwīs in der Zeitschrift der CSMQS in diesem Punkt ab. In diesem sind Fotografien von Embryonen im *mudḡa*-Stadium abgebildet sowie einige weitere Bilder von Embryonen in späteren Stadien. Die vergleichenden Illustrationen zu Egel und gekauter Substanz sind jedoch nicht vorhanden. Vgl. aṣ-Ṣāwī, „*Aṭwār al-ḡanīn*“, 4–12.

617 *ʿIlm al-aḡinna* ist das publizistische Ergebnis der ersten Konferenz zu *iḡāz ʿilmī* der CSMQS, die 1987 in Islamabad, Pakistan, stattfand. Es handelt sich dabei um eine arabische Übersetzung der auf Englisch verfassten Studien durch die CSMQS. Diese Zusammenschau der dort vorgestellten Studien kann über verschiedene Webseiten heruntergeladen werden. Ich betitelt dieses Werk als arabische Prä-Version von *Human Development*, da es inhaltlich größtenteils mit dem einige Jahre später erschienenen *Human Development* (1994) übereinstimmt.

einen ca. 30 Tage alten Embryo zeigt.⁶¹⁸ Weitere Fotografien im ähnlichen Stil zeigen Embryonen und Föten in den Stadien ‘*alaqa*, *muḍġa*, *‘izām* und *laḥm*, die von den japanischen Anatomen Hideo Nishimura (1912-1995) und Kazumasa Hoshino stammen.⁶¹⁹ Bei der Bildauswahl wurde sich offensichtlich an Moores *Developing Human* orientiert, das diesbezüglich eine große Überschneidung aufweist.⁶²⁰

Weitere englischsprachige Publikationen unter az-Zindānīs Beteiligung oder Einfluss, die Bilder des Egelvergleichs sowie der gekauten Substanz beinhalten, sind das schmale Büchlein *The Qur’ān and Modern Science. Correlation Studies*⁶²¹ sowie die beiden Artikel *Highlights of Human Embryology*⁶²² und *A Scientist’s Interpretation*⁶²³. Eine Ausnahme diesbezüglich stellt *Developing Human with Islamic Additions* dar. Zwar beinhaltet das Buch insgesamt eine Vielzahl an Bildern, diese sind jedoch lediglich in dem Originalteil von Moore zu finden. Die von az-Zindānī hinzugefügten *Islamic Additions* enthalten keine zusätzlichen Bilder. Folglich fehlen auch die Illustrationen zu den Vergleichen mit einem Egel und einer gekauten Substanz.⁶²⁴ Eine mögliche Erklärung dafür, dass die schematischen Illustratio-

618 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Human Development after the Forty-Second Day.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 132.

619 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Alaqaḥ and Muḍġah Stages.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 74; 76; Muṣṭafā Aḥmad, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „Human Development after the Forty-Second Day.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 133, und Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 155; 157–160. Nishimura erforschte die Effekte von Chemikalien auf Embryonen und sammelte systematisch abgetriebene Embryonen und frühe Föten, um Abweichungen in der menschlichen Entwicklung zu erforschen. Der Stil ist dem von Nilsson in sofern ähnlich, dass die Fotografien echte Embryonen zeigen, die ebenfalls oft vor schwarzem Hintergrund durchscheinend wirken. Zu Nishimura vgl. Maria Fannin, „Making an ‘Embryological Vision of the World’: Law, Maternity and the Kyoto Collection.“ In *Reproductive Geographies: Bodies, Places and Politics*, hrsg. v. Marcia R. England, Maria Fannin und Helen Hazen, Routledge International Studies of Women and Place (London u. New York: Routledge, 2019), 17–30.

620 Vgl. exemplarisch das Kapitel 5 „Formation of Basic Organs and Systems: Fourth to Eighth Weeks“ in Keith Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 4. Aufl. (Philadelphia u.a.: Saunders, 1988), 65–86.

621 Vgl. Moore, Aḥmad und az-Zindānī, *The Qur’an and Modern Science*, 35–36. Dieses ist eine gekürzte Form von *Human Development*.

622 Vgl. Moore, „Highlights“, 53.

623 Vgl. Moore, „A Scientist’s Interpretation“, 16.

624 Das genannte Werk behandle ich im folgenden Abschnitt 5.3.1 ausführlich.

nen von Egel und gekauter Substanz lediglich in den englischsprachigen Publikationen abgedruckt sind, liegt in der angestrebten Eindeutigkeit. Die kognitive und emotionale Wirkung der Darstellungen ist bei arabischen Muttersprachler:innen geringer, da die mehrschichtigen Bedeutungen der arabischen Begriffe *‘alaqa* und *mudǧa* potentiell bekannt sind. Für alle anderen bringen die Bilder und Bildbeschreibungen „Leben“ und Konkretheit in die arabischen Begriffe.

Die Beschreibungen von *‘alaqa* als Egel und *mudǧa* als gekaute Substanz stellen auch ein wichtiges Motiv in der Erzählung über die Zusammenarbeit mit einer Reihe westlicher Wissenschaftler dar, insbesondere Keith Moore, wie ich in den folgenden Abschnitten zeige.

5.3 Die Kooperation mit Keith Moore zur Legitimation von az-Zindānīs iǧāz ‘ilmī

Nachdem az-Zindānīs Zusammenarbeit mit westlichen Wissenschaftlern in dieser Arbeit bereits mehrfach erwähnt wurde, beleuchte ich in diesem Abschnitt die Hintergründe und Ergebnisse verschiedener Projekte. Im Fokus dieser Untersuchung steht zunächst der kanadische Anatom Keith Moore, der am intensivsten mit az-Zindānī zusammengearbeitet hat und az-Zindānīs Ideen als „Legitimationslieferant“ diente. Moore repräsentiert „die westliche Wissenschaft“, die az-Zindānī einerseits braucht, um seinen Aussagen Autorität zu verleihen, die er andererseits gemäß eigenen Bewertungsmaßstäben durch seinen *iǧāz ‘ilmī* beeinflussen will. Anschließend nehme ich az-Zindānīs Projekt *Innahu l-ḥaqq* in den Blick, in dem weitere westliche Wissenschaftler involviert waren, um abschließend az-Zindānīs Versuche aufzuzeigen, die internationale Wissenschaft der Embryologie am Koran auszurichten.

Seine professionalisierte Beschäftigung mit *iǧāz ‘ilmī* sowie den Aufbau eines internationalen Netzwerks, die in die Gründung der CSMQS mündeten, nahm az-Zindānī schon zu Beginn der 1980er, vermutlich sogar seit Ende der 1970er Jahre auf. Bereits während seiner Lehrtätigkeit an der König-Abdulaziz-Universität in Dschidda, wo az-Zindānī im sogenannten *Embryology Committee*⁶²⁵ arbeitete, beschäftigte er sich mit dem Themen-

625 Laut Anmerkung des Verlags sowie des Vorworts von Moore in *Developing Human with Islamic Additions*, arbeiteten Moore und az-Zindānī drei Jahre lang gemeinsam in dem Komitee. Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic*

feld Embryologie. Es ist davon auszugehen, dass er in diesem Kontext erstmals persönlichen Kontakt mit Moore aufnahm, der zu seinem wichtigsten Kooperationspartner wurde. Moore war ein international renommierter Professor für Anatomie und ein bedeutender Wissenschaftler auf dem Fachgebiet der Embryologie. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen zählt sein Lehrbuch *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, das unter Mediziner:innen wie Medizinstudierenden zu den internationalen Standardwerken der Embryologie gehört. Das Buch wurde 1973 erstmals veröffentlicht und erschien bisher in elf Auflagen in verschiedenen Sprachen.⁶²⁶

Über den Zeitpunkt und den Ort des ersten Treffens von az-Zindānī und Moore gibt es keinen eindeutigen Bericht. In *Aṭwār al-ǧanīn* schildert az-Zindānī, dass er Moore in Kanada besuchte, da dieser als „Vater der Embryologie“ (*abū ʿilm al-aǧinna*) galt.⁶²⁷ Bei diesem Treffen habe az-Zindānī ihm dreißig Fragen gestellt, die Moore alle beantwortete. Anschließend ließ az-Zindānī Moore wissen, dass all diese Informationen auch in Koran und Sunna zu finden seien. Die entsprechenden Stellen habe er Moore vorgelesen und mit ihm diskutiert. Moore habe diese Ausführungen so erstaunlich gefunden, dass ein weiteres Treffen folgte, bei dem az-Zindānī ihm weitere vierzig Fragen stellte.⁶²⁸ Dabei handelte es sich vermutlich um ein Treffen 1980 in Saudi-Arabien, das auf az-Zindānīs Einladung hin erfolgte. Moores Beschreibung deckt sich mit der az-Zindānīs. Bei der Zusammenkunft wurde Moore über die Bedeutung bestimmter Koranverse und einiger Hadithe befragt, die sich auf die menschliche Reproduktion sowie die Embryogenese beziehen.⁶²⁹ Moore selbst beteuerte sein Erstaunen über die naturwissenschaftliche Genauigkeit der ihm präsentierten Passagen aus Koran und Sunna.⁶³⁰ Der letzte Schritt, um ihn endgültig von der

Additions, viiia–viii c. Ein weiterer Hinweis hierauf findet sich bei Bigliardi. Vgl. Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qurʾān’“, 152.

626 Vgl. Keith Moore, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology. With 352 Drawings and Photographs some in Colour* (Philadelphia: Saunders, 1973). Das Buch erschien zuletzt 2019 in der elften Auflage.

627 S. az-Zindānī und aṣ-Šawī, „Aṭwār al-ǧanīn“.

628 Vgl. ebd.

629 Vgl. Moore, „Highlights“, 52. Ähnlich ausgedrückt wird es im Vorwort von *Developing Human with Islamic Additions*. Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, viii a – viii c.

630 Vgl. Moore, „Highlights“, 52, und Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, viii c. Das Moment des Erstaunens von Moore sieht Stenberg analog zu Bucaille, der ebenso über die naturwissenschaftliche Korrektheit des

Richtigkeit der koranischen Beschreibung der embryonalen Entwicklung zu überzeugen, sei gewesen, Moore einen Egel zu zeigen. Er soll von der Ähnlichkeit zwischen dem Egel und einem ca. drei Wochen alten Embryo verblüfft gewesen sein.⁶³¹ Des Weiteren habe Moore selbst ein Stück Lehm gekaut, um den entsprechenden Vergleich von gekauter Substanz und Embryo im *muḍḡa*-Stadium nachzuvollziehen.⁶³²

Während des *Seventh Saudi Medical Meeting* im Mai 1982 präsentierte Moore einen Aufsatz, in dem er seine persönlichen Interpretationen von ausgewählten „verses and sayings based on my knowledge of embryological history and of the modern science of embryology“⁶³³ darlegte. Da Moore in seinem Artikel erwähnt, dass zum Zeitpunkt des Schreibens seine Konsultation mit az-Zindānī bereits ein Jahr zurücklag, liegt der Verdacht nahe, dass az-Zindānī sowohl die Koranpassagen als auch das besprochene Hadith-Material vor den Arbeitssitzungen mit Moore ausgewählt hat.⁶³⁴ Wie Stenberg⁶³⁵ bereits anmerkte, sichert Moore sich ab, wenn er von der Übereinstimmung zwischen Korantext und Embryologie schreibt. Immer wieder fügt er Ausdrücke wie „it is reasonable to interpret“ oder „the Koran could refer to“⁶³⁶ ein, die ein gewisse Unschlüssigkeit und Relativierung zum Ausdruck bringen. Diese Zurückhaltung ist in späteren, gemeinsam mit az-Zindānī publizierten Veröffentlichungen verschwunden. Stattdessen wird beispielsweise in der Einleitung von *Human Development* betont, dass alle Autoren des Buches der Klarheit und Kompatibilität der islamischen Terminologie mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft zustimmen.⁶³⁷

Die Überzeugung Moores ging offenbar mindestens so weit, dass die Bilder des Egels und der gekauten Substanz nicht nur ihren Weg in seine

Korans verblüfft gewesen sei. Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 232. Sein Staunen über das Wissen des Korans äußert Bucaille in Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*, 120.

631 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 5–7. Auch in journalistischen Darstellungen der Zusammenarbeit von Moore und az-Zindānī wird dieses Ereignis geschildert. Vgl. Golden, „Western Scholars“.

632 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 5–7.

633 S. Moore, „Highlights“, 52.

634 Eine Auseinandersetzung mit der Authentizität der Hadithe und ihrem Verhältnis zum koranischen Text findet in dem Artikel nicht statt. Vgl. auch Stenberg, *The Islamization of Science*, 232.

635 Vgl. ebd.

636 S. Moore, „Highlights“, 54.

637 Vgl. az-Zindānī et al., *Human Development*, 1.

bereits erwähnten Artikel zum Thema fanden, sondern auch in seine Monographie *The Developing Human*. Die Vergleiche mit einem Egel und einer gekauten Substanz sind seit der dritten Auflage von 1982 – kurz nach dem Beginn der Zusammenarbeit von Moore und az-Zindānī – integraler Bestandteil der Einleitung des Fachbuchs. In dem Abschnitt „the Middle Ages“, der Teil eines Überblicks über die Geschichte der Embryologie ist, heißt es, der Koran verweise auf „the leech-like appearance of the early embryo“⁶³⁸. Moore ergänzt, dass laut dem Koran der Embryo „a chewed piece of substance“⁶³⁹ ähnele. Er bestätigt diese Beschreibungen, indem er Querverweise auf Abbildungen in späteren Kapiteln mit den Anmerkungen „the embryo shown in Fig. 5-3A is not unlike a leech, or bloodsucker, in appearance“⁶⁴⁰ sowie „the somites shown in Figure 5-10 somewhat resemble the teethmarks in a chewed substance“⁶⁴¹ einfügt. In der vierten Auflage von 1988 wird die Zustimmung noch stärker. Aus dem noch zurückhaltenden „is not unlike“ wurde: „The embryo shown in Figure 5-3A looks like a leech or bloodsucker.“⁶⁴² Zindānī zufolge wurde der Abschnitt zum Islam in den Ausführungen zur Geschichte der Embryologie in Moores Buch hinzugefügt, nachdem Moore mit der Fassung der vorigen Auflagen konfrontiert worden sei. Zunächst hieß es, dass es während des „Mittelalters“ keine wissenschaftlichen Fortschritte in der Embryologie gegeben habe. Mit Blick auf die islamische Geschichte sei dies falsch, wie Moore nun selbst erkannt habe.⁶⁴³

Eine weitere Besonderheit ist, dass Moore in der dritten Auflage (1982) von *Developing Human* den Zeitraum von 40 Tagen erwähnt, nach dessen

638 S. Moore, *The Developing Human*, 8.

639 S. ebd.

640 S. ebd.

641 S. ebd. Die genannten Abbildungen zeigen a) die illustrierte Seitenansicht eines 24 bis 25 Tage alten Embryos, an die auch az-Zindānīs Abbildung angelehnt ist und b) die Dorsalansicht von Embryonen zwischen dem 22. und 23. Tag, in der die Somiten erkennbar sind. Der „Fehler“, dass dieser Verweis auf „zu junge“ Embryonen nicht mit az-Zindānīs Zeitangabe zum *muḍḡa*-Stadium passt, wurde in der vierten Auflage korrigiert. Dort lässt Moore den Querverweis auf Illustrationen mit sichtbaren Somiten weg und schreibt stattdessen „The somites of *older embryos* [Kursivsetzung von mir] somewhat resemble teethmarks in a chewed substance.“ S. Moore, *The Developing Human*, 8.

642 S. Moore, *The Developing Human*, 8.

643 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 7–9.

Ablauf der Embryo menschliche Gestalt angenommen habe.⁶⁴⁴ Diese Passage ist in der dritten Auflage einmalig abgedruckt. In der darauffolgenden vierten Auflage (1988) verweist Moore an gleicher Stelle stattdessen auf seinen zwei Jahre zuvor erschienenen Artikel *A Scientist’s Interpretation*.⁶⁴⁵ Die Ausführungen zum Islam werden ab der fünften Auflage (1993) insgesamt deutlich kürzer. Der Hinweis auf den Vergleich des Embryos mit einem Egel und einer gekauten Substanz hat sich dagegen bis in die aktuelle, elfte Auflage aus dem Jahr 2018 erhalten. Dort heißt es: „Reference is made to the leech-like appearance of the early embryo. Later the embryo is said to resemble a ‘chewed substance’.“⁶⁴⁶

In verschiedenen Publikationen betont az-Zindānī, dass Moore von seinen Ausführungen und Vergleichen so beeindruckt und überzeugt gewesen sei, dass er zu dem Schluss gekommen sei, Muḥammad müsse der Gesandte Gottes und der Koran Gottes Wort sein.⁶⁴⁷ Eine Konversion Moores zum Islam wird sowohl innerhalb Veröffentlichungen der CSMQS als auch in sekundärwissenschaftlichen Publikationen thematisiert.⁶⁴⁸ Dabei wollen die CSMQS und az-Zindānī keinen Zweifel an Moores Konversion aufkommen lassen. In der Einleitung von *Innahu l-ḥaqq* werden Konversionen der beteiligten Wissenschaftler erwähnt, die im weiteren Verlauf auch namentlich genannt werden. Hierbei soll es sich neben Moore um den thailändischen Mediziner Tejatat Tejasen handeln. Laut az-Zindānī konvertierte Tejasen 1983 während der achten Saudi Medical Conference in

644 Vgl. Moore, *The Developing Human*, 9. Auch hier fügte Moore einen Querverweis zu einer entsprechenden Abbildung hinzu.

645 Vgl. Moore, *The Developing Human*, 8.

646 S. Keith Moore, Trivedi Persaud und Mark Torchia, *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*, 11. Aufl. (Edinburgh: Elsevier, 2018), 4. In der aktuellsten deutschsprachigen Ausgabe heißt es: „Weiterhin sagt der Koran, der frühe Embryo habe ein egelähnliches Aussehen und ähnele später einer ‚durchgekauten Substanz‘.“ S. Keith Moore, Trivedi Persaud und Mark Torchia, *Embryologie: Entwicklungsstadien, Frühentwicklung, Organogenese, Klinik*, 6. Aufl. (München: Elsevier, Urban & Fischer, 2013), übersetzt von Christoph Viebahn, 12. Die sechste deutsche Auflage wurde auf der Vorlage der neunten englischen Ausgabe (2013) überarbeitet.

647 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 5–7; az-Zindānī und aṣ-Ṣawī, „Aṭwār al-ḡanīn“, und al-Rehaili, *This is the Truth*, 10–11.

648 Exemplarisch nenne ich hier Bigliardi, der von einer Konversion Moores ausgeht, und Stenberg, der Moore als Konvertiten bezeichnet, der den Ideen Bucailles nahesteht. Im Gegensatz dazu beschreiben Gardner, Hameed und Mayes Moore als „non-Muslim Canadian“. Vgl. Bigliardi, „The Strange Case of Dr. Bucaille“, 254; Stenberg, *The Islamization of Science*, 231, und Gardner, Hameed und Mayes, „Preaching Science and Islam“, 380.

Riad zum Islam.⁶⁴⁹ Da er in diesem Zusammenhang auch Moore als Konvertiten benennt, liegt der Verdacht nahe, dass dieser ebenfalls 1983 in Riad konvertierte.⁶⁵⁰ Während in den Kurzbiografien der interviewten Personen am Ende von *Innahu l-ḥaqq* der (akademische) Werdegang beschrieben wird, verweist der Eintrag zu Moore ausschließlich auf seine Konversion. Moore als Konvertiten einzuschätzen, mag daher plausibel sein, ist indes nicht zweifelsfrei geklärt. Moore selbst äußerte sich nicht explizit zu dieser Frage.⁶⁵¹ Auch seine persönliche Sicht auf die Begegnungen und die Zusammenarbeit mit az-Zindānī, vor allem in der Retrospektive, bleiben unbekannt. Es liegt meines Wissens kein (offizielles) Statement von Moore vor, in dem er zu den Ereignissen Stellung bezieht. Der Versuch des Journalisten Daniel Golden in den frühen 2000er Jahren, ein Interview mit Moore zu führen, scheiterte. Moore soll Golden mit den Worten „it’s been 10 or 11 years since I was involved in the Quran“⁶⁵² abgewimmelt haben. Ebenso scheiterte mein eigenes Bemühen um eine persönliche Kontaktaufnahme zu Moore, um mehr über die Details seiner Arbeit mit az-Zindānī und der CSMQS zu erfahren.⁶⁵³

649 Vgl. ‘Abd al-Maḡīd az-Zindānī, *Taṣīl al-iḡāz al-‘ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna*, mit der Unterstützung von Suat Yıldırım und Muḥammad al-Amīn Walad aš-Šaiḥ (Saida u. Beirut: al-Maktaba al-‘ašrīya, o.J.), 23, und az-Zindānī, „*Innahu l-ḥaqq*“, 10. Wie bereits Gardner, Hameed und Mayes festgehalten haben, wird Tejasen in *This is the Truth* als Professor und „Chairman of the Department of Anatomy at Chiang Mai University in Thailand“ vorgestellt. Zur Zeit der Recherche gab es an der genannten Universität keine Abteilung für Anatomie und auch keine verfügbare Biografie von Tejasen. S. al-Rehaili, *This is the Truth*, 28, und vgl. Gardner, Hameed und Mayes, „Preaching Science and Islam“, 381, Fn. 118.

650 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iḡāz al-‘ilmī*, 23–24.

651 In einem Video, das einen Vortrag Moores mit dem Titel *Embryology in the Qur’an* zeigt, wird Moore während der Fragerunde von einem Zuschauer die Frage gestellt, ob er zum Islam konvertiert sei. Moore antwortet amüsiert, dass ihm diese Frage bereits hunderte Male gestellt wurde. Statt mit einem klaren „Ja“ oder „Nein“ zu antworten, berichtet er über seine christliche Erziehung und seinen Glauben an Gott. Allerdings spricht er in seiner ausschweifenden Antwort von sich als „non-Muslim“ und bemerkt abschließend, dass er es nicht für nötig halte, Muslim zu werden, um Gott anzubeten. Vgl. Keith Moore, „Embryology in the Qur’an.“ Zuletzt geprüft am 06.12.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=upa4BSH7ua4>.

652 S. Golden, „Western Scholars“.

653 Vermutlich werden auch Moores Alter und Gesundheitszustand zum Zeitpunkt der Kontaktaufnahme im Herbst 2018 ein Grund hierfür gewesen sein. Moore verstarb Ende 2019 im Alter von 94 Jahren. Ich danke an dieser Stelle Prof. H. Wayne Lambert der West Virginia University School of Medicine sowie Elizabeth Sutherland von der University of Toronto für ihre freundliche Unterstützung und die Vermittlung von Kontaktdaten.

Unabhängig davon, ob Moore tatsächlich zum Islam konvertiert ist oder nicht, unterstreicht die Erzählung von seinem Staunen und seiner Begeisterung den beschworenen Wundercharakter des Korans.⁶⁵⁴ Auch darüber hinaus sind az-Zindānīs Beweggründe für seine Entscheidung, ihn zu einer Zusammenarbeit einzuladen, so offensichtlich wie geschickt. Zunächst gleicht az-Zindānī durch Moore sein eigenes Legitimationsdefizit in den Bereichen Medizin und Naturwissenschaft aus. Im Gegensatz zu al-Bār kann az-Zindānī keine entsprechende Ausbildung vorweisen. Ferner dient Moore az-Zindānī als Autoritätsgeber, um dessen *da’wa*-Argument, dass der Islam eine rationale, mit der modernen Naturwissenschaft übereinstimmende Religion sei, zu legitimieren. Laut Wiedl könnte vor allem für Nichtmuslime ein nichtmuslimischer Experte eine zugänglichere Identifikationsfigur darstellen und als vertrauenswürdiger erscheinen.⁶⁵⁵ Weiterhin kann eine angebliche oder tatsächliche Konversion der betreffenden Person den Wunsch von potentiellen Konvertit:innen nach rationalen Gründen für einen Übertritt zum Islam entsprechen.⁶⁵⁶ Für Muslim:innen hingegen

654 Neben der erwähnten Parallele zu Bucaille findet sich das gleiche Motiv in Beschreibungen christlicher Konversionen, insbesondere in der Pfingstbewegung. Vgl. exemplarisch Daniel Frei, „Pfingstler werden und bleiben: Konsolidierung der Konversion im chilenischen Pentekostalismus.“ In *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, hrsg. v. Christine Lienemann-Perrin und Wolfgang Lienemann, Studien zur außereuropäischen Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 20 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 509–15. Zur Theologie der Pfingstbewegung vgl. Marco Frenschkowski, „Pfingstbewegung/Pfingstkirchen.“ In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 6, hrsg. v. Hans D. Betz, 4., völlig neu bearbeitete Aufl., ungekürzte Studienausg., 8 Bde. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 6:1232–5, und Jörg Haustein und Giovanni Maltese, „Pfingstliche und charismatische Theologie: Eine Einführung.“ In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, hrsg. v. Jörg Haustein und Giovanni Maltese, Academic (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 15–68.

655 Vgl. Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam*, 374.

656 Laut Wiedls Studie zu Konversionen prüfen Konvertit:innen den Islam sehr gründlich auf intellektuelle Faktoren. Vgl. ebd., 346–47. Dies bestätigt auch die biografische Studie von Monika Wohlrab-Sahr, vornehmlich für Konvertiten zum „orthodoxen Islam“. Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und in den USA* (New York: Campus, 1999), 121–22.

Die ersten Studien zur Konversion fokussierten auf die Psyche der Konvertit:innen und bewerteten den Konversionsprozess als plötzliche emotionale Veränderung. Im 20. Jahrhundert rückten die Fragen nach Konversionsgründen in den Blick der Soziolog:innen. Zentral blieben jedoch auch hier psychologische Gründe. Vgl. Franz Wiesberger, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*,

kann die Bestätigung der eigenen Überzeugungen durch außenstehende Expert:innen der Selbstvergewisserung dienen.⁶⁵⁷

Moores Aufgabe ist es folglich, die Überlegenheit des Islams zu bescheiden. Während sich Ibn al-Qayyim's Autorität aus seiner Stellung als Gelehrter speist, profitiert Moore als Vertreter der akademischen Medizin von der weit verbreiteten Wissenschaftsgläubigkeit, die dazu führt, dass sein Wissen als objektiv und alternativlos angesehen wird.⁶⁵⁸ Die medizinische Präsentation der Aussagen verstärkt ihren normativen Charakter und sorgt für eine hohe Akzeptanzwahrscheinlichkeit.⁶⁵⁹ Moores Autorität

Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 19 (Berlin: Duncker u. Humblot, 1990). Als wichtige Ursachen wurden insbesondere Faktoren wie persönliche Krisen im jungen Erwachsenenalter und eine „schwere Kindheit“ identifiziert. Vgl. auch Andrew Buckser und Steven Glazier, „Preface.“ In *The Anthropology of Religious Conversion*, hrsg. v. Andrew Buckser und Steven Glazier (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003), xi–xviii. In der aktuellen Konversionsforschung beziehen insbesondere Anthropolog:innen eine Reihe von Push- und Pull-Faktoren in die Analyse von Konversionsprozessen mit ein. Sie berücksichtigen vor allem den kulturellen, sozialen und politischen Kontext der Konversion. Vgl. Michal Kravel-Tovi, „Rite of Passing: Bureaucratic Encounters, Dramaturgy, and Jewish Conversion in Israel.“ *American Ethnologist* 39, Nr. 2 (2012): 371–88, und Ines W. Jindra, „How Religious Content Matters in Conversion Narratives to Various Religious Groups.“ *Sociology of Religion* 72, Nr. 3 (2011): 275–302.

657 Carmen Becker hat darauf hingewiesen, dass salafistische Gruppen im Internet auf nichtmuslimische Expertise zugrücken, um sich der Richtigkeit der eigenen Position zu vergewissern. Vgl. Carmen Becker, „Gaining Knowledge: Salafi Activism in German and Dutch Online Forums.“ *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3, Nr. 1 (2009): 79–98.

658 Zu der stetig gewachsenen rechtlichen und sozialen Macht von Mediziner:innen seit dem 19. Jahrhundert vgl. Pamela E. Klassen, „Medicine.“ In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, hrsg. v. Steven Engler und Michael Stausberg (Oxford: Oxford University Press, 2016), 403–4. Die Schwierigkeiten, medizinische Expertise zu hinterfragen, formuliert Douglas Walton, *Appeal to Expert Opinion: Arguments from Authority* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997), 245–47. Bemerkenswerterweise mussten die Bilder Nilssons, die wiederum az-Zindānī und Moore als Beweismaterial dienen, zunächst ebenso medizinisch legitimiert werden. Dabei lag der gleiche Mechanismus wie in der Zusammenarbeit von Moore und az-Zindānī zugrunde: *Ein Kind entsteht* beinhaltet neben den Fotos auch einen praktischen Teil, der die werdenden Eltern informieren und nützliche Tipps zur Schwangerschaft geben soll. Autor dieser medizinischen Informationen ist der Professor für Gynäkologie und Geburtshilfe Axel Ingelman-Sundberg (gest. 2009). Laut Jülich war dem Verlag die Mitarbeit Ingelman-Sundbergs wichtig, um den Bildern Nilssons die nötige medizinische Autorität zu geben. Vgl. Jülich, „The Making of a Best-Selling Book“, 507.

659 Wie bedeutend die Präsentation von Informationen für die Akzeptanz dieser Informationen ist, hat Baudouin Dupret im regionalspezifischen Kontext herausgearbei-

als externer Experte zeigt die Dynamik eines Autoritätsarguments: Die Berufung auf Moore als Experten dient als Beweis für die Korrektheit der vorgebrachten Annahmen. Die Wirksamkeit der Beweisführung durch ein solches *argumentum ad verecundiam*⁶⁶⁰ wurde in der Wissenssoziologie und der Medizingeschichte hervorgehoben.⁶⁶¹ Zudem legen Studien der Kommunikationspsychologie nahe, dass Gruppen die Wirkungsmacht ihrer Botschaft steigern können, wenn diese durch Aussagen einer externen Person bestätigt wird.⁶⁶²

An dieser Stelle lohnt sich ein kurzer Exkurs zu dem ägyptischen Gelehrten, ehemaligen Minister für *auqāf* und Prediger Muḥammad Mutawallī aš-Ša’rāwī (1911-1998),⁶⁶³ um die Wirksamkeit von az-Zindānīs Zusammenarbeit mit Moore zu verdeutlichen. Ša’rāwī zählte mit seiner beliebten TV-Sendung, in der er Koranpassagen und Hadithe interpretierte, zu den erfolgreichsten und populärsten Predigern Ägyptens der 1980er und 1990er Jahre.⁶⁶⁴ Zindānī und aš-Ša’rāwī teilten ihr Interesse an *iğāz ‘ilmī* und die

tet: Vgl. Baudouin Dupret, *Practices of Truth: An Ethnomethodological Inquiry into Arab Contexts*, Pragmatic & Beyond New Series 214 (Amsterdam u. Philadelphia: John Benjamins, 2011), 2–3.

660 „Beweis durch Ehrfurcht“.

661 Die Deutungshoheit der Naturwissenschaft habe ich im einleitenden Teil diskutiert. Den Begriff Expert:innen habe ich in Kapitel 2 definiert.

Die Bedeutung der Kombination von islamischen sowie modernen naturwissenschaftlichen Referenzen haben auch Vika Gardner, Salman Hameed und Carolina Mayes in ihrer Analyse von englischsprachigen Online-Videos verdeutlicht. In den untersuchten Videos generieren die Produzierenden Legitimation, indem sie „Islam“ und „Wissenschaft“ zusammen präsentieren und folglich aus beiden Bereichen gleichzeitig Autorität schöpfen. Vgl. Gardner, Hameed und Mayes, „Preaching Science and Islam“, 358.

662 Vgl. David Hess, „Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology.“ *American Anthropologist* 109, Nr. 3 (2007): 469, und James B. Stiff und Paul A. Mongeau, *Persuasive Communication* (New York: Guilford, 2002), 154.

663 Vgl. Jacqueline Gottlieb Brinton, *Preaching Islamic Renewal: Religious Authority and Media in Contemporary Egypt* (Oakland: University of California Press, 2016), 8.

664 Vgl. Pink, *Sunnitischer Tafsīr*, 95–98. Ausführlich zu aš-Ša’rāwīs Leben und Werk vgl. Hava Lazarus-Yafeh, „Muhammad Mutawalli al-Sha’rawi.“ In *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan* und Brinton, *Preaching Islamic Renewal*. Zu seiner immensen Popularität sowie dem „aš-Ša’rāwī-Kult“ vgl. Rachida Chih und Catherine Mayeur-Jaouen, „Le cheikh Sha’rāwī, le pouvoir et la télévision: L’homme qui a donné un visage au Coran.“ In *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain: Actes du colloque des 11 et 12 décembre 2000, à l’Institut Universitaire de France*, hrsg. v. Catherine Mayeur-Jaouen (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002).

Überzeugung, dass moderne naturwissenschaftliche Theorien und Erfindungen bereits vom Koran antizipiert wurden. Es ist nicht auszuschließen, dass die beiden in persönlichem Austausch standen. Ša’rāwī unterrichtete wie az-Zindānī zeitweise an der König-Abdulaziz-Universität, um 1980/81 gab es eine zeitliche Überschneidung ihrer dortigen Lehrtätigkeiten.⁶⁶⁵ Weiterhin erwähnt az-Zindānī aš-Ša’rāwī in einer Danksagung.⁶⁶⁶

Im Gegensatz zu aš-Ša’rāwīs sonstigen Inhalten und Botschaften beurteilt Jacqueline Brinton dessen Bemühungen, naturwissenschaftliche Erkenntnisse in seine theologischen Interpretationen einfließen zu lassen, als wenig erfolgreich. So habe er es nicht geschafft, ein überzeugendes Beispiel dafür anzuführen, welche naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts vom Koran thematisiert werden. Dies mag an seiner willkürlichen Informationsbeschaffung gelegen haben. Um sich über medizinische Themen zu unterhalten, suchte aš-Ša’rāwī die Sprechstunde von niedergelassenen Ärzten auf.⁶⁶⁷ Weder das Kapitel über die Schöpfung des Menschen (*ḥalq al-insān*) in aš-Ša’rāwīs Abhandlung zu den Wundern des Korans noch seine Erläuterungen zu Q. 23:14 in seinem *tafsīr* enthalten Ausführungen zur Embryogenese.⁶⁶⁸ Zindānī hingegen band den Mediziner Moore früh und systematisch in seine *iğgāz ‘ilmī*-Aktivitäten ein und verweist auf fachlich anerkannte biologische Fakten. Darüber hinaus präsentierte az-Zindānī ein strukturiertes Modell embryonaler Entwicklung, in dem er stets auf die Vereinbarkeit zwischen religiösem und naturwissenschaftlichem Wissen hinweist. Während aš-Ša’rāwī eine Bandbreite von Themen und Aktivitäten verfolgte, konzentrierte sich az-Zindānī auf die Optimierung seines *iğgāz ‘ilmī* und die Verbreitung seiner Ideen. Diese Zusammenarbeit mit Moore

Ša’rāwīs Einfluss auf bioethische Fragen in Ägypten hat Sherine Hamdy am Beispiel von Organtransplantationen anschaulich dargelegt. Vgl. Hamdy, *Our Bodies Belong to God*, 115–38.

665 Vgl. Hava Lazarus-Yafeh, „Muhammad Mutawalli al-Sha’rawi.“ In *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*, 284–5.

666 Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, viii e.

667 Vgl. Brinton, *Preaching Islamic Renewal*, 13–14.

668 Ša’rāwī macht keinerlei Angaben zur embryonalen Entwicklung. So werden weder Q. 23:14 noch der Ibn Mas’ūd- oder der Ḥuḍaifa-Hadith behandelt. Vgl. Muḥammad Mutawallī aš-Ša’rāwī, *Muğīzāt al-qur’ān* (Kairo: Dār al-‘ālamīya, 1998), 75–110. Auch in seinem *tafsīr* verweist er nicht auf den Wundercharakter des Korans bezüglich einer angenommenen Übereinstimmung mit modernen embryologischen Erkenntnissen. Vgl. Muḥammad Mutawallī aš-Ša’rāwī, „Tafsīr aš-Ša’rāwī: ḥawāṭir Muḥammad Mutawallī aš-Ša’rāwī ḥaḷa l-qur’ān al-karīm.“ Zuletzt geprüft am 15.12.2021, Abrufbar unter [http://www.al-eman.com/الكتب/تفسير الشعراوي/تفسير الآية رقم \(14\):/i489&d639182&c&pl#s639182](http://www.al-eman.com/الكتب/تفسير الشعراوي/تفسير الآية رقم (14):/i489&d639182&c&pl#s639182).

ist ein wesentlicher Faktor von az-Zindānīs Erfolg im Bereich des iğāz ‘ilmī. Eine ergänzende Komponente dieser Kooperation sowie die konkrete Rolle weiterer westlicher Wissenschaftler erörtere ich in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels.

5.3.1 Die Islamic Additions in Moores Standardwerk *The Developing Human*

Bereits kurz nach seiner Präsentation 1982 veröffentlichte Moore eine zusammen mit az-Zindānī erarbeiteten „Sonderausgabe“ seines populären Fachbuchs *The Developing Human*. Dieses trägt den in dieser Arbeit bereits mehrfach erwähnten Titel *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology with Islamic Additions*. Wie der Titel suggeriert, wurden in dieser Ausgabe die Erklärungen az-Zindānīs zur „islamischen Sichtweise“ sowie passende Koran- und Hadith-Passagen dem jeweiligen Kapitel hinzugefügt.⁶⁶⁹ Nachdem Moore bereits die Referenzen zum Islam in die Einleitung von *The Developing Human* eingefügt hatte, habe er laut az-Zindānī die CSMQS eingeladen, ergänzend die *Islamic Additions* zu schreiben.⁶⁷⁰ Im Vorwort des Verlags wird der Islam trotz aller Bestrebungen eines Austauschs zwischen Osten und Westen als eine noch immer missverstandene Religion bezeichnet und damit impliziert, dass die gemeinsame Arbeit ein Baustein des interreligiösen Dialogs sein will. Im letzten Satz hingegen relativiert sich dieser Eindruck zugunsten inner-islamischer *da’wa*. Ziel des Buches sei es, explizit muslimische Wissenschaftler:innen zu ähnlichen wissenschaftlichen Recherchen zu inspirieren, die der eigenen religiösen Wahrheitsfindung dienen mögen. Bemerkenswert ist die Aussage, dass der Koran definitiv kein naturwissenschaftliches Traktat sei. Diese Erklärung wirkt zunächst wie eine Kritik an iğāz ‘ilmī. Allerdings wird sogleich klargestellt, dass der Koran Gottes Wort sei und daher naturwissenschaftliche Erkenntnisse stets verifizieren müsse.⁶⁷¹ In der Ausgabe eines der renom-

669 Vgl. auch Stenberg, *The Islamization of Science*, 233–234. Stenberg gibt an, weitere unpublizierte Vorträge von az-Zindānī und Moore gefunden zu haben. Diese seien jedoch vornehmlich eine Wiederholung von *Human Development With Islamic Additions*. Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 233–234, Fußnote 71.

670 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 7–9.

671 Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, viii a–b.

miertesten Lehrbücher für Embryologie wird also die Naturwissenschaft auf den Platz hinter dem Koran verwiesen.⁶⁷²

Zindānīs Beitrag in *The Developing Human with Islamic Additions* zeigt anschaulich, wie es ihm gelingt, seine iğgāz ‘ilmī-Ergebnisse plausibel mit embryologischen Erkenntnissen zu verknüpfen. Moores Buch behandelt die Entwicklung des menschlichen Embryos von der Gametogenese bis zum Ende der Fetogenese. Zindānīs Methode erinnert an Bucaille, der ebenfalls zuerst die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für sich sprechen ließ und anschließend seine Interpretation der religiösen Texte vorzustellen.⁶⁷³ Gemäß Stenberg fasste az-Zindānī Bucailles Buch auf einer seiner Audiokassetten mit dem Titel *al-‘Ilm al-ḥadīṭ wa-iğgāz al-qur‘ān* zusammen und kommentierte Bucailles Äußerungen zu dem Verhältnis zwischen „Religion“ und „Wissenschaft“. Weiterhin betonte az-Zindānī Bucailles Schlussfolgerung, dass die Bibel ein menschliches Produkt sei, der Koran dagegen das Wort Gottes, da die koranischen Aussagen den neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entsprächen.⁶⁷⁴ Auch in einigen seiner Publikationen listet az-Zindānī Bucailles Buch im Literaturverzeichnis.⁶⁷⁵

An der jeweils passenden Stelle fügt az-Zindānī ein „islamisches Kapitel“ ein. Dadurch entsteht kein zusammenhängender Überblick über die von ihm beschriebenen Stadien, sondern ein sehr kleinteiliges Bild der islamischen Terminologie. So fügt er beispielsweise Moores Ausführungen über die histologische Struktur des Uterus das Kapitel „A Place of Settlement Firmly Fixed (Quarar Makeen [sic])“ hinzu. Er zitiert Q. 24:13 und erklärt, dass der dort erwähnte *qarār makīn* der Uterus sei und die in Q. 39:6⁶⁷⁶

672 Die Ausgabe von *Developing Human With Islamic Additions* wurde mit Erlaubnis des Verlags W.B. Saunders Company von *Dār al-qibla* herausgegeben. Der Verlag Saunders, in dem die erste Auflage von Moores *Developing Human* erschien, war Teil der Henry Holt and Company und wurde 1986 an Harcourt verkauft. Seitdem Harcourt 2001 von Elsevier übernommen wurde, hält dieser Verlag die Rechte an Moores Buch. Jegliche Anfragen meinerseits an die genannten Verlage bezüglich der Zusammenarbeit von Saunders und *Dār al-qibla* blieben unbeantwortet.

673 Diese Vorgehensweise attestiert Stenberg auch Moore für den Artikel *Highlights of Human Embryology in the Koran and Hadith*. Vgl. Stenberg, *The Islamization of Science*, 232.

674 Vgl. ebd., 234.

675 Vgl. az-Zindānī, *Taʿsīl al-iğgāz al-‘ilmī*, 36. Ein Verweis auf Bucaille findet sich ebenso in Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 12a.

676 „Er erschuf euch aus einem einzigen Wesen, dann machte er ihm daraus dessen Partner. Er sandte euch hinab an Herdenvieh vier Paare; er erschafft euch immer

genannten drei Schleier der Dunkelheit (*ẓulumāt ṭalāt*)⁶⁷⁷ die Bauchdecke der Mutter, die Uteruswand und die Plazenta darstellten. Diese Vorgehensweise, die koranische Terminologie neben den Originaltext zu stellen, erweckt bei Lesenden möglicherweise den starken Eindruck einer Übereinstimmung von moderner Embryologie und koranischem Text. Ein genaues Verständnis von dem von az-Zindānī präsentierten Modell der Embryonalentwicklung erhält man jedoch nicht. Tatsächlich lässt az-Zindānī in den *Islamic Additions* die Zeitangaben bei den Beschreibungen der Stadien wie beispielsweise *nutfā* und *‘alaqa* weg. Vielmehr lässt er auch hier Moore als Repräsentanten der Embryologie für sich sprechen, indem er auf die im Originaltext stets mit Zeitangaben versehenen Abbildungen verweist. Eine weitere Besonderheit in den *Islamic Additions* ist der bereits erwähnte Verzicht auf die Bilder des Egels und der gekauten Substanz. Um die Relevanz des Egelvergleich hervorzuheben, lautet stattdessen der Titel des *‘alaqa*-Stadiums „leech stage“.⁶⁷⁸ Bei allen anderen Stadien wird die englische Übersetzung in Klammern hinter dem arabischen Begriff genannt. Mit der Formulierung „Egelstadium“ betont az-Zindānī den Vergleich auf pointierte Weise.

Eine wesentliche Ausnahme in Bezug auf einen detaillierten Einblick in az-Zindānīs Modell bildet sein Kapitel „The First 40 Days: Jam‘a AlKhalq [sic] (Compilation)“, das in das Kapitel „The Embryonic Period: Fourth to Eighth Weeks“ in dem Abschnitt „Highlights of the Embryonic Period“ von Moores Originaltext eingefügt wurde.⁶⁷⁹ Moore fasst in diesem Abschnitt die wichtigsten Entwicklungsschritte und Veränderungen der externen Form des Embryos zusammen. Diese Platzierung ist von az-Zindānī geschickt gewählt, da Moores Betonung der externen embryonalen Form az-Zindānīs eigenen Fokus auf die Form des Embryos unterstreicht.⁶⁸⁰ Außerdem befinden sich passenderweise auf der linken Seite der Doppelseite Zeichnungen eines 32, 36 und 41 Tage alten Embryos. Diese illustrieren die gekrümmte C-Form des Embryos, die Somiten sowie die entstehenden

wieder neu im Leibe eurer Mütter in drei Finsternissen. [...]“, aus Bobzin, *Der Koran*.

677 Meine Übersetzung „drei Schleier der Dunkelheit“ ist an az-Zindānīs englischer Variante „three veils of darkness“ orientiert.

678 S. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 56a.

679 Vgl. ebd., 76–88. Ebenso sind az-Zindānīs Kapitel „Al-Mudghah“ und „Izam Stage“ Teil dieses Abschnitts bei Moore.

680 Zur Bedeutung der externen Form des Embryos bei az-Zindānī vgl. Kapitel 4.

Gliedmaßen und Organe.⁶⁸¹ Inhaltlich unterscheiden sich az-Zindānīs Ausführungen hier nicht von seinen sonstigen Abhandlungen zur embryonalen Entwicklung. Erwähnenswert ist dennoch, dass seine Position bezüglich der 40 Tage-Variante in Moores Buch so explizit herausgestellt wird. Dies mag zum einen daran liegen, dass der Originaltext keine offenkundige Verbindung zu der besonderen Stellung der 40 Tage bereithält und az-Zindānī diese hervorheben will, und zum anderen daran, dass er sichergehen will, dass diese Information die Leser:innenschaft erreicht.

Die Relevanz der 40 Tage wird zunächst durch die Kapitelüberschrift hervorgehoben. Weiterhin zitiert az-Zindānī den Ibn Mas‘ūd-Hadith von Muslim und führt aus, dass *ġam’ al-ḥalq* ein Ausdruck sei, der gemäß dem Hadith beschreibe, dass alle Organe und Organsysteme des Embryos in den ersten 40 Tagen seiner Entwicklung angelegt würden. Er erwähnt hier auch beiläufig die Interpretation von dreimal 40 Tagen, entkräftet diese jedoch sogleich mit dem Ḥuḍaifa-Hadith. Gemäß seiner Interpretation von letzterem beginnen die Differenzierung der Organe sowie die Entwicklung der Knochen nach dem *mudġa*-Stadium, das heißt nach dem 42. Tag. An dieser Stelle erwähnt az-Zindānī erneut az-Zamlakānī, um seiner Interpretation zusätzlich Gewicht zu verleihen.

Es ist anzunehmen, dass az-Zindānī sich mit anderen Predigern und Gelehrten über seine Interpretation der Hadithe zu embryonaler Entwicklung austauschte. Hierfür spricht die Danksagung az-Zindānīs zu Beginn der *Islamic Additions*. Er dankt unter anderem dem saudischen Gelehrten und ehemaligem Großmufti Saudi-Arabiens ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Bāz (1910/1912-1999) und aš-Ša‘rāwī für ihre Beratungen in Hinblick auf das Kapitel „The First 40 Days“.⁶⁸² Die Erwähnung der mitunter sehr bekannten Persönlichkeiten unterstreicht die Wichtigkeit des Aspekts der vierzig Tage für az-Zindānī. Darüber hinaus kann dieses Namedropping als Versuch gewertet werden, seine Hermeneutik durch die vermeintliche Akzeptanz bekannter islamischer Gelehrter zu legitimieren. Gleichzeitig suggeriert die Danksagung, dass die Genannten seine 40 Tage-Ansicht unterstützen.⁶⁸³

681 Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, 84.

682 Vgl. ebd., viii e. Weiterhin werden Šaiḥ ‘Abd ar-Razzāq ‘Afifī, Šaiḥ Sayyid Šābiq, Šaiḥ Manā’ al-Qaṭṭān, Šaiḥ Muḥammad Abū Šahba, Qāḍī Aḥmad al-Ānsī und Šaiḥ ‘Abd al-Fattāḥ Abū Guddā dankend erwähnt.

683 In seinem *tafsīr* schreibt aš-Ša‘rāwī, dass die *‘ulamā’* sagten, es dauere 40 Tage bis aus der *nufḥa* eine *‘alaqa* werde. Dies impliziert die 120-Tage-Sicht. Ibn Bāz ist ein weiteres Beispiel. Ob dieser az-Zindānīs 40-Tage-Interpretation im persönlichen Austausch befürwortete, bleibt offen. Sollte dies der Fall sein, wäre dies ein Hinweis

Zindānīs internationales Netzwerk – personell wie institutionell – innerhalb der arabischsprachigen Welt untersuche ich im anschließenden Kapitel. Zunächst vertiefe ich die Betrachtung von az-Zindānīs Zusammenarbeit mit weiteren westlichen Wissenschaftlern neben Moore.

5.3.2 Das Projekt „This is the Truth“ (*Innahu l-ḥaqq*)

Dem ersten Treffen mit Moore folgten ab Mitte der 1980er Jahren Einladungen az-Zindānīs an weitere US-amerikanische, kanadische und europäische, nichtmuslimische Wissenschaftler. Von Kameras begleitet wurden ihnen von az-Zindānī Koranpassagen präsentiert, die sie im Kontext ihres Fachgebiets kommentieren sollten. Zudem sollten sie Stellung dazu beziehen, ob der koranische Text mit den Erkenntnissen ihres jeweiligen Fachgebiets übereinstimmt. Das aus Teilen dieser Interviewreihe zusammengeschnittene Video *Innahu l-ḥaqq*⁶⁸⁴ (*This is the Truth*) sowie die

darauf, dass die Islamische Weltliga oder einer ihrer prominenten Vertreter, keine einheitliche Meinung vertritt, sondern in verschiedenen Foren unterschiedliche Aussagen trifft. Am Beispiel von Aussagen des Gelehrten Yūsuf al-Qaraḏāwī (geb. 1926) zum menschlichen Hirntod wurde dies von Thomas Eich und Johannes Grundmann dokumentiert. Vgl. Thomas Eich und Johannes Grundmann, „Muslimische Rechtsmeinungen zu Hirntod, Organtransplantation und Leben.“ *Zeitschrift für medizinische Ethik* 49, Nr. 3 (2003): 306–7. In mehreren von Ibn Bāz veröffentlichten Fatwas argumentiert dieser ausschließlich mit der 120-Tage-Variante. Vgl. ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, „Fatwa ‚Ḥukm iǧhād al-ḡanīn““ Zuletzt geprüft am 12.04.2021, <https://binbaz.org.sa/fatwas/7921/حکم-اجماعات-الجنين>; ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, „Fatwa ‚Ma’nā qaulihī ta’ālā““ Zuletzt geprüft am 12.04.2021, <https://binbaz.org.sa/fatwas/8938/ما-معنى-يدخل-الملك-على-النطفة-بعدها-تستقر>; ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, „Fatwa ‚Šarḥ ḥadīṡ““ Zuletzt geprüft am 12.04.2021, <https://binbaz.org.sa/fatwas/10566/معنى-يدخل-الملك-على-النطفة-بعدها-تستقر>; und ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, „Fatwa ‚Tafsīr qaulihī ta’ālā““ Zuletzt geprüft am 12.04.2021, <https://binbaz.org.sa/fatwas/17142/تفسير-قوله-تعالى-يخلقكم-في-طون-امهاتكم>.

Auf die ambivalente Rolle Ibn Bāz’ innerhalb der Weltliga-Unterorganisationen gehe ich in Abschnitt 6.3 noch einmal ein. Weiterhin untersuche ich im selben Unterkapitel die Parallellität verschiedener Aussagen zur embryonalen Entwicklung innerhalb der Islamischen Weltliga.

684 Das Video wurde von dem Nutzer ThankAllahAlways auf der Plattform YouTube hochgeladen: ‘Abd al-Maǧīd az-Zindānī, „The classic video ‘This is the Truth/Annahul Haqq [sic]: Abdel Megid El Zindani [sic]““ Zuletzt geprüft am 24.11.2021, https://www.youtube.com/watch?v=NkpVFwdeO_c. Auf verschiedenen Internetseiten finden sich auch Videosequenzen aus einzelnen Interviewausschnitten aus *Innahu l-ḥaqq*. Vgl. exemplarisch The Quran Miracles, „Videos [Facebook-Profil]““ Zuletzt geprüft am 24.11.2021, https://www.facebook.com/quranmiracles2/?__tn__=-UC.

gleichnamige Publikation sowohl in arabischer⁶⁸⁵ als auch in englischer⁶⁸⁶ Fassung ist das bekannteste Projekt az-Zindānīs. In *Innahu l-ḥaqq* werden die (vorgeliehenen) Aussagen dieser Wissenschaftler wiedergegeben.⁶⁸⁷ Gemäß az-Zindānīs Darstellung bestätigten sie durch ihre Antworten, dass der Koran göttlichen Ursprungs sei. Einzelne Sequenzen der gefilmten Interviews werden in dem Video eingeblendet, in dem az-Zindānī vor einem Sternenhimmelhintergrund sitzend über Beispiele des iğāz ʿilmī im Koran referiert. Das Video sowie weiteres daraus entstandenes Material wurden vor allem durch die Verbreitung über das Internet ab Mitte der 2000er Jahre populäre Grundlage vieler apologetischer Beiträge.⁶⁸⁸ *Innahu l-ḥaqq* ist neben dem 200 Seiten starken Sammelband *Human Development* das bemerkenswerteste Zeugnis dieser Zusammenarbeit. Wie bereits erwähnt, werden außer az-Zindānī und Moore weitere nichtmuslimische Wissenschaftler als Herausgeber genannt. Weiterhin ist neben az-Zindānī und seinem Assistenten Aḥmad jeweils ein Wissenschaftler als Autor jedes Kapitels angegeben.

Zu den teilnehmenden Wissenschaftlern zählten neben Moore unter anderen Marshall Johnson, Professor für Anatomie und Entwicklungsbiologie; Trivedi Persaud, Professor für Anatomie und Pädiatrie; Joe Leigh Simpson, Professor für Gynäkologie und Geburtshilfe; Gerald Goeringer, Professor für Embryologie; Alfred Kröner, Professor für Geologie, und William Hay, Professor für Ozeanographie. Obwohl der Journalist Daniel Golden den Eindruck erweckt, die Wissenschaftler hätten aus monetären Interessen einer Zusammenarbeit zugestimmt⁶⁸⁹, sind zwei weitere Erklä-

685 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“. Im Vorwort erläutert az-Zindānī, dass die Publikation auf dem gleichnamigen Video basiert. Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 4.

686 Wie bereits erwähnt ist die englische Ausgabe von Abdullah al-Rehaili editiert. Diese wurde gemeinsam von den beiden Weltliga-Suborganisationen dem Höchsten Weltrat der Moscheen (*al-Mağlis al-aʿlā l-ʿālamī li-l-masāğid*) und der CSMQS sowie der al-Ḥaramain Islamic Foundation (*Muʿassasa l-ḥaramain al-ḥairiya*) herausgegeben. Vgl. al-Rehaili, *This is the Truth*. Zu diesen Gremien vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 213–65.

687 Dem Material sind keine genauen Angaben zu Orten und Daten der Interviews zu entnehmen. Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Mehrheit der Wissenschaftler über die 1984 gegründete CSMQS eingeladen wurde. Dafür sprechen die finanziellen Möglichkeiten, die az-Zindānī durch die Organisation hatte sowie die gesteigerte Wahrscheinlichkeit, dass Einladungen in einem beruflichen Kontext eher angenommen werden, wenn diese über eine Organisation oder über eine an eine Organisation angebundene Person erfolgen.

688 Die Rezeption az-Zindānīs iğāz ʿilmī diskutiere ich in Abschnitt 6.4.

689 Vgl. Golden, „Western Scholars“.

rungsansätze vorstellbar. Erstens könnte ein Interesse an interreligiösem Austausch und die Bereitschaft zu interreligiösem Dialog eine Motivation für die Mitwirkung gewesen sein. Golden beschreibt Simpson als praktizierenden Presbyterianer, Moore als liberalen Christen.⁶⁹⁰ Sowohl das liberale Spektrum der presbyterianischen Kirchen als auch weitere Strömungen der liberalen Theologie haben den Anspruch, Religion und moderne Naturwissenschaft miteinander in Einklang zu bringen sowie die eigene Lehre vor dem Hintergrund des modernen Wissens zu interpretieren.⁶⁹¹ Demzufolge könnten Moore und Simpson ein ehrliches Interesse an Austausch und Dialog mit az-Zindānī gehabt haben. Neben Moore hat auch der Mediziner Trivedi Persaud az-Zindānīs Ansichten rezipiert. In seiner Monographie über die Geschichte der Anatomie⁶⁹² schreibt er, einige Aussagen aus dem Koran und den Hadithen enthielten außergewöhnliche Beschreibungen der

690 Vgl. ebd. Moore wuchs laut eigener Aussage in einer christlichen Familie auf. Der Vater war presbyterianischer Geistlicher, der Moore gemäß eigener Aussage lehrte, allen Religionen mit Respekt zu begegnen. Moore gehe davon aus, dass alle [monotheistischen] Religionen an denselben Gott glauben. Sein eigener Glaube ermögliche ihm anzuerkennen, dass Muhammad, ebenso wie Jesus, ein Prophet sei und der Koran göttlichen Ursprungs. Moore sieht für sich und seinen Glauben in diesen Annahmen keinen Konflikt. Vgl. Moore, „Embryology in the Qur’an“.

691 Der Ausdruck „liberale Theologie“ beschreibt eine theologische Strömung, dessen prägendes Anliegen die Vermittlung von Christentum und Moderne ist. Liberal ist sie in dem Sinne, dass die theologische Tradition autoritärer Kirchlichkeit und Dogmatik hinter die theologische Reflexion und individuelle Frömmigkeit treten. Die liberale Theologie ist diesbezüglich stark von den Ideen der europäischen Aufklärung sowie der bürgerlichen Emanzipation beeinflusst. Zur kritischen Auseinandersetzung gehören neben den Naturwissenschaften ebenso die historisch-kritische Bibel- und Jesusforschung. Vgl. den Eintrag „liberale Theologie“ in Cornelia Dockter, Martin Dürnberger und Aaron Langenfeld, Hrsg., *Theologische Grundbegriffe: Ein Handbuch* (Stuttgart: Schöningh, 2021), 103–4 sowie Hartmut Ruddies, „Liberale Theologie: Zur Dialektik eines komplexen Begriffs.“ In *Liberale Theologie: Eine Ortsbestimmung*, hrsg. v. Friedrich W. Graf, Troeltsch-Studien 7 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993), 176–203. Der Frage nach Wissenschaftlichkeit der Theologie behandeln Thomas Schärtl und Sarah Rosenhauer: Thomas Schärtl, „Theologie und Wissenschaft: Kriterien theologischer Spekulation.“ In *Stile der Theologie: Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, hrsg. v. Martin Dürnberger et al., Ratio fidei 60 (Regensburg: Friedrich Pustet, 2017), 13–42, und Sarah Rosenhauer, „Das Paradox der Proposition: Replik zu Thomas Schärtl: Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation.“ In Dürnberger et al., *Stile der Theologie*, 43–54.

692 Vgl. Trivedi Persaud, *Early History of Anatomy: From Antiquity to the Beginning of the Modern Era* (Springfield: Charles C. Thomas, 1984).

vorgeburtlichen Entwicklung. Er bezieht sich vornehmlich auf Q. 23:12-14 und übersetzt *‘alaqa* als Egel sowie *mudġa* als gekaute Substanz.⁶⁹³

Zweitens könnte Zufall vereinzelt eine Rolle gespielt haben. Dafür spricht die Schilderung des Mainzer Geologen Alfred Kröner. Kröner reiste schon 1979 zu einer internationalen Fachkonferenz für Geologie an der König-Abdulaziz-Universität in Dschidda. Schwerpunkt der Konferenz sei ein neu gegründetes Forschungsprojekt in Saudi-Arabien gewesen. Religiöse Themen seien hingegen nicht Bestandteil der Konferenz gewesen. Zu dem besagten Interview sei es gekommen, da das saudische Fernsehen zugegen war und einige der anwesenden Wissenschaftler spontan mit Fragen zur Vereinbarkeit von Koran und Geowissenschaften konfrontiert habe. Kröner schildert den Ablauf wie folgt: Den Geologen wurden mehrere Koranverse vorgelesen. Anschließend wurden sie gefragt, ob deren Inhalt mit den Erkenntnissen der aktuellen Naturwissenschaft kompatibel sei. Laut Kröner hätten sie auf einige Fragen mit „Ja“ geantwortet. Seiner Meinung nach gelte indes für jede Religion, dass manche Aussagen der Offenbarungstexte mit moderner Naturwissenschaft vereinbar seien. Die Frage nach dem göttlichen Ursprung des Korans wurde laut Kröner nicht gestellt.⁶⁹⁴ Kröner zufolge sei das Interview von dem damaligen Minister für Religiöse Angelegenheiten organisiert worden, der selbst ein promovierter Geologe gewesen sei.⁶⁹⁵ Neben Kröner seien vier bis sechs andere

693 Vgl. ebd., 72. Darüber hinaus veröffentlichte Persaud zusammen mit Aḥmad einen Artikel in *The Muslim World League Journal* über die Beschneidung von Jungen: vgl. Trivedi Persaud und Muṣṭafā Aḥmad, „Sunnah al-Fitra.“ *The Muslim World League Journal* 16, 5/6 (1989). Zu der Zeitschrift vgl. Abschnitt 6.3.

694 Diese Darstellung der Ereignisse stammt aus einer standardisierten E-Mail, die Kröner verfasste, nachdem er gemäß eigener Aussage seit Mitte der 2000er Jahre plötzlich hunderte Mails in dieser Angelegenheit bekam. Der Text dieser E-Mail kursiert im Internet und wurde mir auch in der persönlichen Korrespondenz im März 2019 von Kröner übermittelt. Kröner schilderte die Ereignisse außerdem in einem online geführten Videointerview, das auf YouTube veröffentlicht wurde. Vgl. Alfred Kröner, „Wissenschaftler zu den Wundern im Koran - Alfred Kröner.“ Zuletzt geprüft am 25.11.2021, https://www.youtube.com/watch?v=u_Pkci7H-BY. Das hier angegebene Video wurde unter dem Nutzernamen „JesusTV“ hochgeladen. Auf YouTube finden sich noch weitere Uploads des Videos anderer Nutzerprofile. Das Originalvideo stammt vermutlich aus dem Jahr 2011, worauf die Datumsangaben auf dem sichtbaren Bildschirm des Interviewers schließen lassen. Wer der Interviewer ist, bleibt dagegen unklar.

695 Einen Namen nennt er nicht. In dem YouTube-Interview sagt Kröner, das Fernsehinterview sei vom damaligen Vizepräsidenten der König-Abdulaziz-Universität organisiert worden. Vgl. Kröner, „Wissenschaftler zu den Wundern im Koran“.

westliche Geologen an dem Interview beteiligt gewesen, die jedoch inzwischen verstorben seien. An weitere Einzelheiten könne Kröner sich nicht erinnern, ebenso wenig wie an den Namen des Interviewers.⁶⁹⁶

Wenn man Kröners Schilderung folgt, ist es ausgeschlossen, dass alle Interviews auf einer gemeinsamen Veranstaltung geführt wurden. Auch az-Zindānīs Mitwirkung an dem Interview der Geologen 1979 bleibt unklar. Es ist nicht auszuschließen, dass das saudische Fernsehen unabhängig von az-Zindānīs Mitwirkung 1979 einige Geologen im Zuge der Konferenz interviewte und diesen Fragen zur Vereinbarkeit bestimmter Koranpassagen und ihrer Forschung stellte. Falls az-Zindānī nicht direkt beteiligt war, hat er dieses Material ohne Hinweis auf dessen Herkunft in sein Video eingebaut.

Später distanzieren sich einige der Wissenschaftler explizit von der Aussage, sie hätten den Wundercharakter sowie den göttlichen Ursprung des Korans mithilfe ihres Fachwissens bestätigt. So sprechen beispielsweise William Hay, Gerald Goeringer und Joe Leigh Simpson laut Golden von Manipulation, aus dem Kontext gerissenen Zitaten, und dass sie in eine Falle getappt seien.⁶⁹⁷ Auch Kröner sagt, dass es zu keinem Zeitpunkt seine Absicht gewesen sei, die Göttlichkeit des Korans zu bestätigen. Darüber hinaus sei diese Frage auch gar nicht gestellt worden. Kröner schreibt dazu: „The citations that you now find on these religious sites are taken out of context [...]. In any case, whatever you find on these sites I surely never said as it is quoted now.“⁶⁹⁸ Tatsächlich lässt sich der arabischsprachigen Version von *Innahu l-ḥaqq* entnehmen, dass es bei der Befragung von Johnson und Simpson vornehmlich um die Frage ging, ob Muḥammad die modernen naturwissenschaftlichen Fakten hätte wissen können. Diese Frage wurde mit Verweis auf die damals fehlenden Instrumente sowie Erkenntnisse verneint. Aus dieser Antwort wird abgeleitet, dass die Wissenschaftler den göttlichen Ursprung des Korans und dessen Wundercharakter bestätigten. Denn wenn Muḥammad nicht Autor dieses Wissens sei, müsse es folglich

696 Persönlicher E-Mail-Austausch mit Alfred Kröner.

697 Vgl. Golden, „Western Scholars“. Meines Wissens gibt es keine offiziellen Stellungnahmen der drei genannten Wissenschaftler auf ihren Webseiten oder ähnlichen Kanälen.

698 Das Zitat stammt aus der standardisierten Antwortmail, die Kröner bei Anfragen zu diesem Thema verschickte.

von Gott stammen.⁶⁹⁹ Von den betreffenden Wissenschaftlern ist Kröner derjenige, der sich am ausführlichsten und deutlichsten an einer Richtigstellung versucht hat. Dennoch gibt er an, dass seine damaligen arabisch-sprechenden Kolleg:innen an der Universität Mainz ihm geraten hätten, nichts gegen die unsachliche Wiedergabe des Interviews zu unternehmen, weil dieser Versuch zwecklos sei.⁷⁰⁰

Die Kooperation zwischen az-Zindānī und den westlichen Wissenschaftlern wird auch in religionskritischen Internetforen diskutiert, die sich als Erwidern auf missionarische Tätigkeiten verstehen.⁷⁰¹ Im Fokus stehen neben der vermeintlichen Bestätigung der göttlichen Natur des Korans durch die Wissenschaftler die angebliche Konversion Moores und die Stellungnahmen Krönners. Die Nutzer:innen treten als Verteidiger:innen Krönners auf und beraten darüber, welche Maßnahmen Kröner ergreifen könnte, um sich deutlicher von *This is the Truth* zu distanzieren. Einige berichten, selbst Mails an Kröner und andere der beteiligten Wissenschaftler geschrieben und sie um klare Videostellungnahmen gebeten zu haben. Ihr Anliegen bezeichne ich als „Anti-*da’wa*“, da die Nutzer:innen bestrebt sind, die Welt davon zu überzeugen, dass Kröner und Moore weder konvertiert sind, noch die koranischen Aussagen bestätigt haben.

Von az-Zindānīs Projekt *This is the Truth* bleibt – vor allem durch die aktuelle Verbreitung und Verfügbarkeit durch das Internet – der nachhaltige Eindruck, eine Reihe von profilierten Wissenschaftlern hätte an eindrücklichen Beispielen die Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“, die Göttlichkeit des Korans sowie die wundersame Vorhersehung moderner natur-

699 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 14–20. Im englischen *This is the Truth* wird etwas vorsichtiger formuliert, wenn es um die Bestätigung der Göttlichkeit des Korans durch Johnson geht. Vgl. al-Rehaili, *This is the Truth*, 20–23.

700 Kröner formuliert diese Begründung gegen weitere Maßnahmen sowohl in seiner E-Mail als auch in dem YouTube-Video. Eine Frage, die bezüglich der (halbherzigen) Richtigstellungsversuche offenbleibt, ist, inwiefern oder warum die Wissenschaftler der Veröffentlichung von *Human Development* zugestimmt haben. Falsche Zitate und manipulative Darstellungen im Internet sind ein Problem, gegen das die Betroffenen in den meisten Fällen nicht viel tun können. Es sollte hingegen möglich sein, gegen die Nennung als Co-Autor in den entsprechenden, zitierfähigen Publikationen rechtliche Schritte gegen den Verlag einzuleiten, sofern kein vertragliches Einverständnis vorliegt. Jegliche unternommenen oder unterlassenen Versuche hierzu bleiben jedoch gemäß meinem aktuellen Kenntnisstand Spekulation.

701 Vgl. Forum Freigeisterhaus, „Prof Alfred Kröner wollte keinesfalls den Koran bestätigen.“ Zuletzt geprüft am 17.11.2021, <https://freigeisterhaus.de/viewtopic.php?t=18542> sowie die von dem Nutzer „meteo“ betriebene Internetseite: User Meteo, „Anti-Religion.net.“ Zuletzt geprüft am 18.11.2021, <http://www.anti-religion.net/>.

wissenschaftlicher Erkenntnisse durch den Koran bestätigt. Wie ich im folgenden letzten Abschnitt dieses Kapitels argumentiere, reichte az-Zindānī dieses Ergebnis noch nicht: Er beabsichtigt die nachhaltige Beeinflussung der akademischen Embryologie, in dem die koranische die bestehende Terminologie ersetzt.

5.3.3 Die Übernahme der koranischen Termini in der internationalen Embryologie

Neben dem Vorteil der naturwissenschaftlichen Legitimation durch Moore und andere Wissenschaftler darf eine zweite Motivation seitens az-Zindānīs nicht übersehen werden – nämlich sein Anspruch, über Moore und die anderen die „westliche Wissenschaft“ dahingehend zu beeinflussen, islamische Begriffe und vor allem die Terminologie des iḡāz ‘ilmī zu übernehmen. Dies äußert sich besonders deutlich in der Einleitung von *Human Development*, in der zunächst die Überlegenheit der islamischen Begriffe herausgestellt wird: „The terminology provided in the Qur’ān and Sunnah is characterized by descriptiveness, accuracy, ease of comprehension, and integration between description of appearance and main internal processes.“⁷⁰² Weiterhin wird nicht nur betont, dass alle beteiligten Autoren von der Überlegenheit der islamischen Begriffe gegenüber den in der Naturwissenschaft bisher verwendeten Begriffen überzeugt seien, sondern auch explizit die Erwartung geäußert, dass internationale Wissenschaftsinstitutionen die islamischen Begriffe übernehmen:

The authors of the papers in this book are in agreement concerning the distinctiveness and compatibility of the Islamic terminology with the actual events in human development. This terminology fulfills all the conditions necessary for using scientific terms in this field, and the terminology actually in use today still lacks some of these conditions in some stages of development. Therefore, we hope that these research efforts will result in a valuable contribution in the development of science in general, and in the field of embryology in particular. As awareness increases of these types of studies, it could be expected that scientific

702 S. az-Zindānī et al., *Human Development*, 1.

institutions, either in the Islamic world, or internationally, might adopt this Islamic terminology due to its ease of use and accuracy.⁷⁰³

Neben dieser Ankündigung nimmt das Thema Terminologie ein eigenes Kapitel in *Human Development* ein, bei dem neben az-Zindānī und Aḥmad auch Moore als Autor genannt wird.⁷⁰⁴ Einleitend wird festgehalten, dass das numerische System zur Klassifikation embryonaler Entwicklungsschritte keine deskriptive Beschreibung zur Unterscheidung der verschiedenen Stadien bietet. An anderer Stelle betont az-Zindānī, dass Moore selbst zu dem Schluss gekommen sei, dass die koranische, auf Formen basierende Einteilung der embryonalen Stadien, der numerischen überlegen sei.⁷⁰⁵ Die Autoren schlagen daher nicht weniger vor, als ein neues Klassifikationssystem der embryonalen Entwicklung zu etablieren, das auf den koranischen Termini basiert. Die Begriffe dieses Systems müssen drei Kriterien erfüllen: deskriptive Beschreibung der äußeren Form, Widerspiegelung der Entwicklungsprozesse und einen zeitlich klar abgrenzbaren Anfangs- sowie Endpunkt. Die aus Q. 23:12-14 abgeleiteten Stadien erfüllen gemäß den drei Autoren alle Ansprüche für ein klares, umfassendes und wissenschaftsbasiertes System, embryonale Entwicklungsstadien zu klassifizieren.⁷⁰⁶ Zindānī betreibt folglich „re-labeling“⁷⁰⁷ in zwei Richtungen: Er beschreibt die religiösen Vorstellungen der Embryogenese mit Begriffen der modernen Embryologie, wodurch er diesen eine naturwissenschaftlich basierte Legitimation verschafft. Gleichzeitig propagiert er die Aufnahme des koranbasierten Vokabulars in die Sprache der modernen Embryologie.

Auf den folgenden Seiten des Kapitels in *Human Development* werden in kondensierter Form erneut alle von az-Zindānī definierten Stadien und Stufen der embryonalen Entwicklung erläutert und mit Bildern illustriert.

703 S. o.A., „Introduction.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 1.

704 Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*.

705 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 7–9.

706 Vgl. Muṣṭafā Aḥmad, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „New Terms.“ In *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 141; 146–148. Ebenso in Muṣṭafā Aḥmad, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „The Nutfah Stage.“ In ebd., 51.

707 James Lewis beschreibt die „Umetikettierung“ einer traditionellen Idee oder Praktik mit einem Begriff, der wissenschaftlich oder technologisch anklingt als einen der einfachsten Wege, seine Aussagen durch Wissenschaft zu legitimieren. Vgl. James R. Lewis, „How Religions Appeal to the Authority of Science.“ In *Handbook of Religion and the Authority of Science*, 33.

Das Fazit dieses letzten Kapitels ist gleichzeitig der Schluss von *Developing Human*: Der Koran beinhalte alle entscheidenden Fakten bezüglich der Embryogenese. Da die meisten dieser Erkenntnisse erst im 20. Jahrhundert gewonnen worden seien, konnte der Prophet Muḥammad sie unmöglich gekannt haben. Folglich müsse dieses Wissen von Gott stammen.

Zindānī sieht seine Bemühungen als einen Anstoß für die medizinische Forschung. Die Rhetorik, er erweise der Naturwissenschaft einen Dienst, indem er die Terminologie der Embryologie reformiere, ähnelt der Selbstdarstellung Nilssons: Nilsson brauchte die Hilfe und Unterstützung von Medizinern, um seinen Fotografien autoritative Bildbeschreibungen hinzufügen zu können. Im Gegenzug dafür habe er der Medizin geholfen, neue Entdeckungen zu machen.⁷⁰⁸ Glaubt man az-Zindānī, so hatte seine Mission Erfolg und Moore verbreitete die islamische Terminologie in medizinischen Kreisen.⁷⁰⁹ Zählt man die online abrufbaren Vorträge von Moore zur Embryonalentwicklung im Koran sowie die beiden Artikel *A Scientist’s Interpretation* und *Highlights of Human Embryology* zu den wissenschaftlichen Publikationen Moores, hat az-Zindānī nicht ganz Unrecht. Es gibt allerdings keine Hinweise darauf, dass Moore in seiner von az-Zindānī unabhängigen Forschung die koranische Terminologie übernommen hat. Bis auf die von mir erläuterten Hinweise in dem Abschnitt zur Geschichte der Embryologie in Moores *The Developing Human*, blieb der sonstige Text

708 Vgl. Jülich, „The Making of a Best-Selling Book“, 512.

709 Vgl. az-Zindānī, „Innahu l-ḥaqq“, 5–7. Über zehn Jahre nach den Interviews für *This Is the Truth* verglich der britische Mediziner Robert Winston (geb. 1940) in seiner preisgekrönte BBC-Dokumentation namens *The Human Body* von 1998 den Embryo mit einem Blutegel. Lord Robert Winston ist ein auf Fertilitätstechniken spezialisierter Gynäkologe und Professor am Imperial College London. Er präsentierte zahlreiche BBC-Serien zur menschlichen Biologie sowie die Sendung *The Story of God*, in der er als gläubiger Jude die Bedeutung von Religion und Glaube im Zeitalter der modernen Naturwissenschaft untersuchte. Vgl. Robert Winston, „Professor Robert Winston.“ Zuletzt geprüft am 18.02.2022, <https://www.robertwinston.org.uk/>. In den acht Folgen von *The Human Body* erklärte Winston die Entwicklung und Wirkungsweisen des menschlichen Körpers vom Embryo bis zum Tod. Um die Ähnlichkeit zwischen einem Embryo und einem Blutegel zu demonstrieren, positionierte er einen Egel auf seinem Arm. Winston erläuterte, dass sich der Blutegel von seinem Wirt ernähre wie der Embryo von dem Körper der Mutter. Eine Verbindung zu Moore oder ein direkter Einfluss Winstons von Moores oder az-Zindānīs Arbeiten bleibt Spekulation. Meine Anfrage an Winston bezüglich seines Egelvergleichs blieb bedauerlicherweise unbeantwortet. Als wurmartig wird die Form des 24 Tage alten Embryos auch in einem Anatomie-Selbstlernbuch des Mediziners Dale Layman beschrieben: vgl. Dale Layman, *Anatomy Demystified: A Self-Teaching Guide*, Demystified Series (New York u.a.: McGraw-Hill, 2004), 366.

des Lehrbuchs bezüglich der embryologischen Terminologie unverändert. Ebenso müssen Restzweifel bleiben, inwieweit Moore und die anderen beteiligten Wissenschaftler tatsächlich als gleichberechtigte Autoren der entsprechenden Beiträge in *Human Development* gelten können.

Vor allem im Vergleich zu al-Bār lässt sich festhalten, dass az-Zindānīs Umgang mit Naturwissenschaft bestimmter ist. Während al-Bār zwar fordert, entsprechende Themen des *fiqh* in das Curriculum des „muslimischen Medizinstudiums“ aufzunehmen, und die Ausarbeitung eines solchen Curriculums präsentiert, will az-Zindānī die Embryologie islamisieren. Er argumentiert für die Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“, wobei zugleich die Autorität von Koran und Sunna höherwertig ist als die der säkularen Medizin. Bezüglich des Verhältnisses von religiösem und modernem naturwissenschaftlichen Wissen geht az-Zindānī gemäß seiner Auffassung des *iǧāz ‘ilmī* einen Schritt weiter als bisherige Ansätze der Islamisierung von Wissenschaft: Seiner Überzeugung nach ist das als westlich deklarierte Wissen über die embryonale Entwicklung bereits im Koran vorhanden und demnach genuin islamisch. Dieses Wunder des Korans lässt er sich durch die strategische Zusammenarbeit mit westlichen Wissenschaftlern, allen voran Keith Moore, verifizieren. Seine Interpretation der embryonalen Entwicklungsschritte *‘alaqa* und *mudǧa*, die ihm zufolge in einem Zeitraum von 40 Tagen abgeschlossen sind, unterstreicht er mit den Illustrationen eines Egels und einer gekauten Substanz. Die Plausibilität der beiden Vergleiche *‘alaqa*/Egel und *mudǧa*/gekauter Substanz belegt az-Zindānī sowohl mit medizinischen Erkenntnissen als auch linguistisch. Die internationale Popularisierung dieser Illustrationen sowie az-Zindānīs *iǧāz ‘ilmī* allgemein sind Gegenstand des folgenden, letzten Kapitels dieser Arbeit.

6. Die Popularisierung des *iğāz ʿilmī* durch az-Zindānī

Nachdem ich in den vorangegangenen Kapiteln den Inhalt und die Methoden von az-Zindānīs *iğāz ʿilmī* erläutert habe, rekonstruiere ich im letzten Kapitel dieser Arbeit, wie und wo sich seine Darstellungen der koranischen Embryologie verbreitet haben. Ich diskutiere, in wie fern az-Zindānī mit seinen Aktivitäten maßgeblich für eine Erweiterung der zeitgenössischen koranischen Interpretation der embryonalen Entwicklung verantwortlich ist. Weiterhin argumentiere ich, dass er dazu beigetragen hat, den Embryo zu einem zentralen Element sowohl wissenschaftsbezogener Koraninterpretationen als auch der islamischen *daʿwa* zu machen.

Hierzu untersuche ich nachfolgend, wie az-Zindānī mittels seiner Aktivitäten und Publikationen innerhalb des *iğāz ʿilmī*-Genres wesentlich zur internationalen Popularisierung seiner Interpretationen von Q. 23:12-14 sowie des Ibn Masʿūd-Hadith beigetragen hat. Wie im einleitenden Teil erörtert, verstehe ich Popularisierung hier in erster Linie als die Bekanntheit von az-Zindānīs Annahmen. Diese Bekanntheit gilt insbesondere für das Beispiel des Vergleichs des *ʿalaqa*-Stadiums mit einem Egel. Daran wird weiterhin sichtbar, dass der Popularisierungsprozess nicht nur Wissen vereinfacht, sondern neues Wissen schafft: Religiöses sowie embryologisches Wissen werden transformiert und neu konstituiert. Der Erfolg der Popularisierung dieses neu geschaffenen Wissens hängt weniger von der faktischen „Wahrheit“ des Objektes ab als von dem sozial konstruierten Sinn.⁷¹⁰

In az-Zindānīs Fall spielte sein Kontakt zur Islamischen Weltliga eine entscheidende Rolle für seinen Erfolg. So gründete az-Zindānī 1984 die bereits erwähnte *Haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna* (International Commission on the Scientific Miracles in the Qurʿān and the Sunnah, CSMQS).⁷¹¹ Als eine Organisation innerhalb der Weltliga-Struktur

710 Vgl. Knoblauch, *Wissenssoziologie*, 155. Vgl. weiterführend den einleitenden Teil dieser Arbeit.

711 Nach der Namensänderung im Januar 2021 in *al-Idāra al-ʿamma li-ḥidmat al-kitāb wa-s-sunna* wurden Besucher:innen der Webseite der CSMQS (www.eajaz.org) entsprechend weitergeleitet. Zum aktuellen Zeitpunkt (Januar 2022) wurde die neue Webseite <http://www.ioqas.org.sa> ebenfalls gelöscht und das Fortbestehen der Kommission ist unklar. Die Webseite [eajaz.org](http://www.eajaz.org) ist archiviert unter <https://web>

liegt ihr Hauptsitz in Mekka. Über die CSMQS veröffentlichte az-Zindānī zahlreiche Publikationen und hielt Konferenzen ab. Aufgrund der Anbindung an die Weltliga sowie der damit verbundenen finanziellen und strukturellen Möglichkeiten, gelang es az-Zindānī nicht nur seine Ergebnisse, sondern auch den *iğāz ʿilmī* zu popularisieren. Außerdem versuchte er, *iğāz ʿilmī* zu professionalisieren, indem er eine Theorie zur Methode sowie ein Regelwerk aufstellte. Anhand der offiziellen Verlautbarungen der CSMQS erläutere ich az-Zindānīs theoretisches und methodisches Verständnis von *iğāz ʿilmī*, das er vornehmlich in *Taʿšīl al-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna* dargelegt hat.⁷¹²

Um die Bedeutung der Weltliga für az-Zindānīs *iğāz ʿilmī*-Aktivitäten zu verstehen, folgt zunächst ein Überblick über die Geschichte und Ziele der Organisation sowie az-Zindānīs Position innerhalb der Weltliga-Strukturen. Diese Erläuterungen sind vor dem Hintergrund der in Kapitel 3 vorgenommenen biografischen und ideologischen Einordnung az-Zindānīs zu sehen. Seine internationale Bekanntheit, den Umfang seiner *iğāz ʿilmī*-Aktivitäten sowie sein persönliches Netzwerk konnte er kontinuierlich ausbauen. Die Gründung der CSMQS ist die letzte Phase dieser Entwicklung und stellt die administrative Basis von az-Zindānīs *iğāz ʿilmī* mit dem Ziel der internationalen *daʿwa* dar. Es folgt daher die Darstellung der Gründungsgeschichte der CSMQS sowie ihre Verortung innerhalb der Organisationsstruktur der Weltliga als ein Instrument zur Popularisierung von az-Zindānīs Aussagen.

Da die CSMQS neben der IFA eine zweite Weltliga-Suborganisation ist, die sich mit dem Themenfeld der embryonalen Entwicklung befasst, nehme ich anschließend einen diesbezüglichen Vergleich zwischen beiden vor. Hierbei fokussiere ich insbesondere auf die jeweiligen Zeitschriften, die *Mağallat al-haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, die *Mağallat rābiṭat al-ʿālam al-islāmī* und das *Muslim World League Journal*,

.archive.org/web/20101031084113/http://www.eajaz.org/eajaz/index.php?lang=en [27.01.2022] und kann mittels Online-Suche gefunden und aufgerufen werden. Wenn vorhanden, gebe ich die abrufbaren, archivierten Online-Adressen an. Leider ist dies nicht in allen Fällen möglich.

712 Vgl. az-Zindānī, *Taʿšīl al-iğāz al-ʿilmī*. Seine Erläuterungen diesbezüglich in *Taʿšīl* beruhen auf der ersten Konferenz der CSMQS, die im Oktober 1987 in Islamabad, Pakistan stattfand. Aus chronologischen Gründen erörtere ich az-Zindānīs Definition von *iğāz ʿilmī* erst in diesem Kapitel. In den bisher besprochenen Veröffentlichungen findet sich keine detaillierte Ausarbeitung az-Zindānīs zu seiner Auffassung von *iğāz ʿilmī*.

da meines Wissens die Zeitschriften der Weltliga bisher nicht systematisch nach Inhalten zu *iğāz 'ilmī* untersucht wurden. Weiterhin liegen aktuell keine Forschungsarbeiten vor, die genaue Aussagen über den allgemeinen Leser:innenkreis oder die Rezeption der Weltligazeitschriften machen.⁷¹³ Gleiches gilt für die *Mağallat al-hai'a al-'ālamīya li-l-iğāz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna*, deren Inhalte meines Wissens noch gänzlich unerforscht sind. Die Auswertung illustriert die unterschiedlichen Verläufe des innerislamischen Diskurses zur embryonalen Entwicklung auch innerhalb der Organisation Weltliga. Ich argumentiere, dass sich am Beispiel des Themenfeldes Embryologie nachvollziehen lässt, dass in der Weltliga Strukturen bestehen, um unterschiedliche Motivationen und Interessen zu repräsentieren.

Abschließend widme ich mich der breiten internationalen Rezeption von az-Zindānīs Vorstellungen. Ich zeige, dass seine Ideen sich über das Genre des *iğāz 'ilmī* hinaus verbreitet haben. Auffällig ist vor allem, dass seine Vergleiche zwischen *'alaqa* und Egel sowie *muḍġa* und gekauter Substanz, ebenso wie seine Position bezüglich des Ibn Mas'ūd-Hadith in verschiedenen Textgattungen sehr geläufig wurden. Ich führe zahlreiche Beispiele aus Publikationen an, in denen es um Themen wie die allgemeine Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“, *iğāz 'ilmī*, *da'wa* oder embryonale Entwicklung geht. In den vorgestellten Beiträgen, die az-Zindānīs Positionen wiedergeben, wird er teilweise direkt, teilweise indirekt referenziert. Aus dieser Analyse schlussfolgere ich, dass die 40-Tage-Position in Diskursen außerhalb der islamrechtlichen Diskussionen der Gremien keine Minderheitenmeinung darstellt, sondern den Anspruch einer allgemeinen islamischen Mehrheitsmeinung der 120-Tage-Position in Frage stellt. Weiterhin konkretisieren sich in dem untersuchten Material die Vereinfachungen der koranischen Termini und die Vergleiche der *'alaqa* mit einem Egel sowie der *muḍġa* mit einer gekauten Substanz, die ich in den vorherigen Kapiteln behandelt habe.

6.1 Zindānī und die Islamische Weltliga

Die folgende Beschreibung der Islamischen Weltliga dient dazu, ihre Bedeutung als Basis eines internationalen islamischen Netzwerks sowie ins-

713 Lediglich Schulze nennt ein Beispiel für eine Reaktion auf die Weltligapresse. Dieses ist von 1966 und lässt daher keine weiterführenden Schlüsse zu. Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 258.

besondere für die weltweite *da'wa* zu illustrieren, bevor ich az-Zindānīs Position in der Liga in den Blick nehme.

Laut Selbstdefinition ist die Weltliga eine internationale, islamische, überstaatliche Organisation, die danach strebt, „die Wahrheit des Islams“ (*ḥaqīqat ad-dīn al-islāmī*) zu erklären, humanitäre Hilfe zu leisten sowie Dialog und Kooperation sowohl zwischen den Mitgliedsstaaten als auch nichtislamisch geprägten Ländern zu fördern. Sie wurde unter König Faisal im Mai 1962 während der Islamischen Konferenz (*al-Mu'tamar al-islāmī*) in Mekka als islamische Nichtregierungsorganisation mit der Absicht gegründet, alle muslimischen Staaten und Gemeinschaften kulturell und religiös zu repräsentieren. Zu den offiziellen Zielen der Weltliga zählen die Festigung der islamischen Identität und der Einheit der *umma*, die Stärkung der innerislamischen Solidarität und die weltweite Unterstützung islamischer Anliegen, insbesondere von islamischen Minderheiten.⁷¹⁴

Als Tätigkeiten, um diese Ziele zu erreichen, nennt die Weltliga das Abhalten von Konferenzen, Seminaren und Treffen weltweit und außerdem das Unterzeichnen von Vereinbarungen mit internationalen Organisationen, die deckungsgleiche Ziele verfolgen.⁷¹⁵ Die Größe der internationalen Organisationsstruktur der Weltliga ist beachtlich. Diese umfasst dutzende Büros, mehrere Islamzentren in Europa, zahlreiche Bildungseinrichtungen, Kulturzentren und Moscheen sowie ungefähr 1000 Personen, die in 94 Ländern als Prediger für die Weltliga arbeiten. Hinzu kommen die Auslandsbüros vielzähliger Unterorganisationen.⁷¹⁶ Reinhard Schulze, der bis dato die ausführlichsten Forschungsarbeiten über die Weltliga vorgelegt hat, bezeichnet ihre Organisationsstruktur als „transnationales Solidaritäts-

714 Vgl. Islamische Weltliga Online, „Mağālis ar-rābiṭa.“ Zuletzt geprüft am 31.03.2021, <https://www.themwl.org/ar/MWL-Profil>.

715 Vgl. ebd. Für eine umfassende Beschreibung der Ziele vgl. auch Reinhard Schulze, „Die Islamische Weltliga (Mekka) 1962-1987.“ *Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients* 29, Nr.1 (1988), und Grundmann, *Islamische Internationalisten*.

716 Vgl. Grundmann, *Islamische Internationalisten*, 86. Zu den größten und wichtigsten Unterorganisationen der Weltliga zählen die Rechtsakademie *al-Mağma' al-fiqhī al-islāmī* (IFA), der Höchste Weltrat der Moscheen (*al-Mağlis al-a'lā l-'ālamī li-l-masājid*), die Organisation der islamischen Gelehrten (*Ha'iat 'ulamā' al-muslimīn*) sowie die Allgemeine Islamische Konferenz (*al-Mu'tamar al-islāmī al-'amm*). Des Weiteren hält die Weltliga Mitglied- und Partnerschaften zahlreicher internationaler Organisationen wie der UNESCO und UNICEF. Vgl. Islamische Weltliga Online, „Mağālis ar-rābiṭa“.

netzwerk⁷¹⁷, in dem es nicht darum gehe, einzelne Personen einzubinden, „sondern andere islamische (meist islamistische) Gemeinschaften zu einem größeren Netzwerk zusammenführen“⁷¹⁸. Gleichwohl beansprucht die Weltliga unter der (finanziellen) Patronage des saudischen Regimes eine Führungsrolle gegenüber anderen konkurrierenden Organisationen, die sie durch deren mehrheitliche Integration in die eigene Struktur ausbauen konnte.⁷¹⁹ Infolgedessen entwickelte sich ein internationales Netzwerk zur Verbindung von Kultur- und Bildungsarbeit, humanitärer Hilfe und Gesundheitsprojekten, die über Moscheen, Unternehmen und Einzelpersonen koordiniert und verwaltet werden.⁷²⁰

Trotz aller Beteuerungen, die islamische *umma* in ihrer Vielfalt zu repräsentieren und nach einer muslimischen Einheit zu streben, ist die saudisch-wahhabitische Dominanz innerhalb der Weltliga an der Besetzung wichtiger Ämter und Positionen erkennbar.⁷²¹ Neben der wahhabitischen Doktrin flossen auch die Lehren der Muslimbrüder in die Ausrichtung der Weltliga.⁷²² Der Einfluss der Muslimbrüder ist aufgrund ihrer zunehmenden Beteiligung an der saudischen Institutionenbildung in den 1960er Jah-

717 S. Reinhard Schulze, „Islamische Solidaritätsnetzwerke: Auswege aus den verlorenen Versprechen des modernen Staates.“ In *Transnationale Solidarität: Chancen und Grenzen*, hrsg. v. Jens Beckert et al. (Frankfurt a.M. u. New York: Campus, 2004), 211.

718 S. ebd., 212.

719 Lediglich die Akademie für islamische Studien (*Mağma' al-buḥūt al-islāmīya*) der Azhar verweigerte eine solche Hierarchisierung. Vgl. Schulze, „Die Islamische Weltliga“, 63.

720 Vgl. Grundmann, *Islamische Internationalisten*, 76–77.

721 Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 183–85, und Schulze, „Die Islamische Weltliga“, 62.

722 Unter ihren Gründern war neben einigen anderen Angehörigen der Muslimbruderschaft oder Bruderschaft-nahen Bewegungen auch Sa'īd Ramaḍān (1926-1995), Schwiegersohn von Ḥasan al-Bannā und selbst führender Aktivist in der Muslimbruderschaft. Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 186–203.

Noch stärker als die Weltliga ist die Islamische Universität Medina (*al-Ġāmi'a al-islāmīya bi-l-Madīna al-Munawwara*) von der Muslimbruderschaft geprägt. Diese wurde 1961 als Gegenpol zur Azhar-Universität gegründet und gilt neben der Weltliga als zweite Organisation der Anti-Nasser Kampagne des saudischen Regimes. Vgl. Lacroix, *Awakening Islam*, 41–42. Zur Rolle der Islamischen Universität Medina in der globalen Verbreitung des saudischen Islamverständnisses, vgl. Michael Farquhar, *Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*, Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures (Stanford: Stanford University Press, 2017), insbesondere 129–184.

ren plausibel.⁷²³ Aufgrund der engen Verbundenheit der Weltliga mit dem saudischen Regime haftet ihr der Eindruck an, vornehmlich Instrument saudischer Außenpolitik zu sein, das maßgeblich daran beteiligt ist, das saudische Islamverständnis weltweit zu verbreiten.⁷²⁴

Zwei Suborganisationen sind maßgeblich für die internationale Einflussnahme der Weltliga verantwortlich: der Höchste Weltrat der Moscheen (*al-Mağlis al-a'lā l-'ālamī li-l-masāğid/WSCM*) und das bereits erwähnte Gremium für *fiqh* der Islamischen Weltliga (*al-mağma' al-fiqhī l-islāmī/IFA*). Die beiden Gremien repräsentieren gleichsam die für diese Arbeit wesentlichen Arbeitsbereiche der Weltliga: die *da'wa* sowie *fatāwā* und *fiqh* (Erteilung von Rechtsgutachten und Jurisprudenz).⁷²⁵ Insbesondere die Bedeutung der *da'wa* als Grundpfeiler der Organisation ist in der Arbeit der Weltliga kaum zu überschätzen.⁷²⁶ Die Koordination der *da'wa*-Arbeit über die mit der Weltliga affilierten Moscheen obliegt dem 1975 als Äquivalent zum damals bereits bestehenden Weltkirchenrat gegründeten WSCM.⁷²⁷

723 Vgl. hierzu Abschnitt 3.2.

724 Vgl. Samir Amghar, „The Muslim World League in Europe: An Islamic Organization to Serve the Saudi Strategic Interests?“ *Journal of Muslims in Europe* 1, Nr. 2 (2012): 127–41; Grundmann, *Islamische Internationalisten*, 76; Jordan Jelić, „Die Islamische Weltliga und die Organisation der Islamischen Konferenz.“ *Internationale Politik* 36, Nr. 856 (1985): 14–17, und David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London u. New York: Tauris, 2006), 152–53. Trotz der Abhängigkeit vom saudischen Regime stellt Jakob Skovgaard-Petersen die Unabhängigkeit der Weltliga gegenüber der ägyptischen Regierung als einen Vorteil dar, der ihr ein repräsentativeres Ansehen verschaffe. Vgl. Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 59 (Leiden u.a.: Brill, 1997), 192–93.

725 Schulze nennt außerdem die Arbeitsbereiche *uḥūwa* (Solidarität) und *waḥda* (Einheit). Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 216.

726 Vgl. Schulze, „Die Islamische Weltliga“, 64. Auch an anderen Stellen wird *da'wa* als wichtigste Aufgabe der Weltliga bezeichnet: vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 183–85; Grundmann, *Islamische Internationalisten*, 76–78; Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 152–53; Muhammad K. Masud, Reinhard Schulze und Paul E. Walker, „Da'wah.“ In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1; J. Millard Burr und Robert O. Collins, *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World* (Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2006), 33–35, und Matthew Kuiper, *Da'wa: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*, The New Edinburgh Islamic Surveys (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 236–38.

727 Vgl. Muhammad K. Masud, Reinhard Schulze und Paul E. Walker, „Da'wah.“ In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1. Schulze sieht durch die Besetzung des Amts des Präsidenten des WSCM im Jahr 1983 durch Ibn Bāz, der zu dieser Zeit bereits das wichtige Amt des Präsidenten des konstituierenden Rats der

Neben der Verwaltung von Moscheen weltweit zählen ebenso die Herausgabe von Büchern und Broschüren sowie die Ausbildung, Schulung und Entsendung von Imamen und Predigern zu den Aufgaben des WSCM. Es wird weiterhin angenommen, dass sich die Arbeit des WSCM darüber hinaus vornehmlich auf die weltweite Verteilung saudischer Gelder für die Errichtung neuer Moscheen konzentrierte.⁷²⁸

Die durch diese finanziellen Zuwendungen ermöglichten Predigten, Materialien und wohltätigen Aktivitäten richten sich vornehmlich an muslimische Gemeinden anstatt an neue Konvertit:innen.⁷²⁹ Der aktivistische Charakter des WSCM zeigt sich ebenfalls in der Selbstbeschreibung seines Ansatzes: So werbe er nicht nur für die Vorzüge des Islams, sondern hat sich zum Ziel gesetzt, auch die „geistige Invasion“ (*al-ğazw al-fikrī*) sowie „abweichendes Verhalten“ (*as-sulūk al-munḥarifa*) zu bekämpfen und „dem Islam widersprechende Ideen und Verhaltensmuster“ (*al-afkār wa-anmāt as-sulūk allatī tata'araḍ ma'a ta'ālīm al-islām*) zu untersuchen.⁷³⁰

Auch az-Zindānīs Verbindung zur und Mitwirkung innerhalb der Weltliga konzentrierte sich auf den WSCM und begann dementsprechend schon, bevor er 1979 nach Saudi-Arabien ging. Im Gründungsjahr wurde az-Zindānī als eines von damals 26 ständigen Mitgliedern⁷³¹ des WSCM gewählt und hatte den Posten des Leiters des Büros für Unterweisung und Rechtleitung (*Maktab al-iršād ad-dīnī*) inne.⁷³² Über die konkrete

Weltliga innehatte, die interne Bedeutung des WSCM unterstrichen. Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 288.

728 Vgl. Jan-Peter Hartung, *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī Nadwī (1914-1999)*, Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 6 (Würzburg: Ergon, 2004), 430. Detaillierte Informationen über die Finanzen und Finanzströme der Weltliga sind schwer zugänglich. Zu Weltliga-finanzierten *da'wa*-Bewegungen in afrikanischen und südostasiatischen Ländern, vgl. Kuiper, *Da'wa*, 224–25. Zum Einsatz saudischer Gelder in Pakistan, die teilweise über die Weltliga vermittelt wurden, vgl. Madiha Afzal, „Saudi Arabia's Hold on Pakistan.“ Zuletzt geprüft am 18.03.2022, <https://www.brookings.edu/research/saudi-arabias-hold-on-pakistan/>. Beispiele für *da'wa*-Projekte, die die Weltliga in Indien unterstützte, hat Zaman beschrieben: vgl. Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, 175.

729 Vgl. Schulze, „Die Islamische Weltliga“, 64–65.

730 Vgl. Islamische Weltliga Online, „Mağālis ar-rābiṭa“.

731 Gemäß der Beschreibung der Weltliga besteht der WSCM aktuell [letzte Aktualisierung 2016] aus 40 Mitgliedern. Vgl. ebd.

732 Eine Liste der Mitglieder wurde in der englischsprachigen Zeitschrift der Weltliga veröffentlicht. Vgl. Muḥammad Ṣāliḥ al-Qazzāz, „The World Supreme Council of Mosques, Mecca al-Mukarramah.“ *The Muslim World League Journal* 3, Nr. 8 (1976): 10. Ebenso Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 285. In der Auflistung

Bedeutung dieses Postens und az-Zindānīs Aktivitäten aus dieser Position heraus konnte ich in meinen Recherchen keine verlässlichen Informationen ermitteln. Es ist meiner Ansicht nach möglich, dass ein direkter Zusammenhang zwischen az-Zindānīs Posten im WSCM und seiner Förderung der islamisch-wissenschaftlichen Institute im Jemen besteht. Ich halte es für plausibel, dass er als Leiter des Büros Zugriff auf finanzielle Mittel hatte, die er zwecks Errichtung zahlreicher Institute in den Jemen weiterleitete. Auffällig ist, dass az-Zindānī kurz nach seiner Ernennung in den WSCM ebenfalls der Leitung der Institute im Jemen beitrug. Die beschriebenen Bildungseinrichtungen erfüllen den Auftrag des WSCM, das wahhabitische Islamverständnis unter jungen Menschen zu verbreiten, eindrucksvoll.⁷³³ In diesem Sinne wäre das entsprechend eingesetzte Geld in ein erfolgreiches Projekt geflossen. Außer den ungenauen Hinweisen, dass beträchtliche finanzielle Mittel aus Saudi-Arabien in die Institute geflossen sind, liegt mir insofern kein expliziter Beleg für diese These vor.

Unabhängig von diesem möglichen Zusammenhang scheint es mir plausibel anzunehmen, dass az-Zindānī mittels seiner Stellung im WSCM sein persönliches Netzwerk innerhalb der Weltliga ausbauen konnte und diese Kontakte bei der Gründung der CSMQS zumindest förderlich gewesen sein dürften. Hierfür spricht auch, dass die CSMQS eine Unterorganisation des WSCM ist. Zindānīs Mitgliedschaft und Position sind, falls nicht operativ einflussreich, mindestens repräsentativer Natur. Überdies stärken eine Mitgliedschaft sowie weitere Schlüsselpositionen in der Weltliga die religiöse Autorität, wie Roman Loimeier und Stefan Reichmuth am Beispiel des nigerianischen Gelehrten Abū Bakr Maḥmūd Ġūmī (1922-1992) argumentiert haben.⁷³⁴

Darüber hinaus unterstreicht die Besetzung dieser Positionen mit dem Jemeniten az-Zindānī seine Stellung, schließlich spiegelt sich auch in der personellen Besetzung der Weltliga der generell saudische Charakter der

der Mitglieder des WSCM zum 25. Jubiläum der Weltliga 1987 wird az-Zindānī weiterhin als eines von damals 46 Mitgliedern des WSCM genannt. Weiterhin wird er als „Secretary, Bureau of Miracles of Qur'an & Sunnah“ gelistet. Vgl. Islamische Weltliga, „Members of the Supreme World Council of Masjid.“ *The Muslim World League Journal* 15, 1/2 (1987): 19–20.

733 Zu der Bedeutung der Institute im Jemen und az-Zindānīs Rolle vgl. Abschnitt 3.1.

734 Vgl. Roman Loimeier und Stefan Reichmuth, „Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften.“ *Die Welt des Islams* 36, Nr. 2 (1996): 159–60.

Organisation wider.⁷³⁵ Zwar waren auf den beiden ersten Allgemeinen Islamischen Konferenzen (Sing. *al-Mu'tamar al-islāmī al-āmm*) in den 1960er Jahren Delegierte aus 33 Ländern vertreten, dennoch stammte vermutlich fast die Hälfte von ihnen aus Saudi-Arabien.⁷³⁶ Die Entwicklung hin zu einer Arabisierung und eine zunehmende Marginalisierung nichtarabischer Mitglieder der Weltliga verstärkte sich Anfang der 1980er Jahre.⁷³⁷ Insofern sind die Ernennung eines Nichtsaudis zum Leiter des Büros für Unterweisung und Rechtleitung sowie seine Wahl als ständiges Mitglied in einem der wichtigsten Gremien der Weltliga nicht selbstverständlich.

Angesichts der oben geschilderten ideologischen Ausrichtung der Weltliga überrascht die Personalie des salafistischen Muslimbruders az-Zindānī innerhalb des WSCM jedoch nicht. Im Gründungsjahr des WSCM 1975 hatte sich az-Zindānī bereits einen Ruf als salafistischer, auf *da'wa* fokussierter Prediger und profiliertes Mitglied der jemenitischen Muslimbruderschaft erworben. Weiterhin hatte er bereits administrative Erfahrungen im jemenitischen Bildungs- und Erziehungsministerium gesammelt, wo er für den Bereich der religiösen Bildung zuständig war. Sollte die Vermutung stimmen, dass der rasante Ausbau der jemenitischen Institute eine Amtshandlung az-Zindānīs aus dem WSCM heraus war, kann dies durchaus als Erfolg az-Zindānīs im Sinne der Ideologie des WSCM gewertet werden, der ihm folglich ein gewisses Ansehen in der Weltliga verschafft haben dürfte.

Die bis Anfang der 1980er Jahre von az-Zindānī erreichten Positionen sowie die erworbene Autorität schaffte wiederum neuen Handlungsspielraum: Nachdem er seine politische Stellung im Jemen gefestigt hatte, in das Geflecht der Weltliga eingebunden war und schließlich 1979 nach Saudi-Arabien zog, konnte er seine gestärkten Beziehungen zur Weltliga nutzen und die Zusammenarbeit mit Moore etablieren. Als letzten Schritt

735 So muss der Generalsekretär (*al-amīn al-āmm*), der für eine Amtszeit von fünf Jahre gewählt wird, aus Saudi-Arabien stammen. Ebenso muss die zweite wichtigste Führungsposition, der Präsident des konstituierenden Rats (*al-Mağlis at-ta'sīsī*), mit einem Saudi besetzt werden. Dieser aus 21 Mitgliedern bestehende Rat ist das höchste Organ in der Organisationsstruktur der Weltliga, das deren Arbeit kontrolliert. Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 190–91.

736 Vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 184. Bisher fanden vier Allgemeine Islamische Konferenzen statt: 1962, 1965, 1987 und 2002. Vgl. Islamische Weltliga Online, „Mağālis ar-rābi'a“.

737 Vgl. Jan-Peter Hartung, *A System of Life: Mawdūdī and the Ideologisation of Islam* (London: Hurst & Company, 2013), 425. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in der IFA wider, wie ich mittels Auswertung der gelisteten Teilnehmenden zwischen 1977 und 2006 festgestellt habe.

seiner Laufbahn innerhalb der Weltliga gründete er 1984 die CSMQS, der ich mich im folgenden Abschnitt widme.

6.2 Die Gründung der CSMQS als der Versuch, den *iğāz ʿilmī* zu professionalisieren

Die CSMQS wurde 1984 als Suborganisation der Weltliga gegründet. Als offizielle Ziele formuliert die CSMQS, die naturwissenschaftlichen Zeichen oder Wunder des Korans und der Sunna zu belegen und ihre Ergebnisse international zu veröffentlichen.⁷³⁸ Zindānī sagte, ein Grund für die Gründung der CSMQS sei gewesen sicherzustellen, dass *iğāz ʿilmī* nur innerhalb der Vorschriften der Scharia betrieben wird.⁷³⁹ Obwohl er sein Verständnis eines solchen von der Scharia definierten Rahmens nicht erklärt, ist az-Zindānīs Anspruch auf Deutungshoheit bemerkenswert. Die Gründung der CSMQS markiert einen Wendepunkt in der Arbeit az-Zindānīs zu *iğāz ʿilmī* hin zu mehr Professionalität. Einen ähnlichen Eindruck äußerte Ahmad Dallal, laut dem die Gründung der CSMQS beweise, dass *iğāz ʿilmī* nicht nur ein „Volks Glaube“ sei, sondern auch unter vielen muslimischen Intellektuellen verbreitet sei.⁷⁴⁰

Nachdem az-Zindānī schon seit Ende der 1970er Jahre intensiv mit Moore zusammengearbeitet hatte und zudem bereits 1982 *The Developing Human With Islamic Additions* erschienen war, gab die CSMQS seiner Arbeit einen institutionellen Rahmen. Außerdem ermöglichte die CSMQS az-Zindānī die Veröffentlichung und weltweite Verbreitung verschiedener Publikationsformate. Im Folgenden konkretisiere ich, wie az-Zindānī als Individuum sowie als Teil der CSMQS seine durch die Zusammenarbeit mit Moore entwickelten Vorstellungen verbreiten konnte. Diese Vorgehensweise erklärt zu einem erheblichen Teil den Erfolg von az-Zindānīs Popularisierungsbestrebungen seines Modells embryonaler Entwicklung.

738 Vgl. al-Hai'a li-l-*iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, „About Us.“ Zuletzt geprüft am 18.01.2022, https://web.archive.org/web/20110505174122/http://www.ejaz.org/ejaz/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=70&lang=en und az-Zindānī, *Taʿšīl al-*iğāz al-ʿilmī**, 8.

739 Vgl. al-Muḥḍār, „Liḳāʾ maʿa faḍīlat aš-šaiḫ ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī“.

740 Darüber hinaus bewertet Dallal az-Zindānīs theoretische Abhandlungen als maßgeblichen Versuch, eine Theorie des *iğāz ʿilmī* zu formulieren. Vgl. Ahmad Dallal, „Science and the Qurʿān.“ In *The Encyclopaedia of the Qurʿān*, 4:541 u. 555.

Ähnlich wie schon bei der Weltliga sowie der zur Weltliga zugehörigen IFA⁷⁴¹ gibt es ein ägyptisches Pendant zur CSMQS – das ägyptische Komitee für wissenschaftliche Wunder im Koran (*Lağnat al-iğāz al-'ilmī fī l-qur'ān al-karīm*) unter dem Vorsitz des ägyptischen Wissenschaftlers und Autors Zaghoul El-Naggar (Zağlūl an-Nağğār, geb. 1933).⁷⁴² Das Komitee ist Teil des ägyptischen Obersten Rats für Islamische Angelegenheiten (*al-Mağlis al-a'lā li-š-šū'un al-islāmīya*), der wiederum dem *Auqāf*-Ministerium angehört.⁷⁴³ Es ist denkbar, dass die CSMQS als expliziter Gegenpol zu der ägyptischen Organisation gegründet wurde, um den für die *da'wa*

741 Die außenpolitische Rivalität zwischen Ägypten unter Präsident Nasser und der saudischen Monarchie während der Amtszeit Faisals bedingte die Gründung der Weltliga, die als Gegengewicht zu den Strukturen der Azhar fungieren sollte. S. Johannes Reissner, „Internationale islamische Organisationen.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 746. Dies gilt ebenso für die Gründung der islamischen Universität in Medina im Jahr 1961. Durch die ägyptische Niederlage im Sechstagekrieg (5. bis 10. Juni 1967) gewann die Weltliga zusätzliche Popularität. Vgl. Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 190.

742 Naggar zählt zu den bekanntesten Vertretern des iğāz 'ilmī, Bigliardi nennt ihn „den Fernsehstar des iğāz 'ilmī“. S. Bigliardi, „Adventures of an Amazing Concept“, 8. Vgl. weiterhin Ahmad Dallal, „Science and the Qur'an.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 4:540–58, und Bigliardi, *Islam and the Quest for Modern Science*.

Der Journalist Daniel Golden schreibt, az-Zindānī sei ein Protegé El-Naggars gewesen. Für diese Annahme gibt es jedoch keine weiterführenden Hinweise. Auch Golden führt für diese Behauptung keine Belege an. Vgl. Golden, „Western Scholars“. Auf seinen ersten Kontakt mit iğāz 'ilmī angesprochen erzählte El-Naggar in einem Interview, dass er [wie az-Zindānī] zunächst Anfang der 1950er Jahre in Kairo auf das Thema aufmerksam geworden sei. Ebenso wie az-Zindānī nannte er unter anderem das Buch von 'Abd ar-Razzāq Naufal als einflussreich. Vgl. hierzu Abschnitt 3.1. Weiterhin berichtete El-Naggar, dass er während seiner Lehrtätigkeit in Kuwait in den späten 1960er Jahren auf ein Buch von az-Zindānī gestoßen sei. Einen Titel nennt er nicht. Zu einem persönlichen Kennenlernen zwischen El-Naggar und az-Zindānī kam es laut El-Naggar während einem seiner zahlreichen Vorträge an der König-Abdulaziz-Universität zwischen 1978-1996, als auch az-Zindānī an der Universität tätig war. Vgl. Unbekannt, „al-Iğāz al-'ilmī luğat ad-da'wa fī aṣr al-'ilm.“ *Mağallat al-hai'a al-'ālamiya li-l-iğāz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna*, Nr. 8, zuletzt geprüft am 25.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VIII/540-Scientific-Miracles-language-advocacy-in-the-age-of-science>.

Neben dem generellen ägyptischen Anspruch auf Autonomie von der Weltliga wird deutlich, dass Ägypten eine ausgeprägte, unabhängige iğāz 'ilmī-Szene hat, deren mitunter national sehr populäre Vertreter im Kontext der Weltliga eine marginale Rolle spielen. Aufgrund dessen beschäftige ich mich in dieser Arbeit nicht weiterführend mit diesen Personen.

743 Vgl. Bigliardi, „The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science“, 172, und Bigliardi, „Adventures of an Amazing Concept“, 8. Außerdem berichtet Dariusch Atighetchi von einem internationalen Kongress der Azhar bezüg-

wichtigen Ansatz des *iğāz ʿilmī* unter dem Dach der Weltliga zu koordinieren und zu kontrollieren.⁷⁴⁴ Den Einsatz des *iğāz ʿilmī* für die *daʿwa* äußert az-Zindānī offen: Es sei eine strategische Entscheidung gewesen, einen *iğāz ʿilmī*-Ansatz zu nutzen, da sich dieser als sehr förderlich für die *daʿwa*-Aktivitäten herausgestellt habe.⁷⁴⁵ Er greift auch das Motiv des Islams als rationale Religion auf, wenn er schreibt, dass *iğāz ʿilmī* dazu diene, die Wahrhaftigkeit des Korans zu beweisen.⁷⁴⁶ Bezüglich weiterer Intentionen des *iğāz ʿilmī* greift az-Zindānī das Motiv der Emanzipation vom Westen als Motivation für muslimisches Engagement in der Naturwissenschaft auf und sieht *iğāz ʿilmī* als Katalysator für eine wissenschaftliche Erneuerung (*an-nahḍa al-ʿilmīya*).⁷⁴⁷

Da az-Zindānī darauf hinweist, dass die CSMQS auf Entscheidung des WSCM gegründet wurde, ist es wahrscheinlich, dass er als Mitglied des WSCM federführend bei dieser Initiative war.⁷⁴⁸ So übernahm er 1984 die leitende Funktion des Direktors der CSMQS und blieb bis 2002 in diesem Amt, das heißt noch einige Jahre, nachdem er Saudi-Arabien verlassen hatte. Auf ihn folgte ʿAbduḥ b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Muṣliḥ (geb. 1948), der zuvor bereits Generalsekretär der CSMQS war. Als die wichtigsten Aufgaben der CSMQS nennt az-Zindānī erstens die Forschung und Erstellung

lich *iğāz ʿilmī* im medizinischen Bereich, bei dem Repräsentanten 28 arabischer Länder anwesend gewesen sein sollen. Vgl. Atighetchi, *Islamic Bioethics*, 337.

744 Nachdem sich das feindselige Verhältnis zwischen der Weltliga und der Azhar entspannt hatte, verschärfte sich der Widerstreit zwischen den beiden Organisationen erneut in den 1980er Jahren. Als Auslöser nennt Skovgaard-Petersen die Tatsache, dass die IFA ähnliche Fragestellungen wie der ägyptische Großmufti (*muftī ad-diyār al-miṣrīya*) behandelte und damit in direkte Konkurrenz zu dem bisherigen Interpretationsmonopol der Azhar trat. Vgl. Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 191–93. Laut Skovgaard-Petersen spielte im Gegensatz zur IFA die IIFA, die ebenfalls überschneidende Themen behandelte, keine Rolle in der ägyptischen Debatte. Vgl. Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 193.

745 Vgl. az-Zindānī, *Taʿṣīl al-iğāz al-ʿilmī*, 32–33. Bezüglich des Zielpublikums betont er, dass *iğāz ʿilmī* daran orientiert sei, sowohl den Glauben der Muslime zu stärken als auch den Nichtmuslimen die Wahrhaftigkeit der Offenbarung zu beweisen. Vgl. az-Zindānī, *Taʿṣīl al-iğāz al-ʿilmī*, 77. Ähnlich formuliert er in *ʿIlm al-ağīnna*. Dort schreibt er von der Hoffnung, dass die vorgelegten Studien eine Quelle für die *daʿwa* sein und gleichfalls Nichtmuslime von der Großartigkeit des Islams überzeugen mögen. Vgl. Unbekannt, Hrsg., *ʿIlm al-ağīnna fī ḍawʿ al-qurʾān wa-s-sunna* (1987), <https://ebook.univeyes.com/88486>, zuletzt geprüft am 12.11.2021, 3.

746 Vgl. az-Zindānī, *Taʿṣīl al-iğāz al-ʿilmī*, 77.

747 Vgl. ebd., 33.

748 Vgl. ebd., 8. Zur Gründung des WSCM vgl. auch al-Haiʿa li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna, „About Us“.

von Studien zu *iğāz ʿilmī*; zweitens eine Bestandsaufnahme von existierenden Publikationen im Bereich *iğāz ʿilmī* und drittens, die für qualifiziert befundenen Studien (erneut) zu veröffentlichen; viertens das Aufstellen von Regeln für Veröffentlichungen im Bereich *iğāz ʿilmī*.⁷⁴⁹ Die Themengebiete der CSMQS umfassen hauptsächlich die Fachgebiete Geologie, Biologie, Astronomie und Medizin. Zindānīs Schwerpunkt als Autor ist das Thema Embryologie, das auch insgesamt einen hohen Stellenwert in der Arbeit der CSMQS einnimmt, wie die Dominanz des Themas in den Publikationen der Organisation beweist.

Ein zentraler Aspekt in der Arbeit der CSMQS sind in unregelmäßigen Abständen stattfindende Konferenzen, in denen entsprechende Studien vorgestellt, diskutiert und zur Veröffentlichung ausgewählt werden. Die erste dieser internationalen Zusammenkünfte der CSMQS fand im Oktober 1987 in Islamabad, Pakistan, statt.⁷⁵⁰ Die Konferenz markiert für az-Zindānī den Startpunkt, „diese neue Wissenschaft“⁷⁵¹ (*hādā l-ʿilm al-ğadīd*) im gegenwärtigen Zeitalter zu verankern. Laut az-Zindānīs Angaben hatte die Konferenz spektakuläre Ausmaße: Es sollen 228 Wissenschaftler:innen aus 52 Ländern sowie weitere 160 Personen teilgenommen haben, die insgesamt 79 Studien aus 15 Fachgebieten vorstellten, die aus 500 zuvor eingereichten Beiträgen ausgewählt worden waren. Diese Studien wurden anschließend in sechs allgemeinen Sitzungen (*ğalasāt ʿamma*) diskutiert. Zusätzlich gab es zahlreiche spezielle Arbeitssitzungen (*ğalasāt al-ʿamal al-mutaḥaṣṣiṣa*) zu verschiedenen Themen.⁷⁵²

Im Zuge der ausgearbeiteten Empfehlungen dieser ersten internationalen CSMQS-Konferenz formulierte az-Zindānī seine Definitionen von *tafsīr ʿilmī* sowie *iğāz ʿilmī*, die sich grundsätzlich mit den oben genannten Unterschieden der beiden Disziplinen decken:⁷⁵³ Der *iğāz ʿilmī* bezeichne die Informationen über einen bestimmten Sachverhalt aus Koran und Sunna, den die empirische Wissenschaft erst kürzlich festgestellt hat, und beantworte Fragen, die zur Zeit des Propheten aufgrund der fehlenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht hätten beantwortet werden können.⁷⁵⁴

749 Vgl. az-Zindānī, *Taʿīl al-iğāz al-ʿilmī*, 8.

750 Bis 2011 fanden neun weitere Konferenzen der CSMQS statt. Diese werden in der vorliegenden Arbeit nicht diskutiert, da sie gegenüber der ersten Konferenz in Islamabad keine weiterführenden Erkenntnisse für diese Untersuchung liefern.

751 S. az-Zindānī, *Taʿīl al-iğāz al-ʿilmī*, 8.

752 Vgl. ebd., 77.

753 Vgl. hierzu den einleitenden Teil.

754 Vgl. az-Zindānī, *Taʿīl al-iğāz al-ʿilmī*, 24.

Laut az-Zindānī lasse sich, anders als mit einem *tafsīr 'ilmī*, mittels des *iğāz 'ilmī* die Göttlichkeit des Korans beweisen.⁷⁵⁵ In seiner knappen Erörterung zum *tafsīr 'ilmī* erklärt az-Zindānī, dass es sich dabei um die Enthüllung (*kašf*)⁷⁵⁶ der Bedeutung eines Koranverses oder eines Hadith im Licht der Wissenschaften handle.⁷⁵⁷ In anderen Worten versuche der Exeget mittels *tafsīr 'ilmī*, die im Koran beschriebenen Naturphänomene mithilfe der modernen Naturwissenschaft zu erklären, und stütze sich dabei gemäß az-Zindānī lediglich auf Theorien oder spekulative Betrachtungen (*naẓarīyāt*).⁷⁵⁸ Der *iğāz 'ilmī* beziehe sich hingegen ausschließlich auf sichere Tatsachen (*qaṭṭīyāt*).⁷⁵⁹ Zindānī erweckt den Eindruck, sich auf den Fachterminus *dalīl qaṭṭī* („zweifelsfreier Indikator“⁷⁶⁰) zu beziehen.⁷⁶¹ Dieser feststehende Rechtsbegriff bezeichne völlig eindeutige Regelungen, die keiner Auslegung bedürfen sowie solche, die nicht interpretationsfähig sind.⁷⁶² Mit der Verwendung des Begriffs erinnert az-Zindānī an die salafitische Methode der Rechtsfindung, die ausschließlich auf den Texten von Koran und Sunna basiert, und lässt damit die entsprechende Haltung erkennen, dass die Überlieferung (*naql*) stets über dem Intellekt (*'aql*) stehe.⁷⁶³

755 Vgl. ebd., 27.

756 *Kašf* bezeichnet den Akt, den Schleier zwischen dem Menschen und der „extra-phänomenalen Welt“ zu lüften. *Kašf* bezieht sich auf die Erkenntnis geheimnisvoller Sinne und Wahrnehmungen. Der Begriff findet sich vornehmlich in schiitischer und sufischer Literatur. Vgl. Gardet Louis, „*Kašf*.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 4, hrsg. v. Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat (Leiden: Brill, 1978), 696–8. Zindānī ordnet das Verhältnis von *kašf* zu den religiösen Erkenntnisquellen *'aql* (Intellekt, Vernunft) und *naql* (Überlieferung, „Schrift“) nicht ein.

757 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-'ilmī*, 24–25.

758 Vgl. al-Muḥḍār, „*Liqā'* ma'a faḍīlat aš-šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī“, und az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-'ilmī*, 26.

759 Vgl. ebd., 26–27.

760 S. Müller, *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam*, 220.

761 In az-Zindānī und aš-Šāwī, „*Aṭwār al-ğanīn*“ schreiben az-Zindānī und aš-Šāwī, dass für die Beseelung kein *dalīl qaṭṭī* vorläge.

762 Vgl. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 40; 76; Rohe, *Das islamische Recht*, 59, und Müller, *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam*, 221–29.

763 Vgl. Al-Atawneh, *Wahhābī Islam*, 57–60. Für eine historische Darstellung zur Entwicklung des islamischen Rechtsdenkens vgl. exemplarisch Müller, *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam*, 214–66.

Zindānīs Ausführungen zu Theorie und Methode von *iğāz ‘ilmī* lassen sein Bemühen erkennen, mittels der von ihm gebrauchten Begriffe ein theoretisches wie methodisches Fundament zu errichten. Im Zuge dessen setzt az-Zindānī in seiner Definition von *iğāz ‘ilmī* gezielt Vokabular ein, um an die Hermeneutik der *uṣūl al-fiqh* sowie der *‘ulūm at-tafsīr* anzuknüpfen. Dies zeigt sich außerdem darin, dass er *iğāz ‘ilmī* als eine „Art des *tafsīrs*“ (*nau‘ at-tafsīr*)⁷⁶⁴ und an anderer Stelle als einen „Zweig des *tafsīr*“ (*far‘ at-tafsīr*)⁷⁶⁵ definiert und somit den *iğāz ‘ilmī* als Teil dieser Disziplin versteht. Seine Definition begründet az-Zindānī damit, dass die gleichen Quellen (Koran und Sunna) verwendet würden. Beim *iğāz ‘ilmī* komme hingegen noch die empirische Wissenschaft hinzu.⁷⁶⁶

Weitere Beispiele für az-Zindānīs Bezug auf die exegetische Methodik sind die Verweise auf die *maqāṣid aš-šarīa*⁷⁶⁷ sowie die *uṣūl at-tafsīr*⁷⁶⁸, die neben der Grammatik⁷⁶⁹ herangezogen werden könnten, um im Korantext oder der Sunna den Beweis für die wissenschaftliche Wahrheit (*al-ḥaqīqa al-‘ilmīya*) herauszuarbeiten.⁷⁷⁰ Da az-Zindānī sich auf die bloße Erwähnung dieser Begriffe beschränkt, ohne ihre Bedeutung für den *iğāz ‘ilmī*

764 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-‘ilmī*, 24.

765 Vgl. ebd., 25.

766 Vgl. ebd.

767 „Die Zwecke oder Absichten der Scharia“, vgl. hierzu Robert Gleave, „Maqāṣid al-Sharīa.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 12, hrsg. v. Peri Bearman et al. (Leiden: Brill, 2004), 569–70, und Jameleddine Ben Abdeljelil und Serdar Kurnaz, *Maqāṣid aš-Šarīa: Die Maximen des islamischen Rechts*, Islam im Diskurs, Studienreihe 1 (Berlin: EB, 2014).

768 Wörtlich „Grundlagen des *tafsīr*“. Zindānī erläutert diesen Begriff nicht. *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr* ist der Titel eines Werks von Ibn Taimīya, in dem er seine Hermeneutik des *tafsīr* darlegt. Gemäß diesen Ausführungen beschränkt Ibn Taimīya die gültigen und für weitere Auslegungen zu berücksichtigenden Koraninterpretationen auf die der *salaf aš-ṣāliḥ* und weist der Sunna eine zentrale Bedeutung zu. Vgl. Ibn Taimīya, Abū al-Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*, 2. Aufl. (Kuwait: Dār al-qur‘ān al-karīm, 1972), herausgegeben von Adnān Zarzūr, 93–115. Eine Analyse des Werks hat Walid Saleh vorgelegt. Vgl. Walid Saleh, „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur‘ānic Exegesis.“ In Ahmed; Rapoport, *Ibn Taymiyya and his Times*. Saleh betont darin auch die herausragende Bedeutung der *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr* für die salafitische Hermeneutik des *tafsīr*, in der Ibn Taimīyas Ausführungen maßgeblich wurden. Den Fokus auf die Sunna, gemäß Ibn Taimīyas Verständnis, übernahm sein Schüler Ibn Kaṭīr. Vgl. Walid Saleh, „Ibn Taymiyya.“ In *Ibn Taymiyya and his Times*, 124; 148–154.

769 Wie az-Zindānī grammatikalische Bezüge im Text des Ibn Mas‘ūd-Hadith für seine Argumentation nutzt, habe ich in Abschnitt 4.2.1 dargelegt.

770 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-‘ilmī*, 77–78.

näher zu erläutern, wirkt ihre Verwendung vornehmlich wie eine strategische Nutzung, um Fachlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

Neben diesen definitiven Einblicken sind die Ausführungen az-Zindānīs weiterhin aufschlussreich in Bezug auf das konkrete Verhältnis zwischen den modernen Naturwissenschaften und den Offenbarungstexten bei der Wissensgenerierung. Zentral für das Verständnis des Wundercharakters des Korans bei az-Zindānī ist die Auffassung, dass der Koran eine Quelle naturwissenschaftlichen Wissens sei. Zindānī demonstriert auf prägnante Weise, dass der Koran bereits eine Reihe embryologischer Fakten präsentiert, die erst im Laufe des 20. Jahrhunderts innerhalb der Naturwissenschaft entdeckt und beschrieben wurden.⁷⁷¹ Auch die Analyse von az-Zindānīs Modell embryonaler Entwicklung in Kapitel 4 zeigte bereits, dass das von az-Zindānī präsentierte *iğāz 'ilmī*-Verständnis deutlich über die Erklärung von Koranversen hinausgeht. Demgemäß ist die Beziehung zwischen Offenbarungswissen und Naturwissenschaft in az-Zindānīs *iğāz 'ilmī* von einem klaren Machtverhältnis geprägt. Der islamischen Offenbarung wird zweifelsfrei die richtungsweisende Rolle zugesprochen. So legt az-Zindānī auch die Hierarchie der Quellen „Koran/Sunna“ und „moderne Naturwissenschaft“ untereinander eindeutig fest: Gibt es einen Widerspruch zwischen dem Korantext und einer naturwissenschaftlichen Theorie, so muss die Theorie als ungültig bewertet und abgelehnt werden.⁷⁷² Bei Einigkeit zwischen beiden ist der Koran die Quelle, die die Korrektheit der Theorie beweist. Ist die Bedeutung des religiösen Textes unklar, die Theorie dagegen zweifelsfrei gesichert, muss der Text im Einklang mit dieser Theorie interpretiert werden. Keine Antwort liefert az-Zindānī für den Fall, dass sowohl der Text als auch die Theorie unklar sind.⁷⁷³ Aus

771 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-'ilmī*, 27. Als Verifizierung der Aussage, dass Koran und Sunna mit der modernen Naturwissenschaft harmonieren, wird in der dazugehörigen Fußnote auf Keith Moores Vorträge mit dem Titel *Die Übereinstimmung der Embryologie mit Koran und Sunna* (*Muṭābaqat 'ilm al-ağinna li-mā fī l-qur'ān wa-s-sunna*) an saudischen Medizinfakultäten im Jahr 1984 verwiesen.

772 Unbekannt, „Abd al-Mağīd az-Zindānī, 2“.

773 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-'ilmī*, 25–26. Die Hierarchie der Quellen in az-Zindānīs Ansatz hat auch Ahmad Dallal beschrieben. Dallal zitiert aus az-Zindānīs Werk *al-Muğīza al-'ilmīya fī l-qur'ān wa-s-sunna*, die angegebenen Seitenzahlen stimmen hingegen mit dem *Taṣīl* überein. Außerdem werden in *al-Muğīza* keine theoretischen oder methodischen Leitlinien für *iğāz 'ilmī* definiert. Es handelt sich folglich vermutlich um einen Zitierfehler. Vgl. Ahmad Dallal, „Science and the Qur'ān.“ In *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 4:556, und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī, *al-Muğīza al-'ilmīya fī l-qur'ān wa-s-sunna* (Kairo, o.J.)

az-Zindānīs sonstigen Aussagen lässt sich ableiten, dass er vermutlich sagen würde, dass sich die Naturwissenschaft erst noch weiter entwickeln muss, um eine endgültige Interpretation des Textes vorzunehmen. Zindānīs Ablehnung von Mehrdeutigkeit beschränkt sich demnach nicht auf Interpretationen der religiösen Texte, sondern umfasst ebenso die Naturwissenschaft: Entsprechend der zwanghaften Übereinstimmung zwischen Koran und Sunna mit embryologischen Erkenntnissen verzichtet az-Zindānī darauf, auf unterschiedliche, möglicherweise konkurrierende naturwissenschaftliche Theorien hinzuweisen.

Gemäß der beschriebenen *iğāz ‘ilmī*-Definition gilt, dass der religiöse Text nicht nur zu Fragen des Ritus oder zu ethischen Fragestellungen herangezogen wird, sondern stets auch die finale Kontrollinstanz der Naturwissenschaft ist. Der Koran legt die Gültigkeit oder Ungültigkeit von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theorien fest und steht damit über der (vermeintlichen) Objektivität der modernen Naturwissenschaft. Letztere dient vornehmlich dazu, die Wunderhaftigkeit des Korans zu betonen.

Zindānī nennt im Zusammenhang mit seiner *iğāz ‘ilmī*-Definition auch die Anforderungen an die Wissenschaftler, die im Bereich von *iğāz ‘ilmī* tätig sind: So müsse der Wissenschaftler eine naturwissenschaftliche, akademische Ausbildung in einem bestimmten Fachgebiet vorweisen können. Außerdem müsse er die Quellen und Interpretationen der Rechtswerke gemäß der Grammatik sowie den *uṣūl at-tafsīr* verstehen. Darüber hinaus sei es notwendig, dass er sich mit den Spezialisten der Offenbarungswissenschaften (*‘ulūm aš-šarī’a*) darüber berät, welchen Textstellen ein Wundercharakter zugeschrieben werden könne. Es sei daher empfohlen, *iğāz ‘ilmī*-Studien in Arbeitsgruppen zu erstellen, in denen Experten der Naturwissenschaften⁷⁷⁴ und der *‘ulūm aš-šarī’a* zusammenarbeiten. Expertenausschüsse, die Studien erstellen und Vorträge halten, sollten mit Exegeten sowie Naturwissenschaftlern besetzt sein.⁷⁷⁵

Zumindest in der Theorie unterstützt az-Zindānī demnach den Ansatz des kollektiven *iğtihāds*, analog zu den Rechtsfindungsgremien. Unklar bleibt, in welchem Maße er selbst fremde Expertise zu Rate zog. So ist

774 Zindānī verwendet den Ausdruck *‘ulūm al-kauniya* statt des Begriffs *aṭ-ṭabīyāt*. Ebenso in ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī, „al-*iğāz al-‘ilmī*: taṣīlan wa-manhağan.“ *Mağallat al-ha’i’a al-‘alamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur’an wa-s-sunna*, Nr. 1 (1995): 10–17.

775 Vgl. az-Zindānī, *Taṣīl al-iğāz al-‘ilmī*, 78.

in seinem ausführlichen Sammelwerk zu embryonaler Entwicklung, *Human Development*, nicht ersichtlich, wer die entsprechenden Expert:innen oder Spezialist:innen sind oder ob überhaupt welche an den jeweiligen Beiträgen beteiligt waren. Nach der angegebenen Autorenschaft beurteilt, ist der Experte für die *ʿulūm aš-šarīʿa* immer az-Zindānī selbst, teilweise gemeinsam mit Aḥmad. Lediglich in der Danksagung nennt er eine Reihe von Wissenschaftlern, deren Fachgebiete als „islamisches Recht“ oder „Islamwissenschaft“ bezeichnet werden. Konkrete Beiträge dieser Personen bleiben jedoch zweifelhaft.⁷⁷⁶ Etwas präziser und aufschlussreicher ist die Danksagung in den *Islamic Additions*. Hier kategorisiert az-Zindānī die Danksagung in beispielsweise medizinische, islamische und praktische Beratungen. Insgesamt zählt er über 60 Namen von muslimischen Gelehrten, „Kollegen“ und Institutionen auf. Unter den genannten Gelehrten, die ihren „full support in their personal and official capacities“⁷⁷⁷ für seine *iğāz ʿilmī* Forschung gaben, finden sich Ibn Bāz, damaliger Präsident der Weltliga sowie des WSCM; ʿAbdullāh ʿUmar Naṣīf (geb. 1937), ehemaliger Generalsekretär der Weltliga (1983-1993); Bin Laden sowie al-Bār.⁷⁷⁸ Zwar bleibt die Form der tatsächlichen Mitwirkung und Hilfe auch in diesem Beispiel offen, die lange Namensliste ist aber zumindest ein Hinweis auf das innerislamische Netzwerk az-Zindānīs. Die westlichen Wissenschaftler mögen die Zugpferde für die Außenwahrnehmung von az-Zindānīs *iğāz ʿilmī* sein, nach innen ist es die Verbindung zu gleichgesinnten, einflussreichen Unterstützern, die essentiell für die Verwirklichung von az-Zindānīs Projekten war.

Eine durch Leitlinien strukturierte Ausübung von *iğāz ʿilmī* soll wohlmöglich die Akzeptanz dieser oft mit Skepsis beäugten Disziplin erhöhen. Die Auseinandersetzung mit methodischen Fragen unterstreicht az-Zindānīs Anspruch an Seriosität und Sachlichkeit. Diesen Eindruck erwecken auch weitere von az-Zindānī formulierte Empfehlungen, da diese vor allem den Wunsch ausdrücken, *iğāz ʿilmī* in Universitäten und Forschungseinrichtungen zu etablieren. Demnach solle *iğāz ʿilmī* in Theo-

776 Vgl. ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 9–10.

777 S. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, viii e.

778 Vgl. ebd. ʿAbdullāh ʿUmar Naṣīf wird auch in *Human Development* dankend erwähnt: „He has actively supported and promoted our research efforts at the academic level and has enlisted the assistance of many sponsors.“ S. ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī et al., „Introduction.“ In *Human Development as Described in the Qurʾan and Sunnah*, 10.

rie und Praxis in die universitären Curricula aufgenommen werden. Der CSMQS als eigenständiges Gremium wurde geraten, proaktiv Kooperationen mit Universitäten und Forschungszentren innerhalb der islamischen Welt zu suchen. Im Fokus stehen hierbei erstens die Arbeit an einem gemeinsamen Korankommentar sowie zweitens die Anfertigung einer Koran Ausgabe, die *iğāz ʿilmī* explizit berücksichtigt. Um die gewonnenen Erkenntnisse einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, wird der CSMQS angeraten, ihre Studien und Ergebnisse sowohl auf Arabisch als auch auf Englisch zu veröffentlichen. Weiterhin wurde die Herausgabe einer ebenfalls zweisprachigen Zeitschrift auf hohem wissenschaftlichem Niveau angeregt.⁷⁷⁹ Ich bewerte diese Empfehlungen als ernsthaftes Bemühen, die Wissenschaftlichkeit des *iğāz ʿilmī* zu unterstreichen. Die Pläne waren anscheinend zu ambitioniert, denn ein Großteil dieser Handlungsempfehlungen und Ideen für die Arbeit der CSMQS, wie das Verfassen eines Korankommentars, einer Koran Ausgabe oder die Erstellung umfangreicher Datenbanken, wurden meines Wissens nicht umgesetzt.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass im Bereich der koranischen Embryologie alle von az-Zindānī durchgeführten Projekte und Veröffentlichungen innerhalb der CSMQS auf die bereits vor dessen Gründung mit den westlichen Wissenschaftlern erarbeiteten Ergebnisse aufbauen oder diese reproduzieren. Aufgrund der Tatsache, dass az-Zindānī seine maßgeblichen Arbeiten zum *iğāz ʿilmī* getätigt und veröffentlicht hat, bevor er theoretische sowie methodische Überlegungen transparent gemacht hat, wirken diese wie der Versuch, seinen Ansatz nachträglich zu legitimieren. Die praktische Relevanz seiner Theorie des *iğāz ʿilmī* wirkt daher gering und die CSMQS folglich wie eine Organisation, die vornehmlich gegründet wurde, um az-Zindānīs *iğāz ʿilmī*-Aktivitäten einen passenden formalen Rahmen zu geben und möglicherweise finanzielle Förderung besser begründen zu können.⁷⁸⁰

779 Vgl. az-Zindānī, *Taʿṣīl al-iğāz al-ʿilmī*, 79–82. Die Zeitschrift der CSMQS, *Mağallat al-haifa al-ʿalamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, erschien erstmals 1995. Die letzte mir bekannte Ausgabe ist das Heft Nr. 55 aus dem Mai 2017. Vgl. al-Haifa li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna, „Magazine.“ Zuletzt geprüft am 21.03.2019, <http://www.ejaz.org/index.php/Magazine/Issues-of-the-magazine>.

780 Diese Überlegung ergibt auch vor dem Hintergrund der in den 2000er Jahren zunehmend wichtiger werdenden Nutzungsmöglichkeiten des Internets: So kamen Wissenschaftler:innen mehrerer Studien zu dem Schluss, dass die Glaubwürdigkeit von Informationen einer Internetseite vom Grad der professionellen Darstellung der Seite abhängt. Vgl. Brian J. Fogg et al., „What Makes Web Sites Credible? A Report

Die oben erwähnten Einschätzungen von Dallal, dass die Gründung der CSMQS und die versuchte Theoretisierung des *iğāz ʿilmī* dessen Akzeptanz auch innerhalb gebildeter Milieus erhöhte, legen nahe, dass die professionalisierte Außendarstellung ihre Wirkung nicht verfehlt hat. Weiterhin sind die Erwähnungen der CSMQS im Zusammenhang mit az-Zindānī in verschiedenen Forschungsarbeiten ein Hinweis darauf, dass die organisatorische Anbindung an die Weltliga eine Außenwahrnehmung erzeugt, die der CSMQS eine gewisse Wichtigkeit bescheinigt. Für die *iğāz ʿilmī*-Bewegung war die Gründung der CSMQS daher ein entscheidender Faktor um international Aufmerksamkeit und finanzielle Förderung zu generieren.

6.3 Der Embryo in den Publikationen der Weltliga als Ausdruck innerorganisatorischer Meinungsvielfalt

Um zu überprüfen, ob sich unterschiedliche Diskursstränge zur embryonalen Entwicklung nicht nur zwischen den Rechtsfindungsgremien und anderen Foren, sondern auch innerhalb der Weltliga abbilden lassen, untersuche ich im Folgenden drei wichtige Informationskanäle der Weltliga: die Zeitschrift der Weltliga sowohl in der arabisch- (*Mağallat rābiṭat al-ʿālam al-islāmī*)⁷⁸¹ als auch in der englischsprachigen Version (*Muslim World League Journal*)⁷⁸² sowie die Zeitschrift der CSMQS (*Mağallat al-haiʾa*

on a Large Quantitative Study.“ In *CHI '01: Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, hrsg. v. Association for Computing Machinery (New York, 2001), 61–8. Laut Yifeng Hu und Shyam Sundar richten sich Personen bei der Recherche nach medizinischen Themen eher nach Informationen einer offiziellen Organisation: vgl. Yifeng Hu und Shyam Sundar, „Effects of Online Health Sources on Credibility and Behavioral Intentions.“ *Communication Research* 37, Nr. 1 (2010): 105–32.

781 Die erste Ausgabe erschien 1963. Zur Gründungsgeschichte der Weltligapresse vgl. Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 247–59. Ich habe die Ausgaben zwischen 1967 bis 2008 systematisch gesichtet. Die vorherigen Ausgaben waren mir leider nicht zugänglich. Ab Ende 1966 erschien mit der wöchentlich erscheinenden *Aḥbār al-ʿālam al-islāmī* eine weitere Zeitschrift der Weltliga, jedoch mit deutlich kürzeren Beiträgen. Auf der Webseite der Weltliga wird diese Zeitschrift nicht mehr gelistet. Vgl. Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 192, und Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 254–57.

782 Die erste Ausgabe erschien 1973. Ich habe die Ausgaben von 1974 bis 2016 systematisch gesichtet. Die vorherigen Ausgaben waren mir leider nicht zugänglich. Das englische *Muslim World League Journal* ist keine Übersetzung der Inhalte aus der *Mağallat rābiṭat al-ʿālam al-islāmī*, sondern eine eigenständige Publikation, auch

al-‘ālamīya li-l-iḡāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna)⁷⁸³. In allen drei Zeitschriften wurden zwischen den 1970er und den 2000er Jahren⁷⁸⁴ Themen und Fragestellungen, die die embryonale Entwicklung, insbesondere die Interpretation von Q. 23:12-14, betreffen, in schriftlicher Form kommuniziert und verbreitet. Da die Debatten innerhalb der IFA-Sitzungen sowie die offiziellen Abschlussstatements in der Sekundärliteratur bereits eingehend bearbeitet wurden⁷⁸⁵, liegt der Fokus hier auf den Zeitschriften, die von der Weltliga herausgegeben werden.⁷⁸⁶ Die Gegenüberstellung identischer Medienarten erleichtert es darüber hinaus, vergleichende Schlüsse zu ziehen.⁷⁸⁷ Nachfolgend erläutere ich in einzelnen Abschnitten jeweils

wenn bis 1976 viele Texte aus der *Mağalla* für das *Journal* übersetzt wurden. Auf die teilweise sehr unterschiedlich formulierten Inhalte hat bereits Johann Grundmann hingewiesen: vgl. Johannes Grundmann, „Scharia, Hirntod und Organtransplantation: Kontext und Wirkung zweier islamischer Rechtsentscheidungen im Nahen und Mittleren Osten.“ *Orient* 45, Nr.1 (2004): 39. Vgl. ebenso Eich und Grundmann, „Muslimische Rechtsmeinungen“, 306–7.

- 783 Die Analyse umfasst die 55 erschienen Ausgaben zwischen 1995 und 2017. Die seit 2008 erschienenen Ausgaben wurden von der CSMQS vollständig zum Download im PDF-Format bereitgestellt. Das deutlich professionalisierte Layout sowie Werbeanzeigen erwecken den Eindruck eines professionellen Magazins. Die vorherigen Ausgaben wurden in der Online-Version lediglich mit Titelblatt präsentiert. Nach Auswahl des jeweiligen Heftes gelangte man zu einer Inhaltsübersicht. Die Artikel konnten online gelesen werden, allerdings ohne Angaben von Jahr und Seitenzahlen. Eine Ausnahme bezüglich der Jahreszahl bildet die erste Ausgabe. Die Jahreszahlen waren bedauerlicherweise auch auf den abgebildeten Titelbildern aufgrund der schlechten Bildqualität nicht erkennbar. Daher gebe ich in den bibliografischen Angaben neben dem Titel lediglich die Heftnummer an.
- 784 Der Schwerpunkt liegt hierbei auf dem Zeitraum bis Ende der 1990er Jahre, in denen die entsprechenden Themen zur embryonalen Entwicklung am stärksten diskutiert wurden. Weiterhin ist dies der Zeitraum, in dem *az-Zindānī* und die CSMQS am aktivsten waren. Beiträge ab den 2000ern erwähne ich punktuell, um gegebenenfalls auf weitere Entwicklungen aufmerksam zu machen.
- 785 Vgl. exemplarisch Thomas Eich, „Decision-Making Processes.“ In *Muslim Medical Ethics*, 61–77. Zu einem Überblick über die bioethischen Debatten zur embryonalen Entwicklung in den drei Rechtsfindungsgremien IFA, IIFA und IOMS vgl. den einleitenden Teil dieser Arbeit.
- 786 Zwar hat auch die IFA seit 2003 eine eigene Zeitschrift, die *Mağallat al-mağma‘ al-fiqhī al-islāmī*, aufgrund ihres erstmaligen Erscheinens in den 2000er Jahren ist diese jedoch nicht in die Analyse eingeflossen. Weiterhin müssen die beiden Weltligazeitschriften bis zum Erscheinen der IFA-eigenen Zeitschrift als die die IFA repräsentierenden Medien innerhalb der Weltliga gelten.
- 787 Es sei noch darauf hingewiesen, dass die im vorigen Kapitel bereits erwähnte interne Parallelität der Weltliga auch auf anderen Ebenen feststellbar ist. So gelten laut Jakob Skovgaard-Petersen Fatwas, die in der *Mağallat rābiḡat al-‘ālam al-islāmī*

den Inhalt zur embryonalen Entwicklung und zum *iğāz ʿilmī* in den drei Zeitschriften und ziehe abschließend vergleichende Schlüsse.

6.3.1 Die *Mağallat al-hai'a al-ālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*

Die erste der drei untersuchten Zeitschriften, die von der CSMQS herausgegebene *Mağallat al-hai'a al-ālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*, ist ein weiteres Indiz dafür, dass die Gründung der CSMQS zu keinen substantiellen inhaltlichen Neuerungen der *iğāz ʿilmī*-Darstellungen zur koranischen Embryologie geführt hat. Stattdessen bestätigt die Analyse der Zeitschriftenbeiträge die oben geäußerte Annahme, dass die CSMQS mehr dazu dient, az-Zindānīs Aussagen zu popularisieren, und weniger als Forum zur Ausarbeitung innovativer Koranauslegungen.

Den ersten Beleg hierfür stellen die beiden einzigen Artikel zur embryonalen Entwicklung von az-Zindānī dar. Diese sind - mit marginalen Abweichungen - wortgleiche Repliken der Beiträge aus *ʿilm al-ağinna*⁷⁸⁸, der arabischen Version von Human Development⁷⁸⁹. Der erste beschreibt die Geschichte der Embryologie⁷⁹⁰, der andere das *nutfa*-Stadium⁷⁹¹. Ebenso verhält es sich mit dem Artikel von Moore über das *ʿalaqa*- und *muḍġa*-Stadium in der CSMQS-Zeitschrift.⁷⁹² Zwar wird Moore als alleiniger Autor

veröffentlicht werden, nicht offiziell als Fatwas der Weltliga, obwohl die Zeitschrift nach dem Vorbild der *Mağallat al-Azhar* gegründet wurde, in der die Fatwas der Azhar-Muftis veröffentlicht werden. Vgl. Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, 191–92.

788 Vgl. Unbekannt, *ʿilm al-ağinna fī ḍau' al-qurʾān wa-s-sunna*.

789 Vgl. hierzu Kapitel 3.

790 Vgl. ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, Gerald Goeringer und Muṣṭafā Aḥmad, „Naẓra tāriḥīya fī ʿilm al-ağinna.“ *Mağallat al-hai'a al-ālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna* 1, Nr. 1 (1995), zuletzt geprüft am 09.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/59-The-first-issue/218-Historical-Perspective-in-embryology>. Zindānīs Darstellungen der Embryologieggeschichte habe ich in Abschnitt 4.1 beleuchtet.

791 Vgl. ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, Marshall Johnson und Muṣṭafā Aḥmad, „Waṣf at-taḥalluq al-baṣarī: marḥalat an-nuṭfa.“ *Mağallat al-hai'a al-ālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna* 1, Nr. 1 (1995), zuletzt geprüft am 09.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/59-The-first-issue/219-Description-human-embryogenesis> (09.01.2017).

792 Vgl. Keith Moore, „Waṣf at-taḥalluq al-baṣarī: ṭaurā l-ʿalaqa wa-l-muḍġa.“ *Mağallat al-hai'a al-ālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*, Nr. 2, zuletzt geprüft am

genannt, der Wortlaut des Textes ist jedoch in weiten Teilen identisch mit einem von az-Zindānī und Moore verfassten Beitrag in *Ilm al-ağinna*.⁷⁹³ Daneben weist die Aussage, dass der Beitrag zu einer Reihe embryologischer Studien gehört, die die CSMQS in Zusammenarbeit mit großen internationalen Wissenschaftlern durchgeführt hat, auf eine Beteiligung az-Zindānīs hin.

Andere Beiträge zu *iğāz ʿilmī* im Themenfeld Embryologie umfassen Aspekte wie beispielsweise Entwicklungsschritte des Embryos, die sich anhand der koranisch abgeleiteten Wartezeitregelungen definieren lassen⁷⁹⁴, den männlichen und weiblichen Zeugungsbeitrag⁷⁹⁵ oder den koranischen Hinweis auf Stammzellen mittels der Beschreibung *muḍğa muḥallaqa wa-ğair muḥallaqa*⁷⁹⁶. Die von az-Zindānī dargelegten Zeiträume der embryonalen Stadien werden in keinem der Artikel in Frage gestellt. Lediglich von dem bereits erwähnten ʿAbd al-Ġawād Muḥammad aṣ-Şāwī⁷⁹⁷

10.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/60-Second-Issue/224-Description-human-embryogenesis-sometimes-leech-embryo>.

793 Der gemeinsame Beitrag in *Ilm al-ağinna* trägt den gleichen Titel: Keith Moore und ʿAbd al-Mağīd az-Zindānī, „Waṣf at-taḥalluq al-baṣārī: ṭaurā l-ʿalaqa wa-l-muḍğa.“ In Unbekannt, *Ilm al-ağinna fī ḍauʿ al-qurʿān wa-s-sunna*.

794 Vgl. Muḥammad Ibrāhīm Daudaḥ, „Mawāʿid ʿalāmāt al-ḥaml fī l-qurʿān al-karīm.“ *Mağallat al-haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, Nr. 4, zuletzt geprüft am 10.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/62-Fourth-Issue/877-Dates-signs-of-pregnancy-in-the-Quran>.

795 Vgl. Ġamāl Ḥāmid as-Sayyid Ḥassānain, „al-Masʿūliya al-muṣtaraka li-r-rağul wa-l-marʿa fī taḥdīd nauʿ al-ğanīn.“ *Mağallat al-haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, Nr. 29, zuletzt geprüft am 19.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/92-Number-xxix/971-The-common-responsibility-of-men-and-women-in-determining-the-sex-of-the-fetus>.

796 Vgl. Muḥammad Ibrāhīm Daudaḥ, „Muḥallaqa wa-ğair muḥallaqa: kanz min al-maʿrifa yakṣifu l-ʿināya bi-l-insān qabla maulidihi.“ *Mağallat al-haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, Nr. 47 (2014), zuletzt geprüft am 23.02.2017, http://www.eajaz.org/eajaz_magz/issue-47.pdf.

797 Neben *Aṭwār al-ğanīn* veröffentlichte aṣ-Şāwī zwei weitere Artikel in der CSMQS-Zeitschrift zu Embryologie: In dem Artikel ʿAbd al-Ġawād aṣ-Şāwī, „al-Iğāz al-ʿilmī li-l-qurʿān wa-s-sunna fī dalālāt ğaiḍ al-arḥām.“ *Mağallat al-haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna*, Nr. 5, zuletzt geprüft am 11.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/63-Fifth-Issue/573-Scientific-Miracles-of-the-Quran-and-Sunnah-in-a-sign-of-the-tip-wombs> argumentiert aṣ-Şāwī, dass der Terminus *al-ğaiḍ* aus Q. 13:8-9 und Q. 11:44 [„das, was versiegt“] einen spontanen (frühzeitigen) Abort beschreibe und Q. 3:8 überdies eine missed abortion thematisiere, der Uterus also den Embryo „schlucke“, wie die Erde das Wasser, das in ihr versiegt. Şāwī erwähnt weiterhin die *tahliq*-Stufe, die bis zum Ende der achten Schwangerschaftswoche andauere. Er übernimmt folglich

sowie von Muḥammad Daudaḥ (geb. 1950) werden diese explizit genannt. Daudaḥ war wissenschaftlicher Berater (*bāḥit 'ilmī*) der CSMQS⁷⁹⁸. In seinem 2014 erschienenen Beitrag verknüpft Daudaḥ die koranischen Stadien *nutfā*, *'alaqa* und *mudḡa* mit den medizinischen Begriffen für embryonale Entwicklungsstufen und nennt hier auch Zeiträume, die der 40-Tage-Position entsprechen.⁷⁹⁹ In den drei von ihm veröffentlichten Artikeln in der CSMQS-Zeitschrift bezieht er sich auf Moore⁸⁰⁰, wodurch der Eindruck entsteht, dass der Name Moores als außenwirksame Referenz eingesetzt wird.

sowohl az-Zindānīs Terminologie als auch Zeiträumen der embryonalen Entwicklungsstufen. Vgl. hierzu Kapitel 4.

In einem weiteren Beitrag erklärte er, dass das verborgene göttliche Wissen über das, was im Uterus passiere, die tatsächliche Bedeutung des koranischen Terminus *al-ğāib* (Q. 6:59) sei: vgl. 'Abd al-Ğawād aṣ-Şawī, „Mafātīḥ al-ğāib wa-'ilm mā fī l-arḥām.“ *Mağallat al-hai'a al-'ālamīya li-l-iğāz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna*, Nr. 28, zuletzt geprüft am 16.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/79-Number-twenty-one/671-Scientific-facts-in-the-Quran-Avhmt-Almkibran>.

798 Daudaḥ ist ein ägyptischer Mediziner, der mehrere Bücher zu *iğāz 'ilmī* verfasst hat. Zwischen 1980 und 1983 war Daudaḥ im jemenitischen Gesundheitsministerium angestellt, bevor er anschließend medizinischer Betreuer (*muṣrif ṭibbī*) für Schüler:innen der wissenschaftlichen Institute in Sanaa wurde. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er az-Zindānī aus diesem Kontext kennt und von ihm in die CSMQS integriert wurde. Zu den biografischen Angaben vgl. den persönlichen Internetauftritt von Daudaḥ unter Muḥammad Ibrāhīm Daudaḥ, „An ad-duktūr.“ Zuletzt geprüft am 24.01.2022, <https://www.drdoudah.com/عن الدكتور.html#gsc.tab=0>.

799 Vgl. Daudaḥ, „Muḥallaqa wa-ğair muḥallaqa“, 61. Zindānī erwähnt er namentlich nicht. Bezüglich der embryologischen Übereinstimmung mit den koranischen Ausdrücken *mudḡa muḥallaqa wa-ğair muḥallaqa* verweist er auf aṣ-Şa'rāwī.

800 Vgl. Muḥammad Ibrāhīm Daudaḥ, „Ḥaqa'iq 'ilmīya fī l-qur'ān afhamat al-mukābirin.“ *Mağallat al-hai'a al-'ālamīya li-l-iğāz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna*, Nr. 21, zuletzt geprüft am 16.01.2017, <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/79-Number-twenty-one/671-Scientific-facts-in-the-Quran-Avhmt-Almkibran>; Daudaḥ, „Mawā'id 'alāmāt al-ḥaml“, und Daudaḥ, „Muḥallaqa wa-ğair muḥallaqa“. In *Ḥaqa'iq 'ilmīya fī l-qur'ān afhamat al-mukābirin* beschreibt Daudaḥ, dass es Zweifler am *iğāz 'ilmī* gebe, vor allem bezüglich der Embryonalentwicklung. Um diese Kritik zu entkräften, paraphrasiert er mit Bezug auf Moore die Einleitung von *Human Development*. Bezüglich der Vereinbarkeit des Korans und der Naturwissenschaft verweist er außerdem auf aṣ-Şaukanī, Ibn al-Qayyim und Bucaille. Vgl. Daudaḥ, „Ḥaqa'iq 'ilmīya“.

6.3.2 Die Zeitschriften der Weltliga

Die beiden nachfolgend behandelten Zeitschriften sind die arabisch- und englischsprachige Ausgabe der Zeitschrift der Weltliga. Die Analyse im Hinblick auf Beiträge zur embryonalen Entwicklung bestätigt vorangegangene Beobachtungen, dass die arabische und die englische Ausgabe sich hinsichtlich der vertretenden Meinungen mitunter stark voneinander unterscheiden. Die Embryologie betreffend zeige ich, dass sich nicht nur zwischen den Gremien und anderen Foren unterschiedliche Diskursstränge zum Ablauf embryonaler Entwicklung gebildet haben, sondern auch innerhalb der Organisation der Weltliga. Im Gegensatz zu der *Mağallat al-hai'a al-'ālamīya li-l-iğāz al-'ilmī fi l-qur'ān wa-s-sunna* sind die Zeitschriften der Islamischen Weltliga nicht auf *iğāz 'ilmī* spezialisiert, sondern behandeln eine ganze Bandbreite von Themen der *umma*. Hierzu gehören neben Politik und Gesellschaft Berichte über die Aktivitäten und Neuigkeiten der Weltliga.

In der arabischsprachigen *Mağallat rābiṭat al-'ālam al-islāmī* werden die embryonalen Entwicklungsstufen nur vereinzelt mit religiösem Bezug oder im Hinblick auf *iğāz 'ilmī* behandelt.⁸⁰¹ Andere Artikel, die das Themenfeld Embryologie berühren, richten sich an Schwangere oder (werdende) Eltern und fallen in die Kategorie medizinischer Aufklärung.⁸⁰² Über die CSMQS gibt es lediglich eine kurze Meldung bezüglich deren Präsidentschaft.⁸⁰³ Bezüglich des Ablaufs der embryonalen Entwicklung stechen lediglich die Beiträge des Autors Dr. Nabīh 'Abd ar-Raḥmān 'Uṭmān hervor, da sie

801 Neben einer Fatwa von Ibn Bāz zum Umgang mit einem spontanen Abort, die sich mit den Aussagen der bereits erwähnten Fatwas deckt (pro 120-Tage-Position), gibt es einzelne Artikel zu Schwangerschaftsabbrüchen oder der Schwangerschaftslänge. Vgl. 'Abd al-'Azīz b. Bāz, „al-Ġanīnu lā yatimmu ḥalquhu wa-lā tunfaḥu fihi r-rūḥ illā ba'da arba'ati ašhur.“ *Mağallat rābiṭat al-'ālam al-islāmī* 27, Nr. 283 (1988): 41; Abū an-Našir Mubāšir aṭ-Ṭurāzī al-Ḥusainī, „al-Iğḥād ḥarām.“ *Mağallat rābiṭat al-'ālam al-islāmī* 8, Nr. 3 (1970): 44–45, und Mūna 'Abd Allāh aš-Šabīlī, „Min al-iğāz aṭ-ṭibbī fi l-qur'ān al-karīm.“ *Mağallat rābiṭat al-'ālam al-islāmī* 25, Nr. 264 (1987): 53.

802 Vgl. exemplarisch Mahā ad-Dirīmī, „al-Ḥaml min aš-šahr al-awwal ilā t-tāsi.“ *Mağallat rābiṭat al-'ālam al-islāmī* 25, Nr. 265 (1987): 35–36.

803 Vgl. Unbekannt, „Lā salām li-l-'ālam, illā bi-taṭbīq al-qawā'id allatī arsāhā l-islām.“ *Mağallat rābiṭat al-'ālam al-islāmī* 26, Nr. 271 (1987): 12. Die Information darüber, dass der Generalsekretär des internationalen Hohen Rats der Moscheen die Präsidentschaft der CSMQS übernimmt, ist eine von mehreren Meldungen in dem genannten Beitrag.

die ausführlichsten Abhandlungen zum Thema in der Zeitschrift sind. Er veröffentlichte 1985 einen vierteiligen Artikel über die Entstehung des Menschen.⁸⁰⁴ 'Uṭmān betont die beindruckende Übereinstimmung von „Naturwissenschaft“ und „Koran“ und behandelt die verschiedenen Entwicklungsstufen des Embryos in Verbindung mit einer Reihe von Koranversen. Im zweiten Teil behandelt er zwar ausführlich die Stadien *nuṭfa*, *'alaqa* und *muḍġa*, wirft die Frage nach einem konkreten Zeitrahmen der drei Stadien allerdings nicht auf. Ebenso erwähnt er in diesem Zusammenhang weder den Ibn Mas'ūd- noch den Ḥuḍaifa-Hadith.⁸⁰⁵

Insgesamt finden sich keine expliziten Äußerungen zu einer den Zeitrahmen von 40 oder 120 Tagen betreffenden Position.⁸⁰⁶ Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass erst kurz nach dem Verfassen des Beitrags 'Uṭmāns die einschlägigen Diskussionen in den Gremien stattfanden. Indessen wurden, wie bereits erwähnt, in der *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* auch später keine entsprechenden Artikel veröffentlicht. Diese Beobachtung lässt verschiedene mögliche Schlussfolgerungen zu: Entweder sollten keine Beiträge erscheinen, die sich für oder gegen die rechtstheoretischen Erklärungen der IFA positionieren oder aus Sicht der Herausgebenden wurden Kommentare zu embryonalen Entwicklungsschritten gemäß Koran und Sunna nicht als zielgruppenrelevant eingestuft.

Die abschließende Betrachtung der englischsprachigen Zeitschrift der Weltliga illustriert die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Ausgaben: Ähnlich wie in der arabischen Ausgabe treten inhaltliche Positionen von az-Zindānī und Moore in der englischen Ausgabe der Weltliga-Zeitschrift nur am Rande auf.⁸⁰⁷ Eine weitere Gemeinsamkeit ist die geringe

804 Vgl. Nabīh 'Abd ar-Raḥmān 'Uṭmān, „Mu'ğizat ḥalq al-insān: aṣl al-insān min turāb.“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 23, Nr. 9 (1985): 48–49; Nabīh 'Abd ar-Raḥmān 'Uṭmān, „Mu'ğizat ḥalq al-insān (2): marāḥil ḥalq al-insān fī l-qarār al-makīn (ar-raḥim).“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 23, Nr. 10 (1985): 9–14; Nabīh 'Abd ar-Raḥmān 'Uṭmān, „Mu'ğizat ḥalq al-insān (3): marāḥil ḥalq al-insān fī ar-raḥim.“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 24, Nr. 1 (1985): 17–22, und Nabīh 'Abd ar-Raḥmān 'Uṭmān, „at-Ta'ammulāt fī ḥalq al-insān: al-ḥalqa al-aḥira.“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 24, Nr. 2 (1985): 26–29.

805 Vgl. 'Uṭmān, „Mu'ğizat ḥalq al-insān (2)“, 10–14.

806 Ebenso erwähnt 'Uṭmān keine Personennamen, wenn er von der „modernen Wissenschaft“ schreibt.

807 Eines der wenigen Beispiele für die Erwähnung Moores ist der Beitrag des Autors Hamid Abdul Hye, der Moores Beitrag *Highlights of Human Embryology in the Koran and Hadith* zitiert. Darin sagt Moore, dass sich manche Koranstellen in Bezug auf die Naturwissenschaft möglicherweise mit den Ergebnissen zukünftiger For-

Aufmerksamkeit für das Thema embryonale Entwicklung. Keiner der Beiträge in dem Zeitraum zwischen 1974 und 2000 widmet sich dezidiert der embryonalen Entwicklung mit Bezug auf Q. 23:12-14.⁸⁰⁸ Embryologie wird im *Muslim World League Journal* darüber hinaus lediglich in Beiträgen zu bioethischen Themen wie Klonen oder Schwangerschaftsabbrüchen gestreift. In diesen geht es hingegen nicht um die Beschreibung einzelner Entwicklungsschritte, sondern die moralischen Bewertungen der jeweiligen Autoren zum Thema.⁸⁰⁹

Der entscheidende Unterschied der beiden Zeitschriften ist der Fokus auf die *da'wa* in der englischen Ausgabe⁸¹⁰, der sich an drei Elementen

schung erklären lassen. Vgl. Hamid Abdul Hye, „Duality in Allah's Creations.“ *The Muslim World League Journal* 20, Nr. 1 (1992): 29. Als Autor tritt az-Zindānī gemeinsam mit Aḥmad einmalig mit einem Artikel zu der Entstehung von Bergen in Erscheinung: vgl. 'Abd al-Mağīd az-Zindānī und Muṣṭafā Aḥmad, „Mountains: The Geological Concept in the Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 21, Nr. 8 (1994): 47–48. In meiner Analyse fehlen bedauerlicherweise folgende Hefte: Jahrg. 12, H. 4 und H. 6 (1985); Jahrg. 13, H. 2 (1985), H. 3/4 (1985/86) sowie H. 5/6 (1986). Die genannten Ausgaben sind deutschlandweit in keiner Bibliothek verfügbar. Alle weiteren Versuche, die Hefte in Gänze zu bekommen, auch über die Weltliga direkt, blieben erfolglos.

- 808 Eine Ausnahme bildet ein Beitrag von Muhammad Khalil Mirza, in dem er den Kommentar von Allama Abdullah Yusuf Ali zu Q. 23:1-16 wiedergibt. Dennoch sind die Erläuterungen bezüglich der embryonalen Entwicklung kurz: Neben der Aussage, fötales Wachstum sei still und ungesehen, heißt es lediglich noch, der Fötus sei im Uterus geschützt wie ein König im Schloss, er sei stabil befestigt („firmly fixed“) und bekomme Schutz vom Körper der Mutter. Vgl. Muhammad K. Mirza, „Guidance from the Glorious Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 22, Nr. 5 (1994): 3. Ähnlich fragmentarisch ist ein Artikel von Ahmad Sakr über die koranischen Wunder. Bezüglich der embryonalen Entwicklung schreibt er, dass der Koran über verschiedene Stadien sowie drei Lagen informiere, in die der Embryo eingebettet sei. Q. 23:12-14 gibt er als Referenz für diese Erklärung an, ohne die Verse weiter zu erläutern. Sakr gibt keinerlei Quellen oder Verweise an. Vgl. Ahmad H. Sakr, „Miracles of the Glorious Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 16, 1/2 (1988): 9.

In einem Beitrag wird die Seele thematisiert, jedoch ohne Referenz zu *ḥalq āḥar* und ohne eine Zeitangabe der Beseelung. Vgl. Ebrahim Kazim, „Death, Rooh (Soul) and Nafs (Self).“ *The Muslim World League Journal* 19, 1-2 (1991).

- 809 Vgl. exemplarisch Ronald S. Roth, „The Plain Truth about Abortion.“ *The Muslim World League Journal* 14, Nr. 4 (1986): 60–62; Ibrahim B. Syed, „The Human Cloning: An Islamic Perspective.“ *The Muslim World League Journal* 25, Nr. 2 (1997): 43–48, und Noorul Hasan, „The Sin of Killing a Human Being.“ *The Muslim World League Journal* 29 (2001): 14–15.
- 810 Aufgrund der Sprache liegt die Vermutung nahe, dass sich die *da'wa* an nichtarabischsprachige Muslim:innen richtet. Dazu passt die Aussage des damaligen Ge-

zeigt: a) dem Motiv der rationalen Religion an historischen Beispielen, b) der Legitimation durch westliche Wissenschaftler mittels der Verweise auf Moore und *This is the Truth*⁸¹¹, und c) dem ‚alaqa-Egel-Vergleich. Ich illustriere die genannten Elemente beispielhaft an einigen Beiträgen. Um a), die Rationalität des Islams zu belegen, wird das Themenfeld „Islam“ und „Wissenschaft“ aus einer apologetischen Perspektive behandelt, die sich vornehmlich auf historische Verdienste islamischer Mediziner oder Gelehrter stützt.⁸¹² Gleiches gilt für Artikel zur Islamisierung der Wissenschaft, die von Ismail al-Faruqi⁸¹³ sowie dem ebenfalls mit dem IIIT affilierten Ziauddin Sardar⁸¹⁴ veröffentlicht wurden. Beide knüpfen darin an die als glorreich beschriebene Vergangenheit der Wissenschaften im Islam

neralsekretärs 'Abd Allāh 'Umar Naşif, dass die Weltliga nicht daran interessiert sei, Konversionen von Nichtmuslimen zum Islam zu fördern, sondern daran die „Qualität“ der Muslime zu verbessern. Vgl. 'Abd Allāh 'Umar Naşif, „More Dynamic Role for MWL.“ *The Muslim World League Journal* 11, 5 u. 6 (1984): 65. Diese Aussage erinnert an die Kritik Raşid Riđās (1865-1935) an Muslim:innen in China und Südostasien in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *al-Manār*. Zu seiner Kritik und den „Re-Islamisierungsbestrebungen“ vgl. Mona Abaza, „Southeast Asia and the Middle East: Al-Manar and Islamic Modernity.“ In *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*, hrsg. v. Claude Guillot, Denys Lombard und Roderich Ptak, South China and Maritime Asia 7 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 93–111, und Thomas Eich, „Pan-Islam and 'Yellow Peril': Geo-Strategic Concepts in Salafi Writings before World War I.“ In *The Islamic Middle East and Japan: Perceptions, Aspirations, and the Birth of Intra-Asian Modernity*, hrsg. v. Renée Worringer, Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies 14 (Princeton: Markus Wiener, 2007), 129–31.

811 Vgl. hierzu Kapitel 5.

812 Vgl. exemplarisch Ezzat Abouleish, „Contributions of Islam to Medicine.“ *The Muslim World League Journal* 7, Nr. 8 (1980): 30–37; Ezzat Abouleish, „Contributions of Islam to Medicine II.“ *The Muslim World League Journal* 7, Nr. 9 (1980): 33–40; Abdulalim Shabazz, „Islamic Contribution to Science.“ *The Muslim World League Journal* 7, Nr. 10 (1980): 42–45; Salah al-Askari, „The Islamic Contribution to Medicine.“ *The Muslim World League Journal* 4, Nr. 4 (1977): 46–47, und Ahmed Mohiuddin, „Muslim Contribution to Biology.“ *The Muslim World League Journal* 9, Nr. 2 (1981): 51–55. Bis in die 2000er Jahre erschienen regelmäßig Artikel mit ähnlichem Schwerpunkt.

813 Vgl. Ismail al-Faruqi, „Islamizing the Social Sciences.“ *The Muslim World League Journal* 4, Nr. 10 (1977): 27–32. Weiterhin wirbt das IIIT in einem halbseitig abgedruckten Leserbrief für eine Konferenz zur „Islamization of Knowledge“: vgl. Abdul Hamid Abu Sulayman, „Letter to the Editor: Islamization of Knowledge.“ *The Muslim World League Journal* 13, Nr. 1 (1985): 35.

814 Vgl. Ziauddin Sardar, „Can Science Come back to Islam?“ *The Muslim World League Journal* 9, Nr. 7 (1982): 37–42, und Ziauddin Sardar, „Can Science Come back to Islam?“ *The Muslim World League Journal* 14, Nr. 1 (1986): 22–26.

an. Das Element b) zeigt sich in dem Artikel eines unbekanntenen Autors, der die wichtige Arbeit der CSMQS lobt. Er spielt dabei außerdem auf den rationalen Faktor innerhalb der *da'wa* an, indem er die Videokassette *This is the Truth* erwähnt, die den Glauben stärke und für *da'wa*-Zwecke hervorragend geeignet sei.⁸¹⁵ Diesen Beitrag bewerte ich daher als ein Beispiel für eine konkrete Verbindung zwischen der CSMQS und praktischer *da'wa*. Element b) findet sich ebenso in der Besprechung eines Vortrags von Moore durch den Mediziner Husain Nagamia.⁸¹⁶ Der Beitrag fällt darüber hinaus auf, da Nagamia eindeutige Zeiträume embryonaler Entwicklung angibt, die az-Zindānīs Modell entsprechen, und den Vergleich der *'alaqa* mit einem Egel betont, den er mit Moore in Verbindung bringt. Letzteres stellt erneut Element b) und außerdem c) dar.

Schlussfolgernd halte ich fest, dass die Analyse der Beiträge der drei von der Weltliga herausgegebenen Zeitschriften die Annahme bestätigt, dass az-Zindānīs 40-Tage-Position innerhalb der Weltliga einen parallelen Diskursstrang zu der 120-Tage-Mehrheitsmeinung der IFA abbildet.⁸¹⁷ Aufgrund der mit der IFA übereinstimmenden Position von IIFA und IOMS lässt sich diese Feststellung auf die gesamte internationale arabisch-islamische Debatte bezüglich des Zeitrahmens embryonaler Entwicklung übertragen. Die 40-Tage-Interpretation von Q. 23:12-14 sowie des Ibn Mas'ūd-Hadith konnte sich in den islamrechtlichen Debatten der Gremien nicht durchsetzen. Anders verhält es sich in den auf *da'wa*-fokussierten Einheiten

815 Vgl. Unbekannt, „Scientific Signs in the Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 27, Nr. 4 (1999): 37–41.

816 Nagamia berichtet von einem Vortrag Moores, den dieser auf der 18. Jahrestagung der Islamic Medical Association hielt. Vgl. Husain Nagamia, „Embryology in the Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 15 (1987): 5–6.

817 Zu dieser Hypothese passt die ambivalente Rolle von Ibn Bāz, der ein Bindeglied zwischen der IFA und CSMQS ist. Wie in Abschnitt 5.3.2 dargelegt, argumentiert Ibn Bāz in seinen Fatwas für die 120-Tage-Position. Gleichzeitig erweckt az-Zindānī in der oben erwähnten Danksagung den Eindruck, Ibn Bāz unterstütze seine Ausarbeitung der 40-Tage-Position. Vgl. Moore und az-Zindānī, *The Developing Human with Islamic Additions*, viii e. Sollte dies tatsächlich der Fall sein, spiegelt sich in der unklaren Haltung von Ibn Bāz möglicherweise ein Interessenskonflikt wider, da er nicht nur das Amt des Präsidenten der konstituierenden Versammlung der Weltliga innehatte, sondern seit 1983 Präsident der IFA sowie des WSCM war, zu dem die CSMQS gehört. Vgl. Natana DeLong-Bas, „Bin Bāz.“ In Fleet et al., *Encyclopaedia of Islam THREE*, und Schulze, *Islamischer Internationalismus*, 284–88. Folglich repräsentierte er zwei Suborganisationen der Weltliga als Präsident, die divergierende Positionen vertreten.

der Weltliga, der CSMQS und dem auf *daʿwa* ausgerichteten Muslim World League Journal, wie die Auswertung gezeigt hat.

In verschiedenen Beiträgen der *Mağallat rābiṭat al-ʿālam al-islāmī* und dem *Muslim World League Journal* wird zwar die Vereinbarkeit von „Islam“ und „Wissenschaft“ betont, konkrete Aussagen zu den zeitlichen Abläufen embryonaler Stadien finden sich indes nicht. Die Autor:innen beider Zeitschriften sind auffallend zurückhaltend damit, rechtstheoretisch relevante Fragen anhand von Koran und Sunna zu diskutieren. Insbesondere in der englischsprachigen Ausgabe wird der Ansatz erkennbar, die Wissenschaftlichkeit des Islams weniger durch moderne Beispiele als durch die Betonung des islamischen Erbes in der Medizin- und Wissenschaftsgeschichte zu demonstrieren.

Weiterhin konnte ich zeigen, dass die *Mağallat al-haiʿa al-ʿālamīya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʿān wa-s-sunna* als publizistisches Organ der CSMQS auf *iğāz ʿilmī* ausgerichtet ist und in Beiträgen zur embryonalen Entwicklung die Ausführungen von *az-Zindānī*s früheren Beiträgen wiedergibt. Dadurch bestätigt sich der Eindruck, dass die CSMQS vornehmlich der Popularisierung des *iğāz ʿilmī* gilt. Diese Funktion behielt die CSMQS erfolgreich in den späteren 2000er und 2010er Jahren, wie ich im kommenden Abschnitt darlege.

6.4 Die Rezeption von *az-Zindānī*s *iğāz ʿilmī* außerhalb der Weltliga

In dem letzten Unterkapitel dieser Arbeit betrachte und diskutiere ich die breite Rezeption von *az-Zindānī*s Ansichten außerhalb von Weltliga-Publikationen und nehme die Wirkung von *az-Zindānī*s Arbeit auf Beiträge zur embryonalen Entwicklung in Verbindung mit Q. 23:12-14 in den Blick. Rezeption definiere ich als „Gebrauch, Nutzung, Wahrnehmung und Aneignung“⁸¹⁸ von Informationen oder Wissen.⁸¹⁹ Die nachhaltige Verbreitung bestimmter Elemente aus *az-Zindānī*s *iğāz ʿilmī* zeigt sich daran, dass die Veröffentlichungen, in denen diese rezipiert werden, mehrheitlich aus den 2000er Jahren stammen. An diesen wird insbesondere sichtbar, wie stark

818 S. Hans-Dieter Kübler, „Medienwirkungen versus Mediensozialisation.“ In *Handbuch Mediensozialisation*, hrsg. v. Ralf Vollbrecht und Claudia Wegener (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), 19.

819 Becker beobachtete in ihrer Untersuchung zu digitalen Rezeptionsprozessen religiösen Wissens eine Neigung zur Falsifikation und dichotomen Einteilung in wahr/falsch oder gut/schlecht. Vgl. Becker, „Zurück zum Quellcode“, 37.

sich die beschriebenen Bildervergleiche von ‘*alaqa* mit einem Egel und *muđga* mit einer gekauten Substanz popularisiert haben.

Es fällt auf, dass die 40-Tage-Position außerhalb der Rechtsfindungsgremien Verbreitung gefunden hat. Meine Recherche war vornehmlich online basiert, da davon ausgegangen werden kann, dass das Zielpublikum des 21. Jahrhunderts ebenfalls hauptsächlich im Internet recherchiert. Hinweise auf entsprechendes Rechercheverhalten liefert beispielsweise eine Studie zur Internetnutzung malaysischer Medizinstudierender, laut der 80% der Befragten der Meinung sind, dass das Internet helfe, Wissen über den Islam zu verbessern. Weiterhin gaben über 90% der Befragten an, dass das Internet hilfreich sei, um sich über aktuelle Themen innerhalb der *umma* zu informieren; und dass das Internet sich hervorragend für die *da‘wa* eigne, insbesondere durch die Möglichkeiten, Illustrationen zu präsentieren.⁸²⁰ Weiterhin gilt auch für das *iğāz ‘ilmī*, was Pink über die Verbreitung von Korankommentaren allgemein beschrieben hat: Das Internet vereint die Funktion aller Medien und erreicht dessen Publikum sowie noch weitere Rezipient:innenkreise.⁸²¹ Die niedrigschwellige Zugänglichkeit vieler *da‘wa*-Publikationen spricht ebenfalls für die grundsätzliche Möglichkeit einer weiten Verbreitung.

Aufgrund der ausgeprägten Internetpräsenz des *iğāz ‘ilmī* ist demnach die Wahrscheinlichkeit hoch, dass Interessierte bei einer Onlinerecherche mit Schlagwortkombinationen wie „Islam“ und „Embryo“, „Seele“, „Beginn

820 Vgl. Swe Swe Latt und Akbar Shah Tun Aung, „Internet Usage from Islamic Perspective: A Preliminary Survey with First Year Medical Students, Kuantan Campus, Pahang 2015.“ *International Journal on Recent and Innovation Trends in Computing and Communication* 5, Nr. 2 (2017): 207–13. Aufgrund dieser Ergebnisse ist anzunehmen, dass die Studierenden auch gezielt nach spezifischen Themen rund um Islam und Naturwissenschaft suchen und folglich auf az-Zindānīs Inhalte stoßen. In einer Umfrage von Sameera Ahmed unter britischen Muslim:innen wurde „religious knowledge“ als zweithäufigster Grund für das Lesen „muslimischer Publikationen“ angegeben. Vgl. Sameera Ahmed, „The Media Consumption of Young British Muslims.“ In *Muslims and the News Media*, hrsg. v. Elizabeth Poole und John E. Richardson (London u. New York: Tauris, 2006), 170. Ebenso betont Nabil Echchaibi die allgemeine Popularität digitaler *da‘wa*. Vgl. Nabil Echchaibi, „From Audio Tapes to Video Blogs: The Delocalisation of Authority in Islam.“ *Nations and Nationalism* 17, Nr. 1 (2011): 28.

821 Vgl. Pink, *Muslim Qur‘ānic Interpretation Today*, 102. Bereits für die Mitte der 2000er konnte Florian Harms eine nicht unerhebliche Wirkung von *da‘wa*-orientierten Webseiten feststellen: vgl. Florian Harms, *Cyberda‘wa: Islamische Mission im Internet: Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von da‘wa-Sites im World Wide Web*, Berichte aus der Orientalistik (Aachen: Shaker, 2007), 295–304.

des Lebens“ oder „*daʿwa*“ mit den entsprechenden Ergebnissen zumindest konfrontiert werden.⁸²² Ich halte es für plausibel, dass eine entsprechende Suche beispielsweise durch persönliche Gespräche oder Predigten motiviert sein könnte, um deren Inhalt nachzuschlagen oder zu vertiefen. Dieser Übergang zwischen offline- und online-Sphäre ist indes mit den mir zur Verfügung stehenden Methoden nicht zu erforschen. Ferner stammt die relevante Forschung zum Nutzungsverhalten bei der Internetrecherche mehrheitlich aus den 2000er Jahren, in denen die Rezeption des untersuchten Inhalts kaum thematisiert wurde.⁸²³

Auch in der neueren Medizin-, Wissenschafts- und Technologiegeschichte wird betont, dass der Effekt („*impact*“) von Wissen ein komplizierter und zeitaufwändiger Prozess ist, der Beziehungen von verschiedenen Ak-

822 Dem Einfluss des jeweiligen Suchmaschinen-Algorithmus auf die Ergebnisse einer Suchmaschine, der die entsprechenden Ergebnisse für die verwendeten Suchbegriffe liefert und sortiert, bin ich mir bewusst. Die gezielte Suche nach bestimmten Inhalten wird erleichtert, wodurch deren Präsenz gleichzeitig verstärkt werden kann. Einer der bekanntesten Suchmaschinen-Algorithmen ist „PageRank“ von Google, dem weltweiten Marktführer unter den Suchmaschinen: vgl. Lena Rabe, „Marktanteile der Suchmaschinen weltweit nach mobiler und stationärer Nutzung im Januar 2022.“ Zuletzt geprüft am 04.11.2022, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/222849/umfrage/marktanteile-der-suchmaschinen-weltweit/>. Zur Selektion von Informationen im Internet vgl. Stephan Winter, *Lost in Information? Sozialpsychologische Aspekte der Selektion und Rezeption von journalistischen Online-Angeboten*, Medienpsychologie (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 35–55.

823 Vgl. exemplarisch Winter, *Lost in Information?*, 23–94, und Fernando Bermejo, *The Internet Audience: Constitution and Measurement*, Digital Formations 35 (New York u.a.: Peter Lang, 2007). Außerdem Becker, „Zurück zum Quellcode“, 37–42, und Carmen Becker, „Following the Salafī Manhaj in Computer-Mediated Environments: Linking Everyday Life to the Qurʾān and the Sunna.“ In Boekhoff-van der Voort; Versteegh; Wagemakers, *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, 421–41. Eine systematische Auswertung von *daʿwa*-orientierten Webseiten wäre aufschlussreich, konnte jedoch im Zuge dieser Arbeit nicht realisiert werden. Bis dato liegt lediglich die Arbeit von Harms, *Cyberdaʿwa* vor. Zum Thema „Islam im virtuellen Raum“ vgl. exemplarisch Mohammed el-Nawawy und Sahar Khamis, *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*, Palgrave Macmillan Series in International Political Communication (New York: Palgrave Macmillan, 2009) sowie Gary Bunt, *iMuslims: Rewiring the House of Islam*, Islamic Civilisation and Muslim Networks (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009), und Gary Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*, Islamic Civilisation and Muslim Networks (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018). Für einen aktuellen Überblick über das generelle Nutzungsverhalten im Internet und digitalen Medien vgl. Martin Andree und Timo Thomsen, *Atlas der digitalen Welt* (Frankfurt a.M. u. New York: Campus, 2020), insbesondere 17–52.

teur:innen in spezifischen ökonomischen und kulturellen Rahmenbedingungen beinhaltet. Die Annahmen, dass a) die jeweilige Zielgruppe passive Konsumierende von Wissen sind und b), dass die Wirkung von Wissen kurzfristig nachvollziehbar ist, wurden in verschiedenen Arbeiten in Frage gestellt.⁸²⁴ Des Weiteren fokussiert die Rezeptionsforschung seit den 2010er Jahren zunehmend auf die Prozesse hinter bestimmten Effekten, beispielsweise *warum* Medien-Framing einen Effekt auf Rezipient:innen hat und weniger auf den Effekt an sich.⁸²⁵ Ebenso weisen Wissenschaftler:innen der Buchforschung darauf hin, dass eine Rezeptionsanalyse, die unmittelbare sowie mittelbare Reaktionen auf die konsumierten Inhalte untersucht, keine endgültigen Aussagen treffen kann.⁸²⁶

824 Vgl. beispielsweise Lorraine Daston, „The History of Science and the History of Knowledge.“ *KNOW 1*, Nr. 1 (2017): 131–54 sowie die Beiträge in dem Sammelband von Johan Östling et al., Hrsg., *Circulation of Knowledge: Explorations in the History of Knowledge* (Lund: Nordic Academic Press, 2018).

Die aktuelle Medienwirkungsforschung sowie die Mediensozialisationsforschung zeichnen sich durch ein funktionalistisches Kommunikationsverständnis aus, das von aktiven Rezipient:innen ausgeht, die Informationen verbreiten, weiter verarbeiten oder verändern können. Daher ist es schwierig, die Wirkung von Medien empirisch zu verifizieren. Vgl. Hans-Dieter Kübler, „Medienwirkungen versus Mediensozialisation.“ In *Handbuch Mediensozialisation*, 21; Hans-Dieter Kübler, „Wissen.“ In Vollbrecht; Wegener, *Handbuch Mediensozialisation*, 313, und Benjamin Krämer, *Mediensozialisation: Theorie und Empirie zum Erwerb medienbezogener Dispositionen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2013), 21–33. Weiterführend vgl. die Sammelbände Nico Carpentier, Kim C. Schröder und Lawrie Hallett, Hrsg., *Audience Transformation: Shifting Audience Positions in Late Modernity*, Routledge Studies in European Communication Research and Education 1 (New York: Routledge, 2014), und Marie Gillespie, Hrsg., *Media Audiences* (Maidenhead: Open University Press, 2005). Außerdem vgl. Philip Kitcher, *Science in a Democratic Society* (New York: Prometheus Books, 2011), 139–68.

825 Vgl. Sophie Lecheler und Claes H. de Vreese, „Wie ‚langlebig‘ sind Framing-Effekte?“ In *Rezeption und Wirkung in zeitlicher Perspektive*, hrsg. v. Monika Suckfüll, Holger Schramm und Holger Wunsch, Reihe Rezeptionsforschung 22 (Baden-Baden: Nomos, 2011), 187.

826 Ein Beispiel aus der Islamwissenschaft ist die Forschung zu Lesevermerken in Handschriften. Diese geben zwar Auskunft darüber, dass die Texte gelesen wurden, jedoch nur bedingt über die tatsächliche Quantität der Leser:innen. Weiterhin können Lesevermerke Einblicke in Sozialprofile der Kommentierenden geben, aber nicht über mögliche Transformationen dieses Wissens, sobald es zwischen Wissensproduzierenden und -empfangenden zirkuliert. Vgl. hierzu Stefanie Brinkmann, „Marginal Commentaries in Ḥadīṭ Manuscripts.“ In *Practices of Commentary*, hrsg. v. Christina Lechtermann, Stock und Markus (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2020), 6–44; Stefan Leder, „Understanding a Text through its Transmission: Documented samāʿ, Copies, Reception.“ In *Manuscript Notes as Documentary*

Die Inhaltsanalyse der ausgewählten Texte ermöglicht es mir indes, die Verbreitung von Konzepten aus az-Zindānīs *iğāz 'ilmī* nachzuzeichnen und eine fundierte Einschätzung über ebendiese abgeben zu können. Die Analyse wirft ein Schlaglicht auf die genreübergreifende Verbreitung von az-Zindānīs *iğāz 'ilmī*, die es meiner Ansicht nach unmöglich macht, dessen Popularität zu ignorieren. So sind die im Folgenden dargestellten Beispiele auf qualitativer Ebene ein starkes Indiz für die erfolgreiche Verbreitung von az-Zindānīs Aussagen zur Übereinstimmung zwischen dem Korantext und der modernen Embryologie. Insbesondere lässt sich eine „Konditionierung der Rezipienten“⁸²⁷ auf die Interpretation von *'alaqa* als Egel feststellen. Der *'alaqa*-Egel wurde zu einem Topos oder Kollektivsymbol⁸²⁸, das als bildlich dargestellter Vergleich einen konkreten Zeitraum der Stadien *nutfā*, *'alaqa* und *muḍġa* innerhalb von 40 Tagen impliziert. Aus der häufigen und nicht diskutierten Wiedergabe des Vergleichs schließe ich, dass dieser eine Breitenwirkung entfaltet hat und nunmehr zu einer gängigen Erklärung von Q. 23:14 geworden ist.

Die Publikationen, die az-Zindānīs Ideen rezipieren, behandeln vornehmlich das Themenfeld „Islam“ und „Wissenschaft“, mehrere Werke fokussieren auf das Fachgebiet Embryologie, das oftmals den quantitativ größten Anteil am Inhalt einnimmt. Ein Hinweis für die extensive Verbreitung von az-Zindānīs Positionen sind die unterschiedlichen Formen, Fachgebiete und Herkunftsländer der Publikationen beziehungsweise der jeweiligen Autor:innen. Ich strukturiere diesen Abschnitt nach Publikationsform: Der Frage nach der Übereinstimmung von Korantext und moderner Embryologie wird in *da'wa*-Schriften sowie in wissenschaftlichen Fachzeitschriften oder Zeitschriften, die auf den ersten Blick einen fachlich

Sources, hrsg. v. Andreas Görke und Konrad Hirschler, *Beiruter Texte und Studien* 129 (Würzburg: Ergon, 2011), 59–72, und Konrad Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013) insbesondere 11–81.

827 S. Marcus Pyka, „Religion und die Popularisierung.“ In *Wissenspopularisierung*, 4:72.

828 Gemäß der von Axel Drews, Ute Gerhard und Jürgen Link ausgearbeiteten Theorie sind Kollektivsymbole „kulturelle Stereotypen (häufig ‚*Topoi*‘ genannt), die kollektiv tradiert und benutzt werden.“ S. Axel Drews, Ute Gerhard und Jürgen Link, „Moderne Kollektivsymbolik.“ *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Forschungsreferate* 1, Nr. 1 (1985): 265. Siegfried Jäger hat daran anknüpfend sechs Kriterien für ein Kollektivsymbol definiert, die alle auf den *'alaqa*-Egel-Vergleich zutreffen. Vgl. Jäger, *Kritische Diskursanalyse*, 60–62.

seriösen Eindruck machen, nachgegangen.⁸²⁹ Viele dieser (pseudo-) wissenschaftlichen Artikel lassen sich medizinischen Fachgebieten zuordnen. Eine klare Trennung zwischen medizinischen und *da’wa*-Beiträgen ist jedoch nicht immer möglich.⁸³⁰ Alle ausgewählten Dokumente zeichnen sich durch schnelle und einfache Verfügbarkeit aus. Zu Gunsten des Leseflusses stelle ich Beispiele aus einzelnen Publikationen dar und verweise in den Fußnoten auf weitere.

Den Einfluss *az-Zindānīs* kann ich nicht nur mittels Namenssuche in den Texten nachweisen, sondern auch anhand inhaltlicher Kriterien: Thematisch werden einer oder mehrere der folgenden Aspekte aus *az-Zindānīs*

829 Diese Zeitschriften definieren sich als medizinische oder gesundheitswissenschaftliche Fachzeitschriften. Auf den zweiten Blick werden jedoch tendenziöse Inhalte, mangelhafte wissenschaftliche Praxis und subjektive Darstellungen erkennbar. Auf das Phänomen von *iġāz ‘ilmī* in akademischen Fachzeitschriften und pseudowissenschaftlichen Zeitschriften hat auch Bigliardi aufmerksam gemacht. Er nennt eine Reihe solcher Artikel, die medizinische Themen behandeln. Vgl. Bigliardi, „The ‘Scientific Miracle of the Qur’ān“, 152. Der eigene Anspruch an Professionalität wird dadurch unterstrichen, dass sich einige dieser Zeitschriften als peer-reviewed beschreiben. Vgl. beispielsweise das *Journal of Physiology and Pathophysiology*: <https://academicjournals.org/journal/JJAP/about> (16.02.2022).

830 Einige Publikationen thematisieren ihre Ausrichtung an *da’wa*. *Da’wa*-Publikationen oder an *da’wa* orientierte Publikationen definiere ich gemäß der folgenden Kriterien: Die Autor:innen wollen ihre Leser:inneschaft über einen bestimmten Aspekt des Islams unterrichten. Dafür geben sie einfache und vordergründig logische Erklärungen zu einem eigentlich komplexen medizinischen oder religiösen Sachverhalt, wie hier die embryonale Entwicklung sowie die Interpretation von Q. 23:12-14. Sie vermitteln Eindeutigkeit, für die sie moderne naturwissenschaftliche Beweise anführen. Belege für diese Beweise werden entweder nicht angeführt oder die Referenzen sind unzureichend. Verschiedene Sichtweisen (wie die 40-Tage- und die 120-Tage-Position) werden nicht erläutert und diskutiert, stattdessen wird die eigene Darstellung als alleinige Wahrheit präsentiert, die die Lesenden überzeugen soll.

Die Vorgehensweise der *da’wa*-Autor:innen weist Parallelen zu den Methoden der Verbreiter:innen von Verschwörungstheorien oder „alternativen Sichtweisen“ auf. Hierzu zählen Vereinfachungen, abstrakte Modellierungen und klare Wertungen, das heißt ein selektiver Umgang mit empirischen Belegen mit dem Ziel, ein besseres Verständnis der Welt beziehungsweise der göttlichen Botschaft herzustellen. Vgl. Karl Hepfer, *Verschwörungstheorien: Eine philosophische Kritik der Unvernunft*, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Bielefeld: Transcript, 2015), 23–24; 31–33; Michael Butter, „*Nichts ist, wie es scheint*“: *Über Verschwörungstheorien*, Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung (Berlin: Suhrkamp, 2018), 57–101, und Karl Hepfer, „Alternative Wirklichkeiten“ und die Sehnsucht nach dem Absoluten.“ In Stumpf; Römer, *Verschwörungstheorien im Diskurs*.

iğāz 'ilmī aufgegriffen: die Vergleiche zwischen *'alaqa* und Egel sowie *muḍġa* und gekauter Substanz, die Zeiträume der Stadien embryonaler Entwicklung, das linguistische Argument mittels der Partikel *tumma* zur Begründung der 40-Tage-Position⁸³¹ und die Arbeit von Moore. Weiterhin wird regelmäßig auf Maurice Bucaille verwiesen.

Zustimmung zur 40-Tage-Position erfolgt selten in der Form, dass tatsächlich die Zahl 40 in Verbindung mit den koranischen Stadien oder dem Ibn Mas'ūd-Hadith genannt wird.⁸³² Mehrheitlich wird die 40-Tage-Position hingegen implizit wiedergegeben. Das heißt, das angegebene Alter des Embryos in Tagen im jeweils beschriebenen Stadium lässt auf die 40-Tage-Position rückschließen.⁸³³ So werden Zeitangaben gemacht, die mit *az-Zindānī*'s Modell zum Ablauf der Stadien *nutfā*, *'alaqa* und *muḍġa* identisch sind.⁸³⁴ Darüber hinaus wird von einigen Autor:innen das linguistische Argument aufgegriffen, dass *tumma* eine zeitliche Verzögerung zwischen den Stadien anzeige.⁸³⁵ Eine weitere Parallele zu *az-Zindānī*'s Modell der embryonalen Entwicklung ist, dass die Autoren der untersuchten *da'wa*-Medien die Beseelung entweder gar nicht oder ohne konkreten Zeitpunkt thematisieren. Stattdessen orientiert sich beispielsweise Yusuf al-Hajj Ahmad in der Beschreibung des letzten Stadiums an *az-Zindānī* und dessen *naš'a*-Stadium, wenn er schreibt, dass der Fötus sich im letzten Stadium

831 Zur Erläuterung der linguistischen Bedeutung von *tumma* im Ibn Mas'ūd-Hadith vgl. Kapitel 4.

832 Eine Ausnahme ist Muhammad Tahir-ul-Qadri, der explizit auf den Ibn Mas'ūd-Hadith bei Muslim Bezug nimmt. Vgl. Muhammad Tahir-ul-Qadri, *Creation of Man: A Review of the Qur'an & Modern Embryology* (Lahore: Minhaj-ul-Qur'an Publications, 2001), bearbeitet von Asim Naveed, 71.

833 Vgl. Yusuf al-Hajj Ahmad, *The Unchallengeable Miracle of the Qur'an: The Facts that can't Be Denied by Science* (Riad u.a.: Darussalam, o.J.), übersetzt von Nasiruddin al-Khattab, 177–339; A. B. al-Mehri, Hrsg., *Scientific Truths in the Qur'an*, gekürzte Ausgabe (Bedfordshire: The Qur'an Project Distribution Centre, 2015), 31–41; Mohammed Mehboob Hussain, *Islamic Sciences: An Analytical Study of Science in the Light of Quranic Verses* (Hyderabad: Seat Quest India, 2013 [?]), 48; Mahmood Jawaid, *The Quranic Stages in Human Development* (2016), 8, und American Islamic Outreach Foundation, „Quran & Science.“ Zuletzt geprüft am 11.01.2022, <https://americanislamicoutreach.org/dev/quran-science-american-islamic-outreach-foundation/>.

834 Vgl. beispielsweise al-Mehri, *Scientific Truths*, 39.

835 Vgl. Ahmad, *The Unchallengeable Miracle*, 188–89. Dieses Argument für die Verzögerung zwischen den Stadien führt auch Mahmood Jawaid an. Zindānī zitiert er nicht, er nennt jedoch die 6. Ausgabe von Moores *Developing Human* (1998) in der Bibliographie. Vgl. Jawaid, *The Quranic Stages*, 6 und 15–16.

zu einer „anderen Schöpfung“ wandle und in dieser Zeit bis zur Geburt hauptsächlich wachse.⁸³⁶

Zindānīs Name wird vereinzelt im Fließtext genannt⁸³⁷. In anderen Fällen taucht der Name in den Fußnoten oder der Bibliographie auf. Ersatzweise wird häufig auf Moore und andere der genannten westlichen Wissenschaftler rekurriert⁸³⁸, manchmal in direktem Bezug auf *This is the Truth*.⁸³⁹ Die Erzählung über den naturwissenschaftlichen Wundercharakter des Korans ist dabei stets gleichlautend: Zur Zeit der Offenbarung des Korans waren die Mittel und Methoden nicht vorhanden, um die Erkenntnisse zu gewinnen, die die moderne Embryologie hervorgebracht hat. Der Koran müsse also göttlichen Ursprungs sein, da er diese Fakten bereits beinhalte. Moore stellt als Mediziner die wichtigste Referenz dar, um diese Aussage zu bestätigen.⁸⁴⁰ Ob die Autor:innen sich im Einzelnen mit az-Zindānī und seiner Arbeit auseinandergesetzt haben und ihn bewusst zitieren, bleibt Spekulation.⁸⁴¹ Möglicherweise haben sie auch lediglich leicht verfügbare Dokumente herangezogen, die „zufällig“ von az-Zindānī stammen oder dessen Positionen wiedergeben. In beiden Fällen spricht die Verwendung von az-Zindānīs Publikationen für eine gewisse Verbreitung und Präsenz.

Eine große Rolle nehmen die Vergleiche zwischen dem Embryo im *‘alaqa*-Stadium mit einem Egel und im *mudǧa*-Stadium mit einer gekauten Substanz ein. Die Ausführungen sind in der Regel mit zahlreichen Fotografien und Illustrationen versehen, darunter die bereits genannten

836 Vgl. Ahmad, *The Unchallengeable Miracle*, 201–3. Ebenso formuliert es Muhammad Tahir-ul-Qadri, der az-Zindānīs Auslegung zitiert. Vgl. Tahir-ul-Qadri, *Creation of Man*, 71–72. Ähnlich auch Jawaid, *The Quranic Stages*, 8. Zu az-Zindānīs Interpretation des letzten Stadiums vgl. Abschnitt 4.2.3

837 Vgl. Ahmad, *The Unchallengeable Miracle*, 172–75 und 217, und Tahir-ul-Qadri, *Creation of Man*, 66 und 70–72.

838 Vgl. beispielsweise American Islamic Outreach Foundation, „Quran & Science“.

839 Yusuf al-Hajj Ahmad gibt die in *This is the Truth* dargestellten Begegnungen mit den Wissenschaftlern sowie deren dort geschildertes Erstaunen über die naturwissenschaftliche Präzision des Korans wieder. Vgl. Ahmad, *The Unchallengeable Miracle*, 172–75. Vgl. ebenso al-Mehri, *Scientific Truths*, 43–46, und Hussain, *Islamic Sciences*, 254.

840 Vgl. al-Mehri, *Scientific Truths*, 39–40; American Islamic Outreach Foundation, „Quran & Science“, und Jawaid, *The Quranic Stages*, 15–16.

841 Ein Beispiel für den direkten Bezug auf az-Zindānī ist Suleiman Qush, *The Scientific Discoveries in Correlation to the Glorious Qur’an* (Manila: Islamic Da’wah Council of The Philippines Suite, 1988). Qush schreibt, dass az-Zindānī und Bucaille seine zwei Inspirationsquellen waren und zitiert az-Zindānī mehrfach. Vgl. Qush, *The Scientific Discoveries in Correlation to the Glorious Qur’an*, 1–24.

von Nilsson, Nishimura und Moore oder die von az-Zindānī modifizierten Abbildungen aus *The Developing Human*.⁸⁴² Auffällig ist die fast schon standardisierte Reproduktion der Vergleiche. So wird beispielsweise in dem Heft *Embryology in the Qur'an. A Scientific-Linguistic Analysis of Chapter 23* des Autors Hamza Andreas Tzortzis (geb. 1980) die egelartige Form des Embryos als wichtige Wortbedeutung von *'alaqa* aus Q. 23:14 aufgezählt. Auch hier wird die 40-Tage-Position implizit wiedergegeben, da das *'alaqa*-Stadium vor dem 40. Tag angesetzt wird. Ein Verweis auf az-Zindānī findet sich hingegen nicht, stattdessen wird lediglich Moore zitiert.⁸⁴³ Ich möchte die Bedeutung der beschriebenen Bilder und Illustrationen an dieser Stelle nochmals hervorheben, weil sie ein wichtiges Merkmal von az-Zindānīs *iğāz ʿilmī* sind.

Mein abschließendes Beispiel dieser Analyse der *da'wa*-Veröffentlichungen ist die Broschüre *A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam* (im

842 Vgl. Ahmad, *The Unchallengeable Miracle*, 177–339; al-Mehri, *Scientific Truths*, 33–40; American Islamic Outreach Foundation, „Quran & Science“; Hussain, *Islamic Sciences*, 46; Jawaid, *The Quranic Stages*, 5–6, und Tahir-ul-Qadri, *Creation of Man*, 67. Zu dem Einsatz von Bildern in az-Zindānīs *iğāz ʿilmī* vgl. insbesondere Abschnitt 5.2. Auch die Referenz zu Ibn Kaṭīr taucht auf, der die *'alaqa* als egefförmig beschrieben haben soll. Vgl. hierzu ebenfalls Kapitel 5.2. Mehri zitiert Ibn Kaṭīr und übersetzt die Passage als „elongated like the shape of a leech“. S. al-Mehri, *Scientific Truths*, 33.

843 Vgl. Hamza Andreas Tzortzis, *Embryology in the Qur'an: A Scientific-Linguistic Analysis of Chapter 23* (London: Islamic Education and Research Academy, 2011), 18–26. Herausgegeben wurde die Broschüre von der britischen *Islamic Education and Research Academy* (IERA). Die Organisation hat sich der Vermittlung der prophetischen Mission verschrieben und unterstützt Muslim:innen durch Seminarangebote bei ihrer *da'wa*-Tätigkeit. Der Aufmachung der Homepage nach zu urteilen, richtet sich die IERA an ein eher junges Publikum. Vgl. Islamic Education and Research Academy, „About Us.“ Zuletzt geprüft am 15.03.2022, <https://iera.org/>. Ähnlich, jedoch ohne jegliche Quellenangaben oder Verweise, lautet die Beschreibung der Bedeutung von *'alaqa* in dem Artikel *Consistency between the Quran and Modern Science -II* auf der Webseite Islamweb.net. Diese ist laut Matthew Kuiper eine sehr populäre Seite für *da'wa* und Fatwas. Sie wird von der katarischen Regierung betrieben. Der genannte Artikel hatte laut Statistik von Islamweb zum Zeitpunkt meiner Recherche [18.03.2022] 42.976 Leser:innen. Vgl. Islamweb, „Consistency between the Quran and Modern Science -II.“ Zuletzt geprüft am 18.03.2022, <https://www.islamweb.net/en/article/135423/consistency-between-the-quran-and-modern-science-ii>. Ebenso Sikandar Hussain, „The Clot (al-'Alaq).“ *The Islamic Quarterly* 24 (1980): 109.

Folgenden *Guide*)⁸⁴⁴ von Ibrahim Abu Harb.⁸⁴⁵ Der *Guide* ist vermutlich die international zugänglichste und gleichzeitig offensichtlichste Rezeption von *az-Zindānīs iǧāz ʿilmī*. Er liegt weltweit kostenlos in Moscheen und Islamzentren aus. Zudem stellen zahlreiche Webseiten PDF-Dateien der Broschüre zum Download zur Verfügung. Laut Selbstbeschreibung soll die Broschüre Nichtmuslim:innen helfen, den Islam, die Muslim:innen und den Koran zu verstehen.⁸⁴⁶ Es werden nicht nur generelle Glaubensinhalte vermittelt, sondern gleich im ersten Kapitel wird explizit auf naturwissenschaftliche Wunder im Koran hingewiesen, die die Wahrhaftigkeit des Islams sowie dessen Übereinstimmung mit moderner Naturwissenschaft beweisen sollen.⁸⁴⁷ Hierzu zählt auch die von Q. 23:12-14 ausgehende Darstellung embryonaler Entwicklung im *Guide*, die mit *az-Zindānīs* Modell

844 Vgl. Ibrahim Abu Harb, *A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam*, 2. Aufl. (Houston: Darussalam, 1997), zuletzt geprüft am 09.02.2022, <https://www.islam-guide.com/contents-wide.htm>. Es liegt eine deutsche Übersetzung des englischen Originals vor: vgl. Ibrahim Abu Harb, *Ein kurzer illustrierter Wegweiser, um den Islam zu verstehen*, 2. Aufl. (London: Darussalam, 2005), zuletzt geprüft am 09.02.2022, <https://www.islam-guide.com/de/>. Weitere verfügbare Sprachen sind Spanisch, Französisch, Japanisch, Chinesisch, Italienisch, Portugiesisch, Norwegisch, Russisch, Estnisch, Thailändisch, Vietnamesisch und Arabisch, die auf der zur Publikation gehörigen Webseite www.islam-guide.com (9.2.2022) ausgewählt werden können. Eine kurze Onlinesuche führt zu Ausgaben in weiteren Sprachen, insgesamt ca. 45. Die Sichtbarkeit der Broschüre im Internet wird neben der einfachen Auffindbarkeit dadurch verstärkt, dass Ibrahim Abu Harb eine PDF-Datei der Broschüre auf der Plattform Academia.edu hochgeladen hat. Der Eintrag verweist auf weitere Internetseiten, auf denen ein Download möglich ist. Darüber hinaus schlägt [Academia](http://Academia.edu) weitere Einträge anderer Autoren vor, deren Inhalt ausschließlich der *Guide* ist. Den Inhalt des *Guide* habe ich auch in Melanie Guénon, „Abd al-Majīd al-Zindānī’s iǧāz ʿilmī Approach: Embryonic Development in Q. 23:12-14 as a Scientific Miracle.“ *Journal of Qur’anic Studies* 21, Nr. 3 (2019): 39 kurz erläutert.

845 Laut Selbstauskunft ist er „a graduate of the Faculty of Sharia and interested in e-advocacy through dialogue and sites, he founded a number of Islamic sites“. S. Ibrahim Abu Harb, „Guide to Islam.“ Zuletzt geprüft am 09.02.2022, <https://guidetoislam.com/de/authors/74>. Zu den von Abu Harb gegründeten Webseiten gehört auch www.islamreligion.com/ (9.2.2022), eine Seite, die über den Islam und Konversion informiert. Überraschenderweise sind keine weiteren Informationen über Abu Harb verfügbar. Auch unter der Domain sind keine Details hinterlegt, wie die Abfragen unter WHOIS Search, „Domain Data.“ Zuletzt geprüft am 16.01.2023, <https://who.is/> und Who is: Identity for Everyone, „Domain Data.“ Zuletzt geprüft am 16.01.2023, <https://www.whois.com/>, ergaben.

846 Vgl. Ibrahim Abu Harb, „Islam Guide.“ Zuletzt geprüft am 09.02.2022, <https://www.islam-guide.com/>.

847 Abu Harb appelliert an den Verstand seiner Leser:innen: „If we would like to know if a religion is true or false, we should not depend on our emotions, feelings, or

übereinstimmt. Exakte Zeitpunkte für einzelne Entwicklungsschritte werden nicht angegeben. Dennoch erschließt sich aus den koranischen Termini in den Bildbeschreibungen verschiedener Entwicklungsstadien des Embryos, dass hier von der 40-Tage-Position ausgegangen wird. Die Hadithe sowie die Beseelung werden nicht thematisiert.⁸⁴⁸ Stattdessen fokussiert der *Guide* auf die Stadien *'alaqa* und *mudğa* und betont ihre Ähnlichkeit mit einem Egel beziehungsweise einer gekauten Substanz. Letztere wird hier als Kaugummi illustriert.⁸⁴⁹

Die Ausrichtung der Broschüre an *da'wa* wird durch die ausführliche Beschreibung von Moores wissenschaftlicher Reputation sowie seiner Überzeugung, dass „der Islam“ und die Embryologie vereinbar seien, unterstrichen.⁸⁵⁰ Darüber hinaus werden auch Aussagen von Wissenschaftlern aus *This is the Truth* zitiert, die deren Bestätigung der Göttlichkeit des Korans bezeugen sollen.⁸⁵¹ In den Fußnoten werden einige Publikationen Moores und az-Zindānīs mit stark verkürzten Angaben aufgeführt. Der Name az-Zindānī wird in den Fußnoten nicht genannt, hier tauchen nur Moore und Persaud auf. Lediglich in der Bibliographie des *Guide* taucht der Name az-Zindānī auf.

traditions. Rather, we should depend on our reason and intellect.“ S. Abu Harb, *Brief Illustrated Guide*, 4.

848 Vgl. ebd., 6–11. Einzig der jeweils erste Satz des Ibn Mas'ūd- sowie des Ḥuḍaifa-Hadith werden in dem Kapitel „Scientists' Comments on the Scientific Miracles in the Holy Qur'an“ zitiert und es wird auf die Bedeutung der (ersten) 40 Tage hingewiesen, ohne die Hadithe weiter zu erklären oder auf die verschiedenen Varianten hinzuweisen. Vgl. Abu Harb, *Brief Illustrated Guide*, 28.

849 Vgl. Abu Harb, *Brief Illustrated Guide*, 9.

850 Vgl. Abu Harb, *Brief Illustrated Guide*, 10–11. Den praktischen Einsatz des *Guide* in der *da'wa* belegt beispielsweise der deutsche salafistische Prediger Pierre Vogel (Abū Ḥamza, geb. 1978). In einem gratis verfügbaren Online-Kurs zu *da'wa* empfiehlt Vogel, die Rationalität und Logik des Islams mittels der wissenschaftlichen Wunder zu vermitteln. Er sagt, dies habe bereits viele Menschen zur Konversion veranlasst. Diesbezüglich rät er, sich auf wenige Beispiele zu beschränken und nennt die embryonale Entwicklung als ein sehr wirkungsvolles. Vogel beruft sich auf Moore und verlinkt den *Guide* sowie andere einschlägige Webseiten. Das Video hatte zum Zeitpunkt der Recherche 431 Aufrufe. Vgl. Pierre Vogel, „DAWA-Kurs 6: Naturwissenschaftliche Koranverse.“ Zuletzt geprüft am 08.07.2022, https://www.youtube.com/watch?v=PXcM9Z_DsdQ&list=PL52D2F895B6897E29&index=8. Deutlich mehr Zuschauer:innen hat Vogel auf seinem Instagram-Account, wo ihm 11.100 Menschen folgen. Vgl. Pierre Vogel, „Instagram-Account „pierrevogelabuhamasa““: Zuletzt geprüft am 08.07.2022, <https://www.instagram.com/pierrevogelabuhamasa/>.

851 Vgl. Abu Harb, *Brief Illustrated Guide*, 27–31.

Überraschender als in den *daʿwa*-Materialien ist die Rezeption von *az-Zindānīs iğāz ʿilmī* in semi-wissenschaftlichen sowie pseudowissenschaftlichen und (pseudo-) medizinischen Publikationen zur embryonalen Entwicklung im Koran. In den untersuchten Beiträgen ist der Umgang mit der Nennung von *az-Zindānīs* Namen deutlich zurückhaltender als in den *daʿwa*-Publikationen. In den bibliographischen Angaben von Titeln wie *Human Development* oder *The Developing Human with Islamic Additions* wird der Name *az-Zindānī* teilweise weggelassen.⁸⁵² Da die Kooperation von Moore und *az-Zindānī* sowie die Urheberschaft der Publikationen einen geringen Rechercheaufwand verlangt oder beim Lesen dieser sofort sichtbar ist, kann davon ausgegangen werden, dass der Name *az-Zindānī* zumindest von einigen Autor:innen vorsätzlich unerwähnt bleibt. Der Grund hierfür könnte sein, dass seit den 2000er Jahren *az-Zindānī* der Ruf als wunderlicher Prediger, der zusätzlich ins Visier der internationalen Sicherheitsbehörden geraten ist, anhängt.

Unabhängig von der Erwähnung des Namens konnte ich den Einfluss von *az-Zindānī* in verschiedenen Beiträgen anhand der übernommenen Konzepte aus seinem Modell dokumentieren. Hierzu gehören neben den Zeitpunkten der Stadien *nutfā*, *ʿalaqa* und *muḍḡa* und der 40-Tage-Position, das linguistische Argument bezüglich *tumma*⁸⁵³, das *naṣʿa*-Stadium⁸⁵⁴ sowie die Vergleiche mit einem Egel und einer gekauten Substanz. Weiterhin wird auch in den pseudowissenschaftlichen und -medizinischen Artikeln neben *az-Zindānīs* generellen Annahmen zur 40-Tage-Position auch dessen Fokus auf die äußere Form des Embryos übernommen. Dies zeigt

852 Vgl. Sabiha Saadat, „Human Embryology and the Holy Quran: An Overview.“ *International Journal of Health Sciences* 3, Nr.1 (2009): 103–9, zuletzt geprüft am 14.12.2017, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3068791/>; Ferah Armutcu, „Islamic Religious Resources May Be an Additional Source of Scientific Knowledge.“ *Journal of Quranic Studies and Modern Science* 1, Nr. 2 (2020): 9–23, zuletzt geprüft am 14.07.2021, <http://www.quranicstudiesjournal.com/?SyfNmb=1&pt=Home>, und Yahiya Emerick, *A Complete Idiot's Guide to Understanding Islam*, A Complete Idiot's Guide (Indianapolis: Alpha, 2002), 52.

853 Vgl. Mahdi Esmailzadeh, Abolfazl Farhadi und Hamid Shahghasemi, „Developmental Biology in Holy Quran.“ *Journal of Physiology and Pathophysiology* 3, Nr.1 (2012): 4, und Saadat, „Human Embryology“, 107.

854 Vgl. Esmailzadeh, Farhadi und Shahghasemi, „Developmental Biology“, 5–6. Wie in *az-Zindānīs* Modell beschreiben die Autoren „die andere Schöpfung“ (*ḥalq aḥar*) als den Übergang vom Embryonal- in das Fetalstadium. Letzteres sei vornehmlich durch das stetige Wachstum des Fötus bis zur Geburt gekennzeichnet.

sich neben der Betonung des Egel- und gekaute Substanz-Vergleichs an der Aussage, der Embryo entwickle nach 42 Tagen seine menschliche Form.⁸⁵⁵ Aufgrund dieser Form verknüpft beispielsweise der Autor Serdar Demirel den Zeitpunkt von 40 Tagen mit einem Verbot für Schwangerschaftsabbrüche.⁸⁵⁶

Die Bedeutung insbesondere des 'alaqa-Stadiums zeigt sich in der Quantität, die dieses Stadium in den Texten einnimmt. Ein anschauliches Beispiel ist der Text von Elias Kareem, der sich ausschließlich um das 'alaqa-Stadium dreht.⁸⁵⁷ Kareem liefert eine kleinteilige Beschreibung eines Egels und zieht Parallelen zum Embryo. Von az-Zindānī, den er unter anderem an dieser Stelle zitiert, übernimmt er die Aussage, dass islamische Gelehrte die 'alaqa seit jeher als einen Egel beschreiben.⁸⁵⁸ Wie in Kapitel 5 dieser Arbeit beschrieben, ist dies eine verkürzte Ansicht, die außer Acht lässt, dass beispielweise im stets referenzierten *Lisān al-'arab* der Begriff 'alaqa zwar als Egel definiert, jedoch nicht mit der Embryogenese in Zusammenhang gebracht wird. Wie stark sich der Egelvergleich durchgesetzt hat, wird auch daran deutlich, dass die Bedeutung von 'alaqa als Egel sogar wiedergegeben wird, obwohl beispielsweise der Autor Mohammed Shoukfeh die 40-Tage-Position nicht teilt.⁸⁵⁹

Während mit der gebotenen Vorsicht gesagt werden kann, dass die *da'wa*-Publikationen, die die embryonale Entwicklung thematisieren, sehr häufig az-Zindānīs Positionen wiedergeben, stellt die explizite Zurückweisung der 40-Tage-Position wie bei Shoukfeh auch in der Kategorie der

855 Vgl. ebd., 5.

856 Vgl. Serdar Demirel, „Abortion from an Islamic Ethical Point of View.“ *International Journal of Business and Social Science* 2, Nr. 1 (2011): 10. Wenn die Beseelung thematisiert wird, geschieht dies selten mit dem Hinweis auf einen konkreten Zeitpunkt. Eine Ausnahme ist der Artikel von Sharmin Islam et al., in dem die Autor:innen den Zeitraum der Beseelung auf frühestens 40, spätestens nach 45 Tagen eingrenzen: vgl. Sharmin Islam, Bin Nordin Rusli und Bin Mohd Noor Hanapi, „Ethical Considerations on In Vitro Fertilization Technologies in Bangladesh.“ *Bangladesh Journal of Medical Science* 12, Nr. 2 (2013): 125–26.

857 Vgl. Elias Kareem, „Embryology in the Qur'an: A Description of the Alaqah Stage“ (2014) (unveröffentlichtes Manuskript, 10.01.2023), https://www.academia.edu/1360747/Embryology_in_the_Quran_A_description_of_the_Alaqah_stage, o.S. Ebenso Hussain, „The Clot“, 107–10.

858 Vgl. ebenso al-Mehri, *Scientific Truths*, 33.

859 Vgl. Muhammad Shoukfeh, „Human Development as Revealed in the Glorious Qur'an and Hadith.“ *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 38, Nr. 2 (2006): 52. Shoukfeh argumentiert für die 120-Tage-Position, in der jeweils 40 Tage auf die Stadien *nutfā*, 'alaqa und *muḍġa* kalkuliert werden.

(pseudo-) wissenschaftlichen Beiträge eine Ausnahme dar. Vielmehr ist in medizinischen Artikeln eine Differenzierung entlang der beiden Diskursstränge zu beobachten. Dementsprechend scheinen sich die Autor:innen entweder an den Inhalten von az-Zindānī oder den Empfehlungen der Gremien zu orientieren. Beispielsweise argumentieren die Mediziner Abdulrahman Al-Matary und Jaffar Ali für die Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruchs bei schweren Fehlbildungen des Fötus. Hierzu beziehen sie sich auf die Stellungnahme der IFA (Weltliga) und gehen folglich von einem Beseelungszeitpunkt am 120. Tag aus.⁸⁶⁰ Die Fragestellung und Herangehensweise erinnern dabei an al-Bār.⁸⁶¹

Schließlich deuten mehrere Beispiele darauf hin, dass sich az-Zindānīs Interpretation auch in Koran-Enzyklopädien internationaler, renommierter Verlage finden lässt, wie ich anhand von *The Encyclopaedia of the Qur’an*⁸⁶² und *The Qur’an: An Encyclopedia*⁸⁶³ dokumentiere. Ein weiteres Beispiel aus der Kategorie wissenschaftlicher Veröffentlichungen ist der Sammelband *Islam and Biomedicine*⁸⁶⁴. In *The Encyclopaedia of the Qur’an* schreibt der Autor Abul Fadl Mohsin Ebrahim in seinem Eintrag *Biology as the Creation and Stages of Life*, dass moderne Kommentatoren die ‘alaqa als frühen Embryo interpretieren.⁸⁶⁵ Die Definition „früher Embryo“ ist ein Hinweis darauf, dass Ebrahim die 40-Tage-Position wiedergibt. Gemäß

860 Vgl. Abdulrahman al-Matary und Jaffar Ali, „Controversies and Considerations Regarding the Termination of Pregnancy for Foetal Anomalies in Islam.“ *BMC Medical Ethics* 15, Nr. 10 (2014): o.S., zuletzt geprüft am 09.11.2022, <https://bmcm edethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-6939-15-10#citeas>. Ähnlich Yusuf Lenfest, der bei seiner Betrachtung zum Beginn des menschlichen Lebens vom Beseelungszeitpunkt am 120. Tag ausgeht: vgl. Yusuf Lenfest, „Islam and the Beginning of Human Life.“ Zuletzt geprüft am 19.07.2018, <http://blogs.harvard.edu/billofhealth/2017/12/08/islam-and-the-beginning-of-human-life/>.

861 Vgl. hierzu Kapitel 2.

862 Jane McAuliffe, Hrsg., *The Encyclopaedia of the Qur’an*, 6 Bde. (Leiden u. Boston: Brill, 2001-2006).

863 Oliver Leaman, Hrsg., *The Qur’an: An Encyclopedia* (London: Routledge, 2006).

864 Afifi al-Akiti und Aasim Padela, Hrsg., *Islam and Biomedicine*, Philosophy and Medicine 137 (Cham: Springer, 2022).

865 Vgl. Abul Fadl Mohsin Ebrahim, „Biology as the Creation and Stages of Life.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur’an*, 1, 2001:231. In einer älteren Monographie von 1989 erwähnt Ebrahim al-Bār als denjenigen, der die Form der *muǧǧa* mit einem Stück gekautem Fleisch oder gekauter Nahrung verglich. Dort spricht sich Ebrahim für die 120-Tage-Position aus, macht jedoch gleichzeitig deutlich, dass er Schwangerschaftsabbrüche strikt ablehnt. Vgl. Abul Fadl Mohsin Ebrahim, *Abortion, Birth Control and Surrogate Parenting: An Islamic Perspective* (Indianapolis: American Trust Publications, 1989), 75; 102–103.

der 120-Tage-Position fiel das *ʿalaqa*-Stadium in den Zeitraum zwischen dem 41. und dem 80. Tag. Da das menschliche Fetalstadium bereits in der neunten Schwangerschaftswoche beginnt, das heißt um den 60. Tag, ergäbe die Bezeichnung „früher Embryo“ zwischen dem 41. und dem 80. Tag wenig Sinn. Angaben zu den „modernen Kommentatoren“ macht Ebrahim nicht. Es bleibt folglich unklar, wie diese Interpretationen einzuordnen sind. Zwar erwähnt er weder den Egelvergleich noch *az-Zindānī* direkt, in der Bibliographie sind unter „Sekundärliteratur“ jedoch neben al-Bār auch Bucaille und Moore angegeben. Bei der von Ebrahim genannten Ausgabe von Moores *Developing Human* handelt es sich um die Ausgabe mit *az-Zindānīs Islamic Additions*.⁸⁶⁶

Noch weniger kritisch ist der Umgang mit *az-Zindānīs* und Bucailles Arbeiten in zwei Einträgen in *The Qurʿan: An Encyclopedia*: In dem Eintrag *ʿAlaq* nennt der Autor Harun Sahin⁸⁶⁷ als mögliche Definitionen für *ʿalaqa* neben „Blutklumpen“ und anderen ebenso „Egel“ sowie „das frühe Stadium des Embryos“. Sahin führt Bucaille als Autorität an, der die klassische Übersetzung als „Blutklumpen“ zurückgewiesen und für die Übersetzung als „eine Sache, die sich an etwas klammert“ plädiert hat. Anschließend resümiert er, dass sich die Interpretation des Wortes (erneut) geändert habe und die aktuellste Bedeutung „frühes Embryonalstadium“ sei. Weder ordnet Sahin verschiedene Interpretationsmöglichkeiten des Wortes *ʿalaqa* ein, noch behandelt er Bucaille als Referenz kritisch, noch macht er Angaben dazu, worauf sich seine Feststellung stützt. Der Hinweis auf das frühe Embryonalstadium ist auch hier ein Indiz dafür, dass Sahins Darstellung die 40-Tage-Position zugrunde liegt. Sahin erwähnt weiterhin, dass Moore in einem Artikel geschrieben habe, dass der Koran Aspekte der Embryologie aufdecke, die erst jetzt bekannt seien, und der Koran die stufenweise Entwicklung des Embryos beschreibe.⁸⁶⁸ Diese Bemerkung verstärkt den Eindruck, dass Sahin die Annahmen der *iğāz ʿilmī*-Bewegung unterstützt oder zumindest nicht offen in Frage stellt.

Ebenso wird Bucaille in dem Eintrag des Astrophysikers Muhammad Shamsheer Ali, *Science and the Qurʿan*, als einzige Referenz für Publika-

866 Vgl. Abul Fadl Mohsin Ebrahim, „Human Embryology.“ In *The Encyclopaedia of the Qurʿān*, 1, 2001:231. Ebrahims Angaben zum Titel aus dem Jahr 1983 mit Verlagsort Dschidda lassen daran keinen Zweifel.

867 Harun Sahin, „ʿAlaq.“ In Leaman, *The Qurʿan*, 27–8.

868 Vgl. ebd., 27.

tionen zu dem Themenfeld „Islam“ und „Wissenschaft“ angeführt.⁸⁶⁹ Die Aussage Alis, dass der Koran kein Buch der Wissenschaft, sondern der Rechtleitung sei, wirkt wie ein Versuch der Abgrenzung zu iǧāz ‘ilmī. Dieser Eindruck wird sogleich durch die Aussage Alis ausgeräumt, dass mit dem Koran die Wahrheit moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse überprüft werden könne, andersrum dies jedoch nicht möglich sei.⁸⁷⁰ Diese deutliche Positionierung des Korans als entscheidende Referenz gegenüber der Naturwissenschaft erinnert stark an az-Zindānīs gleichlautende Auffassung diesbezüglich.

Offen unterstützt wird die Muslim-Variante des Ibn Mas‘ūd-Hadiths in einem aktuellen Beitrag des Präsidenten des Zaytuna College⁸⁷¹, Hamza Yusuf, in dem von Afifi al-Akiti und Aasim Padela herausgegebenen Sammelband *Islam and Biomedicine*⁸⁷². Obwohl Yusuf weder al-Bār noch az-Zindānī zitiert, wirken seine Ausführungen wie ein Konglomerat aus den Arbeiten der beiden. Mit dem Argument medizinischer Vereinbarkeit unterstützt Yusuf die 40-Tage-Position, da die 120-Tage-Position den aktuellen Erkenntnissen der Medizin widerspreche. Er plädiert weiterhin für ein Umdenken von der bisherigen „traditionellen Mehrheitsmeinung“⁸⁷³ und „Standardinterpretation“⁸⁷⁴ von 120 Tagen. Trotz der Wichtigkeit, die er modernen naturwissenschaftlichen Fakten bezüglich der Koran- und Hadithinterpretation beimisst, hält Yusuf an der Beseelung als wichtigem Marker der Menschwerdung fest. Wie al-Bār schreibt Yusuf den einsetzenden Hirnaktivitäten des Embryos eine wichtige Bedeutung zu. Im Gegensatz zu al-Bār, der erst die Entwicklung des Großhirns mit der Beseelung am 120. Tag verbindet, verknüpft Yusuf den Beseelungszeitraum mit dem Start

869 Vgl. Muhammad Shamsheer Ali, „Science and the Qur’an.“ In Leaman, *The Qur’an*, 572.

870 Vgl. Muhammad Shamsheer Ali, „Science and the Qur’an.“ In *The Qur’an*, 574–5.

871 Das 2009 in Berkeley, Kalifornien, gegründete College (vormals Zaytuna Institute, gegründet 1996) ist eine muslimische Bildungseinrichtung. Die Bachelorabschlüsse sind seit 2015 von US-amerikanischen Bildungsministerium akkreditiert. Vgl. Zaytuna College, „About.“ Zuletzt geprüft am 22.03.2022, <https://zaytuna.edu/about>.

872 Vgl. Hamza Yusuf, „When Does a Human Foetus Become Human?“ In al-Akiti; Padela, *Islam and Biomedicine*. Der Beitrag ist eine leicht überarbeitete Version des gleichnamigen Artikels von 2018: vgl. Hamza Yusuf, „When Does a Human Fetus Become Human?“ *Renovatio*, 2018, zuletzt geprüft am 29.06.2018, <https://renovatio.zaytuna.edu/article/when-does-a-human-fetus-become-human>.

873 Vgl. Hamza Yusuf, „When Does a Human Foetus Become Human?“ In *Islam and Biomedicine*, 124.

874 Vgl. ebd.

von messbaren Hirnaktivitäten des Embryos. Er kommt folglich zu dem Schluss, dass der Beseelungszeitraum zwischen dem 40. und 43. Tag stattfinden müsse. Auch wenn der exakte Zeitraum nicht genau ermittelbar sei, entspreche diese Angabe einer zeitgemäßen, an der modernen Embryologie orientierten Interpretation der religiösen Quellen.⁸⁷⁵

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass az-Zindānī seine Beziehungen zur Weltliga durch die Gründung der CSMQS verstärkte, nachdem er bereits 1975 als ständiges Mitglied in den WSCM gewählt wurde und in der darauffolgenden Zeit ebenso seine politische Stellung im Jemen festigte. Der Nutzen zwischen der CSMQS, az-Zindānī als Person und der Weltliga war wechselseitig: Durch die Zugehörigkeit der CSMQS zur Weltliga profitiert erstere maßgeblich von der (finanziellen) Infrastruktur letzterer, ohne die ihre Projekte vermutlich nicht im gegebenen Maße umsetzbar gewesen wären. Weiterhin untermauert die CSMQS ihre Autorität mit dem Verweis auf die Weltliga, die in ihren Publikationen sichtbar ist und der als Gütesiegel genutzt wird. Der Wunsch nach Professionalität wird auch durch den Versuch einer Institutionalisierung von *iğāz 'ilmī*, im Sinne der Schaffung einheitlicher Regelungen, widerspiegelt.

Daneben dient az-Zindānīs Arbeit in der CSMQS als geeignetes Material für die *da'wa*, dessen Distribution die Weltliga maßgeblich fördert. Gemessen an der Popularität in verschiedenen Publikationen und insbesondere im Internet, haben sich az-Zindānīs *iğāz 'ilmī* im Themenfeld Embryologie sowie seine Kooperation mit Moore als wichtiger Bestandteil der islamischen *da'wa* herausgestellt. Es ist deutlich geworden, dass sich seit den Anfängen des *tafsīr 'ilmī*, insbesondere seit der Veröffentlichung des Buches von Bucaille, die Definition von *'alaqa* aus Q. 23:14 nachweislich verändert hat. Es entsteht der Eindruck einer Konditionierung: Durch die stetige Wiederholung insbesondere des Egelvergleichs, ist diese Übersetzung des koranischen Begriffs *'alaqa* Teil der gängigen Definitionen geworden. Die angeführten Beispiele zeigen außerdem, dass der Kerndiskurs von *iğāz 'ilmī* in den akademischen Bereich ausgestrahlt hat und die Präferenz für den Ibn Mas'ūd-Hadith in der Überlieferung von Muslim und die daraus folgende 40-Tage-Position hervorgehoben werden. Dies spricht für eine deutliche Wirkung von az-Zindānīs Arbeit.

875 Vgl. ebd., 125–7.

7. Schlussbetrachtungen: Der Embryo zwischen Recht und Wundererzählung

Mit der vorangegangenen Studie habe ich das Ziel verfolgt, die Rolle der modernen Naturwissenschaft in Interpretationen der koranischen Embryologie des späten 20. Jahrhunderts zu untersuchen. Entscheidend ging es dabei um die Frage, wie embryologisches Wissen genutzt wird, um Offenbarungswissen zu legitimieren und die Göttlichkeit des Korans zu beweisen. Hierzu habe ich die Interpretationen von Muḥammad ‘Alī al-Bār und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī analysiert, in denen sie Erkenntnisse der modernen Embryologie mit religiösen Textreferenzen kombinieren. Obwohl beide Q. 23:12-14 sowie den Ibn Mas‘ūd- und den Ḥuḍaifa-Hadith als religiöse Grundlage ihrer Interpretation auswählten, präsentieren sie sehr unterschiedliche Modelle embryonaler Entwicklung.

In *Kapitel 1* habe ich zunächst einen Überblick über die Entwicklung wissenschaftsbasierter Koraninterpretationen gegeben. Wesentlich ist die vorgenommene Abgrenzung des *iğāz ‘ilmī* vom *tafsīr ‘ilmī*: Der *tafsīr ‘ilmī* ist eine Art der Exegese, die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse dazu nutzt, die im Koran erwähnten Naturphänomene zu erklären. Beim *iğāz ‘ilmī* wird hingegen davon ausgegangen, dass im Koran naturwissenschaftliche Fakten offenbart wurden, die erst im 19. oder 20. Jahrhundert entdeckt oder verifiziert wurden. Mit dem Begriff *iğāz ‘ilmī* wird daher der „wissenschaftliche Wundercharakter des Korans“ ausgedrückt. Indem ich *iğāz ‘ilmī* als eine Art der islamischen Wissensproduktion behandelt habe, konnte ich herausarbeiten, inwiefern dieser Ansatz den Diskurs über die Vereinbarkeit zwischen „Islam“ und „Wissenschaft“ beeinflusst und bestehende Interpretationen der koranischen Embryologie in Frage stellt. Ich habe daher argumentiert, den *iğāz ‘ilmī* als eigenständigen Ansatz der Koraninterpretation ernst zu nehmen.

Anschließend hat in *Kapitel 2* der analytische Blick auf al-Bārs Vorstellungen zur Embryogenese Spannungsfelder zwischen verschiedenen Interpretationsansätzen zur koranischen Embryologie des späten 20. Jahrhunderts veranschaulicht. Dies betrifft vornehmlich die beiden Themenkomplexe zur Rolle und Autorität von Mediziner:innen innerhalb der theoretischen und praktischen islamischen Bioethik sowie die Kalkulation der Zeiträume embryonaler Stadien, für die Offenbarungswissen und moder-

ne Embryologie kombiniert werden. Mittels der Auswertung von al-Bārs Erläuterungen zur embryonalen Entwicklung konnte ich seine Schnittstellenposition zwischen dem *fiqh* der Rechtsfindungsgremien und dem von az-Zindānī repräsentierten *iğāz ʿilmī* erörtern.

Kapitel 3 umfasst eine ausführliche Biografie az-Zindānīs, in der ich neben seinen politischen Aktivitäten seine Rolle als religiösen Prediger in den Blick genommen habe. Indem ich diese Aspekte des öffentlichen Wirkens von az-Zindānī erstmals nebeneinandergestellt habe, wurde deutlich, dass az-Zindānīs weitreichendes persönliches Netzwerk die Basis für seine Arbeit in der Islamischen Weltliga, die erfolgreiche Kooperation mit dem kanadischen Mediziner Keith Moore, der seine Interpretation stützte, und die Gründung der CSMQS (Commission on the Scientific Miracles in the Qurʾan and the Sunnah), über deren Infrastruktur az-Zindānī seine Publikationen verbreiten konnte, bildete.

In *Kapitel 4* stand die ausführliche Analyse von az-Zindānīs Modell der embryonalen Entwicklung im Mittelpunkt. Das zentrale Argument seiner *iğāz ʿilmī*-Interpretation zur embryonalen Entwicklung ist, dass die drei koranischen Stadien *nutfa*, *ʿalaqa* und *muḍġa* innerhalb von 40 Tagen verlaufen, und dass diese Auffassung von der modernen Embryologie bestätigt wurde. Daraus schließt az-Zindānī, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts bereits im Koran dargelegt wurden und dieser folglich göttlichen Ursprungs sein müsse. Als einen wichtigen Indikator az-Zindānīs für die Übereinstimmung der modernen Embryologie mit dem koranischen Text habe ich die Bedeutung der äußeren Form des Embryos identifiziert.

Daran anknüpfend habe ich durch das Einbeziehen bildlicher Materialien in die Analyse in *Kapitel 5* erläutert, dass az-Zindānī die bildlichen Vergleiche zwischen dem Embryo im *ʿalaqa*-Stadium mit einem Egel und im *muḍġa*-Stadium mit einer gekauten Substanz geprägt hat. Zu dieser Entwicklung hat insbesondere az-Zindānīs Projekt *This is the Truth (Innahu l-ḥaqq)* beigetragen. In dem in den 1980er Jahren entstandenen gleichnamigen Video werden Ausschnitte von gefilmten Interviews gezeigt, die az-Zindānī mit verschiedenen nichtmuslimischen Wissenschaftlern führte. Gemäß az-Zindānīs Darstellung bestätigten sie durch ihre Antworten auf seine Fragen, dass der Koran göttlichen Ursprungs sei.

Schließlich habe ich in *Kapitel 6* veranschaulicht, wie stark sich az-Zindānīs Position sowie seine Darstellungen embryonaler Stadien außerhalb der rechtstheoretischen Debatten islamischer Bioethik verbreitet haben. Durch die Untersuchung der Rezeption von az-Zindānīs Argumen-

ten in englischsprachigen Publikationen zu Zwecken der *da'wa*, in pseudowissenschaftlichen Veröffentlichungen und in wissenschaftlichen Publikationen habe ich argumentiert, dass az-Zindānī mittels seines *iğāz 'ilmī* maßgeblich für eine Erweiterung der zeitgenössischen koranischen Interpretation der embryonalen Entwicklung verantwortlich ist. Insbesondere der Vergleich des Embryos im 'alaqa-Stadium mit einem Egel wurde so populär, dass ich auf einen Gewöhnungseffekt aufmerksam gemacht habe. Dieser hat dazu geführt, dass der Egelvergleich ein fester Bestandteil der Interpretationen von 'alaqa geworden ist.

Anhand des spezifischen Beispiels von az-Zindānīs Interpretation der koranischen Embryologie habe ich die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Diskursstränge innerhalb der zeitgenössischen innerislamischen Debatten über die embryonale Entwicklung veranschaulicht. Neben den Debatten der Rechtsfindungsgremien spiegeln die von az-Zindānī entwickelten Positionen einen hierzu parallel laufenden Diskursstrang wider. Durch meine Analyse ermögliche ich daher einen Perspektivwechsel auf *iğāz 'ilmī*, infolge dessen dieser als eine Art der Wissensproduktion verstanden werden kann. Weiterhin trägt die vorliegende Studie zu einem besseren Verständnis der Genese und Bedeutung von az-Zindānīs Wissenskonfigurationen bei und ermöglicht ein Verständnis darüber, wie es ihm gelang, die Bedeutung einiger Schlüsselbegriffe aus Q. 23:12-14 neu zu interpretieren und diese international zu popularisieren. Mit meiner Auswertung von *iğāz 'ilmī*-Inhalten in *da'wa*-Materialien schärfe ich zudem die Aufmerksamkeit für die Verbindung zwischen *iğāz 'ilmī* und *da'wa*.

Basierend auf der Analyse von az-Zindānīs Interpretation der koranischen Embryologie, seines Netzwerkes sowie der zugrundeliegenden Prozesse und Strukturen, die den Kontext von az-Zindānīs Wirken bilden, habe ich seine Rolle als einen der wichtigsten und einflussreichsten Vertreter der sunnitischen arabischsprachigen *iğāz 'ilmī*-Bewegung verifiziert. Ich schlussfolgere, dass die von az-Zindānī vertretene 40-Tage-Position nicht als Minderheitenmeinung bezeichnet werden sollte. Vielmehr plädiere ich dafür, den *iğāz 'ilmī* als wirksamen Modus zur Generierung religiösen Wissens über die Embryogenese anzuerkennen.

Gesamtschau zu Vereinfachungen und Verkürzungen in az-Zindānīs *iğāz 'ilmī*

Mehrere Aspekte in az-Zindānīs *iğāz 'ilmī* sind das Ergebnis von Vereinfachungen und Verkürzungen verschiedener Texte und Konzepte. Das erste

Beispiel ist die nachweisliche Erweiterung der Deutungen der Embryo-*'alaqa*. Zindānī sowie viele der Rezipient:innen seiner Arbeit verweisen bezüglich der Bedeutung von *'alaqa* als Egel auf das Wörterbuch *Lisān al-'arab*, in dem diese Beschreibung gegeben sei. Ebenso wird Ibn Kaṭīr (gest. 1373) als Beweis für die Definition von der *'alaqa* als ein Egel angeführt. Tatsächlich wird in beiden Werken die maskuline Form *'alaq* als Egel beschrieben. Wie in Kapitel 5 erläutert, konnte ich allerdings weder in Ibn Kaṭīrs *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm* noch im *Lisān al-'arab* eine Verbindung zu dem Embryo im Allgemeinen oder Q. 23:14 im Speziellen nachvollziehen.

Weiterhin habe ich drei hermeneutische Strategien formuliert, mit denen az-Zindānī seine Argumentation rechtfertigt und eine plausible Verknüpfung zwischen seiner Interpretation von Koran und Sunna mit modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen anstrebt. Ein wesentliches Merkmal dieser Strategien sind Modifizierungen und vereinfachte Darstellungen von Koran- und Hadithpassagen. Eine Übersicht oder Diskussion der islamischen Tradition zur Auslegung dieser Passagen und verschiedener Sichtweisen präsentiert az-Zindānī nicht. Ebenso verkürzt sind seine Bezüge zu vormodernen Werken wie den Arbeiten *at-Tibyān* und *Tuhfa* von Ibn al-Qayyim (gest. 1350), an die sich az-Zindānī argumentativ anzulehnen scheint. Den Vergleich der unwillentlichen Bewegungen des unbeseelten Embryos mit denen einer Pflanze von Ibn al-Qayyim „islamisiert“ az-Zindānī, indem er die antike Vorgeschichte dieses Vergleichs ignoriert. Referenzen und Bezugnahmen von Ibn al-Qayyim bleiben ebenso unsichtbar wie antike und frühislamische Vorstellungen der menschlichen Reproduktion und Embryonalentwicklung, wodurch ein dekontextualisiertes und reduziertes Bild der islamischen Ideengeschichte entsteht.

Selektiv paraphrasiert werden darüber hinaus die Ausführungen zu der 40-Tage-Position von Ibn Ḥaḡar (gest. 1449) und von az-Zamlakānī (gest. 1253). Dadurch, dass mehrheitlich die angegebenen Referenzen nicht direkt zitiert werden, lässt sich die Korrektheit der Aussagen schwer nachvollziehen. Dies ist beispielsweise bei Ibn Ḥaḡar der Fall, von dem az-Zindānī behauptet, er hätte bereits für die 40-Tage-Position plädiert. Ebenso wie bei Ibn Kaṭīr und im *Lisān al-'arab* konnte ich diese Darstellungen az-Zindānīs im Originaltext nicht nachvollziehen. Am Beispiel von az-Zamlakānīs Ausführungen zur Grammatik des Ibn Mas'ūd-Hadiths zeigt sich ferner, dass az-Zindānī das eigentliche Thema unerwähnt lässt und den Inhalt stattdessen rekontextualisiert auf seine Argumentation überträgt.

Es ist festzuhalten, dass az-Zindānīs Aussage, „die Muslime“ hätten die vormodernen Lehren, die nach heutigem naturwissenschaftlichem Kennt-

nisstand falsch waren, „schon immer“ abgelehnt, ahistorisch und simplifiziert ist. Seine Argumentation stellt eine überhöhte Betonung der koranischen Überlegenheit dar, ohne die Genese der islamischen Medizin sowie der Auslegung der Offenbarungstexte in einen historischen Kontext einzuordnen.

Ein zusammenfassender Vergleich von az-Zindānīs und al-Bār's koranischer Embryologie

Auch wenn ich in dieser Studie die Arbeiten von al-Bār und az-Zindānī nicht direkt verglichen habe, so sind dennoch kapitelübergreifend einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich geworden, die ich an dieser Stelle zusammenfassend darstelle.

Zindānī und al-Bār stellen beide die klassische 120-Tage-Position in Frage, indem sie mit den Erkenntnissen der modernen Embryologie argumentieren. Weiterhin beziehen sie sich im Kern auf identische religiöse und naturwissenschaftliche Texte. Hierzu zählen vornehmlich Q. 23:12-14; Q. 22:5; der Ibn Mas'ūd- und der Ḥuḍaifa-Hadith sowie die moderne Embryologie, auf dessen Darstellungen von Moores *Developing Human* (erschienen 1973) beide zurückgreifen. Beide Modelle embryonaler Entwicklung sind weiterhin dadurch gekennzeichnet, dass die klassischen Kalkulationen von Zeiträumen und embryonalen Entwicklungsstadien modifiziert werden, so dass die Interpretationen von al-Bār und az-Zindānī mit den zeitgenössischen Erkenntnissen der Embryologie übereinstimmen. Obschon al-Bār und az-Zindānī moderne embryologische Erkenntnisse unterschiedlich in ihrer Argumentation einsetzen, streben beide nach Anerkennung und Einfluss ihrer Vorstellungen innerhalb der Embryologie. Bār strebt vor allem angepasste Curricula des Medizinstudiums an, wohingegen az-Zindānī für die Übernahme der von ihm geprägten, koranisch basierten Terminologie innerhalb der Embryologie plädiert. Beide Ansätze bewerte ich als eine Form der Islamisierung des Wissens.

Zindānī und al-Bār legen ihren Schwerpunkt auf unterschiedliche Aspekte der embryonalen Entwicklung und sollten daher nicht als konkurrierende Interpretationen gelesen werden. Während al-Bār den Beseelungszeitpunkt vom 120. Tag nach der Befruchtung der Eizelle als Beginn des menschlichen Lebens in den Mittelpunkt seiner Argumentation stellt, argumentiert az-Zindānī mithilfe medizinischen Wissens für die Göttlichkeit des Korans. Ein entscheidender Aspekt in az-Zindānīs Modell ist seine Präferenz für die Variante des Ibn-Mas'ūd Hadiths aus dem *Ṣaḥīḥ Muslim*

in Kombination mit embryologisch basierten Argumenten zum Ablauf der koranischen Stadien *nutfa*, *'alaqa* und *muḍġa* innerhalb von 40 Tagen. Bār stützt die entsprechende 40-Tage-Position aus medizinischer Sicht, behandelt im Gegensatz zu az-Zindānī diese Tatsache aber nur am Rande. Den Grund für die jeweiligen Schwerpunkte sehe ich in einem unterschiedlichen Adressat:innenkreis. In seinen Vorträgen innerhalb der Rechtsfindungsgremien richtet al-Bār seine Erläuterungen vornehmlich an ein akademisches Publikum aus Rechtsgelehrten und Naturwissenschaftler:innen. Auch seine Vorschläge eines medizinischen Curriculums erwecken den Eindruck, dass er sich an (zukünftiges) medizinisches Fachpersonal richtet. Zindānīs Darstellungen finden indes Verwendung in der *da'wa* sowie in Publikationen, die die Vereinbarkeit von religiösem und embryologischem Wissen thematisieren.

Die entsprechenden Ziele und Motivationen werden auch an der Auswahl von bildlichen Materialien deutlich, die Zindānī und al-Bār nutzen, um ihrer Argumentation Nachdruck zu verleihen. Ebenso wie im Textmaterial stützen sie sich auf ähnliche, teils identische Bilder. Bār nutzt vornehmlich Sonogramme und Fotografien, um das Geschriebene zu veranschaulichen. Insbesondere die bildliche Darstellung verschiedener Krankheitsbilder wirkt, als nutze er diese entweder zur Abschreckung oder zur Bestätigung seiner Forderung nach zulässigen Schwangerschaftsabbrüchen in diesen Fällen. Zindānī hingegen dienen die Kombination aus Fotografien sowie vereinfachten Illustrationen, die Vergleiche zwischen der *'alaqa* und einem Egel sowie der *muḍġa* und einer gekauten Substanz aufzuzeigen. Insbesondere in der *da'wa* sind diese Bilder sehr beliebt geworden.

Ein weiterer gemeinsamer, religiöser Bezugspunkt ist Ibn al-Qayyims Seelenpassage, in dem er willenlose Bewegungen des unbeseelten Embryos mit einer Pflanze vergleicht. Trotz der unterschiedlichen Hauptargumente von al-Bār und az-Zindānī beziehen sich beide auf Ibn al-Qayyims Schema oder erwecken aufgrund der verwendeten Terminologie zumindest den Eindruck, sich auf Ibn al-Qayyim zu beziehen. Bār und az-Zindānī modifizieren Ibn al-Qayyims Argumentation allerdings entsprechend ihrer jeweiligen Vorstellungen. Diese strategische Modifikation ermöglicht es sowohl al-Bār als auch az-Zindānī, ihre jeweiligen Vereinbarkeitsprobleme zwischen religiösem und medizinischem Wissen aufzulösen: al-Bār orientiert sich zwar, ebenso wie al-Qayyim, am Beseelungszeitpunkt vom 120. Tag, löst aber die Kalkulation von dreimal 40 Tagen für die Stadien *nutfa*, *'alaqa* und *muḍġa* auf, da der Zeitraum von einmalig 40 Tagen medizinisch plausibler ist. Weiterhin fügt er die Stadien *izām*, *lahm* und *ḥalq āḥar*,

die in Q. 23:14 zusätzlich genannt werden, in den Zeitraum von 120 Tagen ein. Für al-Bār ist der Vergleich mit den willenlosen Bewegungen einer Pflanze einleuchtend, da er eine Verbindung zwischen der Entwicklung des Großhirns am 120. Tag und den folglich willentlichen Bewegungen des Ungeborenen zieht. Mit der Seelenpassage von Ibn al-Qayyim legitimiert er seine embryologische Argumentation mit einer religiösen Autorität. Zindānī hingegen lässt die Kalkulation Ibn al-Qayyims außer Acht und ignoriert den Zeitraum von 120 Tagen. Stattdessen unterscheidet er innerhalb von 40 Tagen zwischen unwillentlichem und willentlichem Leben. Ebenso wie bei al-Bār wirkt Ibn al-Qayyim als legitimierender Faktor in az-Zindānīs Interpretation.

Der Kontrast zwischen den Aktivitäten von al-Bār und az-Zindānī sowie al-Bārs gleichzeitige Schnittstellenposition lassen sich weiterhin auf institutioneller Ebene erkennen. Beide sind in Suborganisationen der Weltliga tätig, wo sie zu Themen rund um die embryonale Entwicklung arbeiten: al-Bār als medizinischer Berater in der IFA, az-Zindānī als Gründer und Vorsitzender der CSMQS. Neben der in Kapitel 2.2 erwähnten Zusammenarbeit von al-Bār und az-Zindānī, die al-Bār im Vorwort von *Ḥalq al-insān* darlegt, offenbarte sich anhand der Auswertung der CSMQS-Zeitschrift die Einbindung al-Bārs als medizinischer Berater in die Organisation.

Das Herausstellen von al-Bārs medizinischem Schwerpunkt passt zu einer weiteren auffälligen Abgrenzung gegenüber az-Zindānī. So veröffentlichte al-Bār zwar sieben weitere Artikel in der CSMQS-Zeitschrift, außer in dem erwähnten befasst er sich in diesen jedoch nicht mit embryonaler Entwicklung oder Beseelung, obwohl Embryologie sein thematischer Schwerpunkt ist und seine einschlägige Monografie *Ḥalq al-insān* bereits 1983 erschien.⁸⁷⁶ Ein Bericht über die sechste Konferenz der CSMQS im April 2000 in Beirut bestätigt nicht nur al-Bārs Teilnahme, sondern legt nahe, dass er auch in seinen Vorträgen auf CSMQS-Veranstaltungen über medizinische Themen ohne embryologischen Bezug gesprochen hat.⁸⁷⁷

876 Weitere Artikel befassten sich beispielsweise mit dem islamischen Alkoholverbot, Stillen, Hirntod, Lepra oder Verwandtenehe und haben alle einen medizinischen Fokus. Der letzte Artikel von al-Bār erschien in Heft 25, das heißt, er publizierte innerhalb eines Zeitraums von ca. 10 Jahren. Die Artikel in der CSMQS-Zeitschrift tauchen in keiner verfügbaren Publikationsliste al-Bārs auf. Es entsteht daher der Eindruck, al-Bār wolle keine zu sichtbare Verbindung zur CSMQS schaffen. Zu al-Bārs Publikationen vgl. Kapitel 2.

877 Bār wird als einer mehrerer prominenter Wissenschaftler aufgezählt. In zwei Vorträgen sprach er über die Schädlichkeit von Alkohol als Medikation und die gefährli-

Bārs aktive Mitgliedschaft in der CSMQS ging mindestens bis zum Jahr 2009 und umfasste neben seiner Tätigkeit als wissenschaftlicher Berater, der Mitgliedschaft des Verwaltungskomitees im Rat für Medizin und Biologie (*Lağnat aṭ-ṭibb wa-‘ulūm al-ḥayāt*), ebenso eine Mitgliedschaft im Exekutivrat der Kommission (*al-Lağna at-tanfīdiyya li-l-hai’a*) inklusive Mitgliedschaften in der öffentlichen Organisation, im Verwaltungskomitee sowie im Wissenschafts- und Sachverständigenrat.⁸⁷⁸ Andere personelle Überschneidungen aktiver Mitgliedschaften in der IFA und CSMQS konnte ich nicht feststellen.

Über die Gründe für al-Bārs Mitwirkung an der Arbeit der CSMQS kann hier nur spekuliert werden. Trotz unterschiedlicher Ziele und Herangehensweisen möchte ich nochmal darauf hinweisen, dass al-Bār und az-Zindānī darin übereinstimmen, dass die Stadien *nufṭa*, *‘alaqa* und *muḍġa* innerhalb eines Zeitraumes von 40 Tagen ablaufen und beide diese Auffassung mit der Kongruenz von embryologischem und religiösem Wissen begründen. Das Vorgehen al-Bārs habe ich entsprechend meines oben gegebenen Verständnis‘ als *tafsīr ‘ilmī* beurteilt, da er sein medizinisches Wissen für die Interpretation und Erläuterungen der Koranpassagen heranzieht. Für az-Zindānī hingegen erklärt der Koran die Embryogenese vollumfänglich, die moderne Naturwissenschaft dient lediglich als bestätigendes Element in seinem *iğāz ‘ilmī*.

Anknüpfend an meine oben genannten Schlussfolgerungen bietet meine Arbeit einen Ausgangspunkt für weitere Forschungsarbeiten insbesondere zur Rezeption von az-Zindānīs Annahmen. Eine Untersuchung darüber, wie Fragen der embryonalen Entwicklung und der menschliche Lebensbeginn in verschiedenen Formaten wie beispielsweise in TV-Predigten behandelt werden, wäre aufschlussreich. Ebenso halte ich es aufgrund der Beobachtungen von beispielsweise Ayşe Almıla Akca und Nina Wiedl für wahrscheinlich, dass Prediger:innen und Ehrenamtliche in Koranzirkeln, Konversionskursen oder der Jugend- und Familienarbeit in Moscheen einen erheblichen Anteil an der Verbreitung von *iğāz ‘ilmī*-Interpretationen haben. Daher könnten meiner Ansicht nach insbesondere Studien über die

che Zunahme von Geschlechtskrankheiten als Ergebnis unmoralischen Verhaltens. Vgl. Unbekannt, „MWL Commission on Scientific Signs in Qur’an and Sunnah.“ *The Muslim World League Journal* 28, Nr. 2 (2000): 10–12.

878 Vgl. al-Hai’a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna, „Mağlis idārat al-hai’a ya’qidu iğtimā’ahu r-rābi.“ *Mağallat al-hai’a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna*, Nr. 34 (2009): 53–54, zuletzt geprüft am 25.01.2017, http://www.eajaz.org/eajaz_magz/34.pdf.

dort vermittelten Inhalte die Forschung zur Rezeption um eine sozial- und kulturalanthropologische Dimension ergänzen. Darüber hinaus könnten ergänzende Arbeiten zu anderen Perspektiven auf die entsprechenden Inhalte entlang von Kategorien wie Beruf, Geschlecht und Klasse der Interpretierenden das Bild des *iġāz 'ilmī* weiter vervollständigen.

Zu Beginn dieser Arbeit habe ich eine Szene aus Zadie Smith's Roman *White Teeth* geschildert: Der Protagonist Millat Iqbal überlegt, wie er eine Passantin an seinem Infostand von der Wahrhaftigkeit des Islams überzeugen könne. Millat entscheidet sich, auf seinen Mitstreiter Rakesh zu verweisen, da dieser in der Lage sei, mithilfe naturwissenschaftlicher Erkenntnisse innerhalb von nur fünf Minuten die Existenz Gottes zu beweisen. Durch die detaillierte Analyse von az-Zindānīs *iġāz 'ilmī* habe ich mit dieser Arbeit eine mögliche Antwort auf die Frage gegeben, auf welche Konzepte sich Millat und Rakesh beziehen könnten, wenn sie den Koran als naturwissenschaftliches Dokument präsentieren. Die Wahrscheinlichkeit, dass sie dabei auf az-Zindānīs Darstellungen einer wunderhaften koranischen Embryologie verweisen, schätze ich als sehr hoch ein. Vor diesem Hintergrund erscheinen die „wunderhaften Embryos“ keinesfalls mehr abstrus, sondern als ein fester Bestandteil des sunnitischen Diskurses über das ungeborene Leben vor dem Hintergrund von Q. 23:12-14 seit dem späten 20. Jahrhundert.

Literaturverzeichnis

- Abaza, Mona. „Southeast Asia and the Middle East: Al-Manar and Islamic Modernity.“ In *From the Mediterranean to the China Sea: Miscellaneous Notes*. Hrsg. von Claude Guillot, Denys Lombard und Roderich Ptak, 93–111. South China and Maritime Asia 7. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. London u.a.: RoutledgeCurzon, 2002.
- ‘Abd ar-Razzāq Naufal. *al-Qur‘ān wa-l-‘ilm al-ḥadīṭ*. Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1984. Zuletzt geprüft am 20.01.2022. <https://books-library.net/free-437404333-download>.
- ‘Abd Allāh aš-Šabīlī, Mūna. „Min al-iḡāz aṭ-ṭibbī fī l-qur‘ān al-karīm.“ *Mağallat rābiṭat al-‘ālam al-islāmī* 25, Nr. 264 (1987): 53.
- al-Abdin, A. Z. „The Free Yemeni Movement (1940-48) and its Ideas on Reform.“ *Middle Eastern Studies* 15, Nr. 1 (1979): 36–48.
- Abduh Ghanem, Isam M. „The Development of the Hādawī Doctrine, the Neo-Rationalists of the Zaydī School since 1948, and the Current Role of ‘Ilm al-Kalām (Or Scholasticism) in Yemeni Courts: Part I.“ *Arab Law Quarterly* 3, Nr. 4 (1988): 329–344.
- „The Development of the Hādawī Doctrine, the Neo-Rationalists of the Zaydī School since 1948, and the Current Role of ‘Ilm al-Kalām (Or Scholasticism) in Yemeni Courts: Part II.“ *Arab Law Quarterly* 4, Nr. 1 (1989): 3–19.
- Abouleish, Ezzat. „Contributions of Islam to Medicine.“ *The Muslim World League Journal* 7, Nr. 8 (1980): 30–37.
- „Contributions of Islam to Medicine II.“ *The Muslim World League Journal* 7, Nr. 9 (1980): 33–40.
- Abū an-Naṣīr Mubāšīr aṭ-Ṭurāzī al-Ḥusainī. „al-Iḡhāḍ ḥarām.“ *Mağallat rābiṭat al-‘ālam al-islāmī* 8, Nr. 3 (1970): 44–45.
- Abu Harb, Ibrahim. „Guide to Islam.“ Zuletzt geprüft am 09.02.2022. <https://guidetoislam.com/de/authors/74>.
- „Islam Guide.“ Zuletzt geprüft am 09.02.2022. <https://www.islam-guide.com>.
- *A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam*. 2. Aufl. Houston: Darussalam, 1997. Zuletzt geprüft am 09.02.2022. <https://www.islam-guide.com/contents-wide.htm>.
- *Ein kurzer illustrierter Wegweiser, um den Islam zu verstehen*. 2. Aufl. London: Darussalam, 2005. Zuletzt geprüft am 09.02.2022. <https://www.islam-guide.com/de/>.
- Abu Sulayman, Abdul Hamid. „Letter to the Editor: Islamization of Knowledge.“ *The Muslim World League Journal* 13, Nr. 1 (1985): 35.
- Afzal, Madiha. „Saudi Arabia’s Hold on Pakistan.“ Zuletzt geprüft am 18.03.2022. <https://www.brookings.edu/research/saudi-arabias-hold-on-pakistan/>.

- Ahmad, Yusuf al-Hajj. *The Unchallengeable Miracle of the Qur'an: The Facts that can't Be Denied by Science*. Riad u.a.: Darussalam, o.J. Übersetzt von Nasiruddin al-Khattab.
- Ahmed, Akbar S. „The Islamization of Knowledge.“ In Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 425–8.
- Aḥmad, Muṣṭafā, Gerald Goeringer und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī. „Description of Human Development: ‘Izam and Lahm Stages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 80–93.
- , „Some Aspects of the Historical Progress of Embryology through the Ages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 15–32.
- Aḥmad, Muṣṭafā, Marshall Johnson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī. „Description of Human Development: The Nutfah Stage.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 33–55.
- , „The Scientific Significance of the Qur'anic Terms.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 167–76.
- Aḥmad, Muṣṭafā, Keith Moore und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī. „Description of Human Development: ‘Alaqaḥ and Mudghah Stages.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 67–79.
- , „New Terms for Classifying Human Development.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 141–66.
- Aḥmad, Muṣṭafā, Trivedi Persaud und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī. „Description of Human Development: Nash’ah Stage - The Fetal Period.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 94–113.
- , „Human Development after the Forty-Second Day.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 127–40.
- Aḥmad, Muṣṭafā, Joe Simpson und ‘Abd al-Mağīd az-Zindānī. „Embryogenesis and Human Development in the First Forty Days.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 114–26.
- Ahmed, Sameera. „The Media Consumption of Young British Muslims.“ In *Muslims and the News Media*. Hrsg. von Elizabeth Poole und John E. Richardson, 167–75. London u. New York: Tauris, 2006.
- Ahmed, Shahab und Yossef Rapoport, Hrsg. *Ibn Taymiyya and his Times*. Studies in Islamic Philosophy 4. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- Ahmed, Suhaib, Mohammed Saleem, Bernadette Modell und Mary Petrou. „Screening Extended Families for Genetic Hemoglobin Disorders in Pakistan.“ *The New England Journal of Medicine* 347, Nr. 15 (2002): 1162–1168.
- Aishima, Hatsuki und Armando Salvatore. „Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, Nr. 1 (2009): 41–56.
- Akca, Ayşe Almıla. *Moscheeleben in Deutschland: Eine Ethnographie zu islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*. Globaler lokaler Islam. Bielefeld: Transcript, 2020.

- al-Akiti, Afifi und Aasim Padela, Hrsg. *Islam and Biomedicine*. Philosophy and Medicine 137. Cham: Springer, 2022.
- Ali, Muhammad Shamsher. „Science and the Qur’an.“ In Leaman, *The Qur’an*, 571–6.
- Alkuraya, Fowzan S. und Ramzi A. Kilani. „Attitude of Saudi Families Affected with Hemoglobinopathies Towards Prenatal Screening and Abortion and the Influence of Religious Ruling (Fatwa).“ *Prenatal Diagnosis* 21, Nr. 6 (2001): 448–451.
- American Islamic Outreach Foundation. „Quran & Science.“ Zuletzt geprüft am 11.01.2022. <https://americanislamicoutreach.org/dev/quran-science-american-islamic-outreach-foundation/>.
- Amghar, Samir. „The Muslim World League in Europe: An Islamic Organization to Serve the Saudi Strategic Interests?“ *Journal of Muslims in Europe* 1, Nr. 2 (2012): 127–141.
- Anderson, Jon und Dale Eickelman. „Redefining Muslim Publics.“ In *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Hrsg. von Jon Anderson und Dale Eickelman, 1–18. Indiana Series in Middle East Studies. Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Andree, Martin und Timo Thomsen. *Atlas der digitalen Welt*. Frankfurt a.M. u. New York: Campus, 2020.
- Angermüller, Johannes, Eva Herschinger, Macgilchrist Felicitas, Martin Nonhoff, Martin Reisigl, Juliette Wedl, Daniel Wrana und Alexander Ziem, Hrsg. *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*. DiskursNetz 1. Bielefeld: Transcript, 2014.
- Anton, Andreas und Michael Schetsche. „Vielfältige Wirklichkeiten: Wissenssoziologische Überlegungen zu Verschwörungstheorien.“ In Stumpf; Römer, *Verschwörungstheorien im Diskurs*, 88–115.
- Arabi, Oussama. „The Itinerary of a Fatwā: Ambulant Marriage (al-Zawāj al-Misyār), or Grass Roots Law-Making in Saudi Arabia of the 1990s.“ In *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*. Hrsg. von Oussama Arabi, 147–68. Arab and Islamic Laws Series 21. Den Haag: Kluwer Law International, 2001.
- Aristoteles. *Über die Zeugung der Geschöpfe*. Die Lehrschriften 8,3. Paderborn: Schöningh, 1959. Übersetzt von Paul Gohlke.
- Armutcu, Ferah. „Islamic Religious Resources May Be an Additional Source of Scientific Knowledge.“ *Journal of Quranic Studies and Modern Science* 1, Nr. 2 (2020): 9–23. Zuletzt geprüft am 14.07.2021. <http://www.quranicstudiesjournal.com/?SyfNmb=1&pt=Home>.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur’ān: Translated and Explained*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- *Die Botschaft des Koran: Übersetzung und Kommentar*. Düsseldorf: Patmos, 2009.
- al-Askari, Salah. „The Islamic Contribution to Medicine.“ *The Muslim World League Journal* 4, Nr. 4 (1977): 46–47.
- Asmuth, Christoph. *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder: Eine neue Theorie der Bildlichkeit*. Darmstadt: WBG, 2011.

- Al-Atawneh, Muhammad. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern State*. Studies in Islamic Law and Society 32. Leiden u. Boston: Brill, 2010.
- Athamina, Khalil. „Al-Qasās: Its Emergence, Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim History.“ *Studia Islamica* 76 (1992): 53–74.
- Atighetchi, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Dordrecht: Springer, 2007.
- al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh. „The Role of the Islamic Organization for Medical Sciences in Reviving Islamic Medicine.“ *Journal of the Islamic Medical Association* 32 (2000): 68–72.
- al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh et al., Hrsg. *al-Islām wa-l-muškilāt aṭ-ṭibbīya al-mu‘āšira: ṭāniyan: al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l maḥmūm al-islāmī: ṭabat kāmil li-‘ummāl nadwat ,al-ḥayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-maḥmūm al-islāmī‘*. Unter Mitarbeit von Aḥmad Raġāī al-Ġundī. Silsila maṭbū‘āt al-munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbīya 2. Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbīya, o.J. [1985?].
- al-‘Awaḍī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh und Aḥmad Raġāī al-Ġundī, Hrsg. *Ru‘ya islāmīya li-ba‘d al-muškilāt aṭ-ṭibbīya al-mu‘āšira: ṭabat kāmil li-‘ummāl nadwat ,al-‘ulūm fī l-islām‘*. Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbīya, 2002.
- az-Zamlakānī, Kamāl ad-Dīn ‘Abd al-Wāḥid b. ‘Abd al-Karīm. *al-Burhān: al-kāšif ‘an iġāz al-qur‘ān*. Bagdad: al-‘Ānī, 1974.
- Baffioni, Carmela. „Further Notes on Averroes’ Embryology and the Question of the ‚Female Sperm.“ In *Averroes and the Aristotelian Heritage*. Hrsg. von Carmela Baffioni, 159–72. Neapel: Guida, 2004.
- Bahzād, ‘Abd ar-Razzāq. „Zawāġ al-ašdiqā’: ḥaqīqatuhu wa-fikratuhu.“ Zuletzt geprüft am 22.02.2021. <https://diae.net/46811/>.
- Baljon, J.M.S. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: Brill, 1961.
- Bano, Masooda und Hilary Kalmbach, Hrsg. *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Women and Gender: The Middle East and the Islamic World II. Leiden u. Boston: Brill, 2012.
- al-Bār, Muḥammad ‘Alī. „al-Ġanīn al-mušawwah asbābuhu wa-tašḥīšuhu wa-aḥkāmuhu.“ *Maġallat al-maġma‘ al-fiḥī al-islāmī* 2, Nr. 4: 287–468.
- *Daurat al-arḥām*. 2. Aufl. Dschidda: Dār as-sa‘ūdīya, 1982.
- *Ḥalq al-insān baina ṭ-ṭibb wa-l-qur‘ān*. 4. Aufl. Dschidda: al-Dār as-sa‘ūdīya, 1983.
- *al-Waġīz fī ‘ilm al-aġinna al-qur‘ānī*. Dschidda: Dār as-sa‘ūdīya, 1985.
- *Muškilat al-iġhād: dirāsa ṭibbīya fiḥīya*. Dschidda: Dār as-sa‘ūdīya, 1985.
- „An Outline of a Syllabus in Islamic Medical Jurisprudence.“ *Bulletin of Islamic Medicine* 5 (1988): 35–38.
- „An Islamic View on Contraception and Abortion.“ *Journal of the Indian Medical Association* 21 (1989): 79–82.
- *Contemporary Topics in Islamic Medicine*. Dschidda: Saudi Publishing House, 1995.

- , „Counselling About Genetic Disease: An Islamic Perspective.“ *Eastern Mediterranean Health Journal* 5, Nr. 6 (1999): 1129–1133.
- , „Induced Abortion: Is it Still Criminal or Just Elective?“ *Journal of Family and Community Medicine* 8, Nr. 3 (2001): 25–35.
- , „Ethical Considerations in the Prevention and Management of Genetic Disorders with Special Emphasis on Religious Considerations.“ *Saudi Medical Journal* 23, Nr. 6 (2002): 627–632.
- *Human Development as Revealed in the Holy Quran and Hadith: The Creation of Man Between Medicine and the Quran*. 5. Aufl. Dammam u.a.: Saudi Publishing & Distributing House, 2002.
- , „Correspondence: Human Cloning, Stem Cell Research: An Islamic Perspective.“ *Saudi Medical Journal* 31, Nr. 7 (2010): 838–841.
- , „Abortion: Shafi'i Perspective.“ In *Abortion: Global Positions and Practices, Religious and Legal Perspectives*. Hrsg. von Alireza Bagheri, 147–53. Cham: Springer International, 2021.
- al-Bār, Muḥammad 'Alī und Hassan Chamsi-Pasha. „Western and Islamic Bioethics: How Close is the Gap?“ *Avicenna Journal of Medicine* 3, Nr. 1 (2013): 8–14.
- , „Assisted Reproductive Technology: Islamic Sunni Perspective.“ *Human Fertility* 18, Nr. 2 (2015): 107–112.
- *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective*. Dordrecht u.a.: Springer, 2015.
- , „Ethical Dilemmas at the End of Life: Islamic Perspective.“ *Journal of Religion and Health* 56, Nr. 2 (2017): 400–410.
- al-Bār, Muḥammad 'Alī, Hassan Chamsi-Pasha und Majed Chamsi-Pasha. „Teaching Islamic Medical Ethics.“ Zuletzt geprüft am 18.08.2022. <https://www.mededpublish.org/articles/5-145>.
- al-Bār, Muḥammad 'Alī, Abd Razak Salmi, Teguh Sasongko, Azhar Mohd Hussin Zabidi und Bin Alwi Zilfalil. „Permissibility of Prenatal Diagnosis and Abortion for Fetuses with Severe Genetic Disorder: Type 1 Spinal Muscular Atrophy.“ *Annals of Saudi Medicine* 30, Nr. 6 (2010): 427–431.
- al-Bār, Muḥammad 'Alī und Zuhair Aḥmad as-Subā'ī. *aṭ-Ṭabīb: adabuhu wa-fiqhuhu*. Beirut, Damaskus: Dār aš-šāmiya; Dār al-qalam, 1993.
- Beauchamp, Tom und James Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. 3. Aufl. New York u.a.: Oxford University Press, 1989.
- Becker, Alexander. „Kann man Wissen konstruieren?“ In *Wissen und soziale Konstruktion*. Hrsg. von Claus Zittel, 13–25. Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 3. Berlin: Akademie-Verlag, 2002.
- Becker, Carmen. ‚Gaining Knowledge‘: Salafi Activism in German and Dutch Online Forums.“ *Masaryk University Journal of Law and Technology* 3, Nr. 1 (2009): 79–98.
- , „Zurück zum Quellcode: Salafistische Wissenspraktiken im Internet.“ *Inamo*, Nr. 57 (2009): 37–42.

- — — „Following the Salafī Manhaj in Computer-Mediated Environments: Linking Everyday Life to the Qurʾān and the Sunna.“ In Boekhoff-van der Voort; Versteegh; Wagemakers, *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, 421–41.
- Belguedj, Mohammed S. „La collection hippocratique et l'embryologie coranique.“ In *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine: Colloque de Strasbourg (23 - 27 octobre 1972)*. Hrsg. von Université des sciences humaines de Strasbourg, 321–33. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 2. Leiden: Brill, 1975.
- Ben Abdeljelil, Jameleddine und Serdar Kurnaz. *Maqāṣid aš-Šarīʿa: Die Maximen des islamischen Rechts*. Islam im Diskurs, Studienreihe 1. Berlin: EB, 2014.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner*. *Conditio humana*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1969. Übersetzt von Monika Plessner.
- Bermejo, Fernando. *The Internet Audience: Constitution and Measurement*. Digital Formations 35. New York u.a.: Peter Lang, 2007.
- Berridge, Willow. *Hasan al-Turabi: Islamist Politics and Democracy in Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Bertolacci, Amos. „The Doctrine of Material and Formal Causality in the «Ilāhiyyāt» of Avicenna's «Kitāb al-Šifāʾ».“ *Quaestio* 2 (2002): 125–154.
- Bigliardi, Stefano. „The Strange Case of Dr. Bucaille: Notes for a Re-examination.“ *The Muslim World* 102, Nr. 2 (2012): 248–263.
- — — „Above Analysis and Amazement: Some Contemporary Muslim Characterizations of 'Miracle' and their Interpretations.“ *Sophia* 53, Nr. 1 (2014): 113–129.
- — — *Islam and the Quest for Modern Science: Conversations with Adnan Oktar, Mehdi Golshani, Mohammed Basil Altaie, Zaghoul El-Naggar, Bruno Guiderdoni and Nidhal Guessoum*. Swedish Research Institute in Istanbul - Transactions 21. Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 2014.
- — — „On Harmonizing Islam and Science: A Response to Edis and a Self-Criticism.“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, Nr. 6 (2014): 56–68.
- — — „The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Challenges of a New Generation.“ *Social Epistemology* 28, Nr. 2 (2014): 167–186.
- — — „What We Talk About When We Talk About Ijāz.“ *Social Epistemology Review and Reply Collective* 4, Nr. 1 (2014): 38–45.
- — — „The 'Scientific Miracle of the Qurʾān', Pseudoscience, and Conspiracism.“ *Zygon* 52, Nr. 1 (2017): 146–171.
- — — *La mezzaluna e la luna dimezzata: Islam, pseudoscienza e paranormale*. Padova: Cicap, 2018.
- — — „Adventures of an Amazing Concept: Some Wanderings of 'Miracles' in the Discourse on Islam and Science.“ *Marburg Journal of Religion* 22, Nr. 2 (2020): 1–22.

- Bobzin, Hartmut [Übersetzer]. *Der Koran: Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. Neue orientalische Bibliothek. München: Beck, 2010.
- Bodansky, Yossef. *Bin Laden: The Man who Declared War on America*. Rocklin: Forum, 1999.
- Boekhoff-van der Voort, Nicolet, Kees Versteegh und Joas Wagemakers, Hrsg. *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*. Islamic History and Civilization 89. Leiden u. Boston: Brill, 2011.
- Bonnefoy, Laurent. „Salafism in Yemen: A ‘Saudisation’?“ In *Kingdom without Borders: Saudi Political, Religious and Media Frontiers*. Hrsg. von Madawi al-Rasheed, 245–62. London: Hurst & Company, 2008.
- . „How Transnational is Salafism in Yemen?“ In Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, 321–41.
- . „Muqbil Ibn Hadi Al-Wadi‘i: Founder of Salafism in Yemen.“ In Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, 431–2.
- . „Varieties of Islamism in Yemen: The Logic of Integration under Pressure.“ *Middle East Review of International Affairs* 13, Nr. 1 (2009): 26–36.
- . *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. London: Hurst & Company, 2011.
- . „Yemen’s New Player.“ *Le Monde Diplomatique*, November 2014. English Edition. Zuletzt geprüft am 08.01.2022. <https://mondediplo.com/2014/11/10/yemen>.
- Bonnefoy, Laurent und Fayçal Ibn Cheikh. „Le rassemblement yéménite pour la réforme (al-Islâh) face à la crise du 11 septembre 2001 et la guerre en Afghanistan: Une diversité idéologiquement assumée.“ *Chroniques Yéménites* 9 (2001). Zuletzt geprüft am 11.05.2021. <https://journals.openedition.org/cy/73>.
- Bosanquet, Antonia. „One Manuscript, Many Books: The Manuscript and Editing History of Aḥkām ahl al-dhimma.“ *Die Welt des Islams* 61 (2021): 153–180.
- Böttcher, Annabelle. „Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya as Changing Salafi Icons.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*, 461–92.
- Boullata, Issa J. „The Rhetorical Interpretation of the Qur’ān: Ijāz and Related Topics.“ In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*. Hrsg. von Andrew Rippin, 139–57. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Bowen, Donna L. „Contemporary Muslim Ethics of Abortion.“ In Brockopp, *Islamic Ethics of Life*, 51–80.
- Bredenkamp, Horst und Franziska Brons. „Fotografie als Medium der Wissenschaft: Kunstgeschichte, Biologie und das Elend der Illustration.“ In *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder*. Hrsg. von Christa Maar und Hubert Burda, 365–81. Köln: DuMont, 2004.
- Brehony, Noel. *Yemen Divided: The Story of a Failed State in South Arabia*. London u. New York: Tauris, 2013.
- Brinkmann, Stefania. „Marginal Commentaries in Ḥadīṭ Manuscripts.“ In *Practices of Commentary*. Hrsg. von Christina Lechtermann, Stock und Markus, 6–44. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2020.

- Brinton, Jacqueline G. *Preaching Islamic Renewal: Religious Authority and Media in Contemporary Egypt*. Oakland: University of California Press, 2016.
- Brockopp, Jonathan, Hrsg. *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*. Studies in Comparative Religion. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- Brockopp, Jonathan und Thomas Eich. „Introduction: Medical Ethics and Muslim Perspectives.“ In Brockopp; Eich, *Muslim Medical Ethics*, 1–13.
- , Hrsg. *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*. Studies in Comparative Religion. Columbia: University of South Carolina Press, 2008.
- Brooks, Harvey. „Scientific Concepts and Cultural Change.“ *Daedalus* 94, Nr. 1 (1965): 66–83.
- Browers, Michaelle. „Origins and Architects of Yemen’s Joint Meeting Parties.“ *International Journal of Middle East Studies* 39, Nr. 4 (2007): 565–586.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Islam History and Civilization 69. Leiden: Brill, 2007.
- *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2011.
- vom Bruck, Gabriele. *Islam, Memory, and Morality in Yemen: Ruling Families in Transition*. Contemporary Anthropology of Religion. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- „How the Past Casts its Shadows: Struggles for Ascendancy in Northern Yemen in the Post-Salih Era.“ In *Precarious Belongings: Being Shi’i in Non-Shi’i Worlds*. Hrsg. von Gabriele vom Bruck und Charles Tripp, 257–346. London: The Centre for Academic Shi’a Studies (CASS), 2017.
- Bruckmayr, Philipp und Jan-Peter Hartung. „Challenges from ‘the Periphery’? Salafī Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia.“ *Die Welt des Islams* 60, 2-3 (2020).
- „Introduction: Challenges from ‘the Periphery’? Salafī Islam Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia.“ *Die Welt des Islams* 60, 2-3 (2020): 137–169.
- Bryld, Mette und Nina Lykke. „From Rambo Sperm to Egg Queens: Two Versions of Lennart Nilsson’s Film on Human Reproduction.“ In *Bits of Life: Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*. Hrsg. von Nina Lykke und Anneke Smelik, 79–93. In vivo. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- Bucaille, Maurice. *La Bible, le Coran et la science: Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*. Paris: Seghers, 1976.
- „The Qur’an and Modern Science.“ *The Muslim World League Journal* 6, Nr. 10 (1979): 19–26.
- „Propagation of Erroneous Ideas about Islam.“ *The Muslim World League Journal* 8, Nr. 5 (1981): 34–37.
- *Les momies des pharaons et la médecine: Ramsès II à Paris et le pharaon et Moïse*. Paris: Séguier, 1987.
- *The Bible, the Qur’an and Science: The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge*. Qum: Ansariyan Publications, 1999. Übersetzt aus dem Frz. von Alastair Pannell u. dem Autor.

- Buckser, Andrew und Steven Glazier. „Preface.“ In *The Anthropology of Religious Conversion*. Hrsg. von Andrew Buckser und Steven Glazier, xi–xviii. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003.
- Bummel, Julia. „Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die ‚Medizin des Propheten.‘“ Dissertation, Fachbereich Orientalistik Universität Hamburg, 1999.
- , „Human Biological Reproduction in the Medicine of the Prophet.“ In *Islamic Medical and Scientific Tradition: Critical Concepts in Islamic Studies*. Hrsg. von Peter E. Pormann, 332–41 2. Abingdon u. New York: Routledge, 2011.
- Bunt, Gary. *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Islamic Civilisation and Muslim Networks. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
- *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Islamic Civilisation and Muslim Networks. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- Burgat, François und Marie Camberlin. „Révolution: Mode d’emploi: Muhammad Mahmūd al-Zubayrī et les erreurs des Libres.“ *Chroniques Yéménites* 9 (2001). Zuletzt geprüft am 10.05.2021. <https://journals.openedition.org/cy/68>.
- Burgat, François und Muhammad Sbitli. „Les Salafis au Yémen ou... La modernisation malgré tout.“ *Chroniques Yéménites* 10 (2002): 123–152. Zuletzt geprüft am 03.06.2021. <https://journals.openedition.org/cy/137>.
- Bürgel, Johann C. „Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters.“ *Saeculum* 23 (1972): 30–46.
- , „Secular and Religious Features of Medieval Arabic Medicine.“ In *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Hrsg. von Charles Leslie, 44–62. Berkeley u.a.: University of California Press, 1976.
- Burns, William. *Knowledge and Power: Science in World History*. 2. Aufl. New York: Routledge, 2019.
- Burr, J. M. und Robert O. Collins. *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 90. Leiden u. Boston: Brill, 2003.
- *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2006.
- Butter, Michael. „Nichts ist, wie es scheint“: *Über Verschwörungstheorien*. Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- Campanini, Massimo. *The Qur’an: Modern Muslim Interpretations*. London u. New York: Routledge, 2011. Übersetzt von Caroline Higgitt.
- Carapico, Sheila J. „Elections and Mass Politics in Yemen.“ *Middle East Report*, Nr. 185 (1993): 2–6.
- *Civil Society in Yemen: The Political Economy of Activism in Modern Arabia*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1998.
- Carpentier, Nico, Kim C. Schröder und Lawrie Hallett, Hrsg. *Audience Transformation: Shifting Audience Positions in Late Modernity*. Routledge Studies in European Communication Research and Education 1. New York: Routledge, 2014.

- Carrier, Martin, Wolfgang Krohn und Peter Weingart. „Experten und Expertise.“ In *Nachrichten aus der Wissenschaftsgesellschaft: Analysen zur Veränderung der Wissenschaft*. Hrsg. von Martin Carrier, Wolfgang Krohn und Peter Weingart, 293–304. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007.
- Cerami, Cristina. *Génération et substance: Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*. Scientia Graeco-Arabica 18. Boston u. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Chehadeh, Alexius. *al-Turabi zwischen Nachahmung (taqlīd) und Erneuerung (taḡdīd): Sein Verständnis von Islam, islamischem Staat, Menschenrechten und Dschihad*. Studien zur Friedensethik 59. Baden-Baden: Nomos, 2018.
- Chih, Rachida und Catherine Mayeur-Jaouen. „Le cheikh Sha'rāwī, le pouvoir et la télévision: L'homme qui a donné un visage au Coran.“ In *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain: Actes du colloque des 11 et 12 décembre 2000, à l'Institut Universitaire de France*. Hrsg. von Catherine Mayeur-Jaouen, 189–209. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.
- Churchill, Frederick B. „The Rise of Classical Descriptive Embryology.“ In *A Conceptual History of Modern Embryology*. Hrsg. von Scott F. Gilbert, 1–29. Baltimore u. London: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- Clarke, Morgan, Thomas Eich und Jenny Schreiber. „The Social Politics of Islamic Bioethics.“ *Die Welt des Islams* 55 (2015): 265–277.
- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London u. New York: Tauris, 2006.
- . „From Wahhabi to Salafi.“ In Haykel; Hegghammer; Lacroix, *Saudi Arabia in Transition*, 151–66.
- Condit, Celeste M. *Decoding Abortion Rhetoric*. Urbana u. Chicago: University of Illinois Press, 1990.
- Conermann, Stephan. *Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*. Islamkundliche Untersuchungen 201. Berlin: Klaus Schwarz, 1996.
- Çoruh, Hakan. *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi*. Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- al-Daghistani, Sami. *The Making of Islamic Economic Thought: Islamization, Law, and Moral Discourses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- aḏ-Dahabī, Muḥammad. *at-Taḥsīn wa-l-mufasssīrūn*. 3 Bde. 2. al-Maktaba wahba, 2000.
- Dallal, Ahmad. „Science and the Qur'ān.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'ān*, 4:540–58.
- . *Islam, Science, and the Challenge of History*. The Terry Lectures. New Haven u. London: Yale University Press, 2010.
- Damir-Geilsdorf, Sabine. *Herrschaft und Gesellschaft: Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption*. Würzburg: Ergon, 2003.
- Daneshgar, Majid. *Ṭaṇṭāwī Jawharī and the Qur'ān: Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century*. Routledge Studies in the Qur'an. Milton: Taylor and Francis, 2017.

- , „Bucaille, Maurice.“ In *Encyclopaedia of the Qurʾān Online*. Hrsg. von Jane McAuliffe. 2019. Zuletzt geprüft am 31.05.2022. http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_051597.
- Daston, Lorraine. „The History of Science and the History of Knowledge.“ *KNOW* 1, Nr. 1 (2017): 131–154.
- Daudaḥ, Muḥammad Ibrāhīm. „An ad-duktūr.“ Zuletzt geprüft am 24.01.2022. https://www.drdoudah.com/عن_الدكتور.html#gsc.tab=0.
- , „Ḥaqāʾiq ʾilmīya fī l-qurʾān aḥḥamat al-mukābirīn.“ *Maḡallat al-haiʾa al-ʾālamīya li-l-iḡāz al-ʾilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*, Nr. 21. Zuletzt geprüft am 16.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/79-Number-twenty-one/671-Scientific-facts-in-the-Quran-Avhmt-Almkibran>.
- , „Mawāʾid ʾalāmāt al-ḥaml fī l-qurʾān al-karīm.“ *Maḡallat al-haiʾa al-ʾālamīya li-l-iḡāz al-ʾilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*, Nr. 4. Zuletzt geprüft am 10.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/62-Fourth-Issue/877-Dates-signs-of-pregnancy-in-the-Quran>.
- , „Muḥallaqa wa-ḡair muḥallaqa: kanz min al-maʾrifā yakšifu l-ʾināya bi-l-insān qabla maulidihi.“ *Maḡallat al-haiʾa al-ʾālamīya li-l-iḡāz al-ʾilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna*, Nr. 47 (2014): 60–64. Zuletzt geprüft am 23.02.2017. http://www.eajaz.org/eajaz_magz/issue-47.pdf.
- Davis-Floyd, Robbie. „Der technokratische Körper: Geburt in den USA als kulturelle Ausdrucksform.“ In *Auf den Spuren des Körpers in einer technogenen Welt*. Hrsg. von Barbara Duden und Dorothee Noeres, 319–61. Technik und Kultur 4. Opladen: Leske u. Budrich, 2002.
- DeLong-Bas, Natana. „Bin Bāz.“ In Fleet et al., *Encyclopaedia of Islam THREE*.
- Demant, Peter R. *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World*. London u. Westport: Praeger, 2006.
- Demirel, Serdar. „Abortion from an Islamic Ethical Point of View.“ *International Journal of Business and Social Science* 2, Nr. 1 (2011): 230–237.
- ad-Dirīmī, Mahā. „al-Ḥaml min aš-šahr al-awwal ilā t-tāsi.“ *Maḡallat rābiḥat al-ʾālam al-islāmī* 25, Nr. 265 (1987): 35–36.
- Dockter, Cornelia, Martin Dürnberger und Aaron Langenfeld, Hrsg. *Theologische Grundbegriffe: Ein Handbuch*. Stuttgart: Schöningh, 2021.
- van Doorn-Harder, Nelly. „Teaching and Preaching.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, 205–31.
- Douglas, J. L. *The Free Yemeni Movement 1935-1962*. Beirut: The American University of Beirut, 1987.
- Drees, Willem B. „Islam and Bioethics in the Context of ‘Religion and Science’.“ *Zygon* 48, Nr. 3 (2013): 732–744.
- Dresch, Paul. „The Tribal Factor in the Yemeni Crisis.“ In *The Yemeni War of 1994: Causes and Consequences*. Hrsg. von Jamal S. al-Suwaidi, 33–55. London: Saqi Books, 1995.
- *A History of Modern Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Dresch, Paul und Bernard Haykel. „Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen.“ *International Journal of Middle East Studies* 27, Nr. 4 (1995): 405–431.
- Drews, Axel, Ute Gerhard und Jürgen Link. „Moderne Kollektivsymbolik.“ *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Forschungsreferate* 1, Nr. 1 (1985): 256–375.
- Duden, Barbara. *Der Frauenleib als öffentlicher Ort: Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*. Neuauflage [1991]. Frankfurt a.M.: Mabuse, 2007.
- Duderija, Adis, Hrsg. *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- Dupret, Baudouin. *Practices of Truth: An Ethnomethodological Inquiry into Arab Contexts*. Pragmatic & Beyond New Series 214. Amsterdam u. Philadelphia: John Benjamins, 2011.
- Dürnberger, Martin, Aaron Langenfeld, Magnus Lerch und Melanie Wurst, Hrsg. *Stile der Theologie: Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*. Ratio fidei 60. Regensburg: Friedrich Pustet, 2017.
- Ebrahim, Abul Fadl Mohsin. *Abortion, Birth Control and Surrogate Parenting: An Islamic Perspective*. Indianapolis: American Trust Publications, 1989.
- , „Biology as the Creation and Stages of Life.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, 1:229–32.
- Echchaibi, Nabil. „From Audio Tapes to Video Blogs: The Delocalisation of Authority in Islam.“ *Nations and Nationalism* 17, Nr. 1 (2011): 25–44.
- Edipoğlu, Kerim. „Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islam? Indigenisierungsansätze in Malaysia, Iran und der arabischen Welt.“ Dissertation Eberhard Karls Universität Tübingen, 2005. Zuletzt geprüft am 14.10.2021. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46259>.
- Edis, Taner. *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam*. New York: Prometheus Books, 2007.
- Eich, Thomas. *Islam und Bioethik: Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*. Heceas: Aktuelle Debatte 1. Wiesbaden: Reichert, 2005.
- , „Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter um pre-marital screening und die Abtreibung behinderter Embryonen.“ In *Kulturübergreifende Bioethik: Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*. Hrsg. von Thomas Eich und Thomas S. Hoffmann, 152–78. *Angewandte Ethik* 4. Freiburg u. München: Alber, 2006.
- , „Pan-Islam and ‘Yellow Peril’: Geo-Strategic Concepts in Salafi Writings before World War I.“ In *The Islamic Middle East and Japan: Perceptions, Aspirations, and the Birth of Intra-Asian Modernity*. Hrsg. von Renée Worringer, 123–37. Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies 14. Princeton: Markus Wiener, 2007.
- , „Bioethics.“ In Fleet et al., *Encyclopaedia of Islam THREE*, Online Edition.

- , „Decision-Making Processes among Contemporary ‘Ulama’: Islamic Embryology and the Discussion of Frozen Embryos.“ In Brockopp; Eich, *Muslim Medical Ethics*, 61–77.
- , „Induced Miscarriage in Early Mālikī and Ḥanafī Fiqh.“ *Islamic Law and Society* 16 (2009): 302–336.
- , „Islamische Bioethik: Determinanten und Elemente der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung.“ In *Religion in Bioethischen Diskursen: Interdisziplinäre, Internationale und Interreligiöse Perspektiven*. Hrsg. von Friedemann Voigt, 245–66. Berlin u. New York: De Gruyter, 2010.
- , „Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts.“ In *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. Hrsg. von Marcia Inhorn und Soraya Tremayne, 27–52. Berghahn Books, 2012.
- , „Patterns in the History of the Commentation on the so-called ḥadīth Ibn Ma‘ūd.“ *Journal of Arabic and Islamic Studies* 18 (2018): 137–167.
- , „The Term nasama in Ḥadīth with a Focus on Material about Predestination and the Unborn.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Nr. 108 (2018): 21–47.
- , „Zur Abtreibung in frühen islamischen Texten.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 170, Nr. 2 (2020): 345–360.
- , „The Topos of the Unborn in Early Islamic Predestination Debates: A Study of the ḥadīth of Hudayfa Ibn Asīd in Saḥīḥ Muslim.“ *Rocznik Orientalistyczny*, Nr. 1 (2021): 5–57.
- Eich, Thomas und Doru Doroftei. *Adam und Embryo: Ein Beitrag zur Erforschung der Adams-geschichte im Koran*. Recht, Ethik und Gesellschaft im Vorderen Orient | Law, Ethics and Society in the Middle East 3. Baden-Baden: Ergon, 2023.
- Eich, Thomas und Johannes Grundmann. „Muslimische Rechtsmeinungen zu Hirntod, Organtransplantation und Leben.“ *Zeitschrift für medizinische Ethik* 49, Nr. 3 (2003): 302–309.
- Eickelman, Dale. „Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies.“ *American Ethnologist* 19, Nr. 4 (1992): 643–655.
- , „Clash of Cultures? Intellectuals, their Publics, and Islam.“ In *Intellectuals in the Modern Islamic World*. Hrsg. von Stéphane A. Dudoignon, Komatsu Hisao und Kosugi Yasushi, 289–304. New Horizons in Islamic Studies. London u. New York: Routledge, 2006.
- Elias, Amin und Youssef Aschi. „Science et islam aux 19e et 20e siècles: De la primauté des sciences religieuses au «miracle scientifique» dans le Coran.“ *Vingtième Siècle*, Nr. 130 (2016): 31–43. Zuletzt geprüft am 11.02.2022. <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2016-2-page-31.htm>.
- El-Rouayheb, Khaled. „From Ibn Hajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Hanbalī Sunni Scholars.“ In Ahmed; Rapoport, *Ibn Taymiyya and his Times*, 296–318.
- Elshakry, Marwa. „Knowledge in Motion: The Cultural Politics of Modern Science Translations in Arabic.“ *Isis* 99 (2008): 701–730.

- Emerick, Yahiya. *A Complete Idiot's Guide to Understanding Islam*. A Complete Idiot's Guide. Indianapolis: Alpha, 2002.
- Ende, Werner und Udo Steinbach, Hrsg. *Der Islam in der Gegenwart*. 5. aktualisierte und erweiterte Ausgabe. München: Beck, 2005.
- Endress, Gerhard, Hrsg. *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*. Islamic Philosophy Theology and Science 61. Leiden u. Boston: Brill, 2006.
- Engelkamp, Johannes. *Das menschliche Gedächtnis: Das Erinnern von Sprache, Bildern und Handlungen*. Göttingen: Verlag für Psychologie, 1990.
- Esmailzadeh, Mahdi, Abolfazl Farhadi und Hamid Shahghasemi. „Developmental Biology in Holy Quran.“ *Journal of Physiology and Pathophysiology* 3, Nr. 1 (2012): 1–7.
- Esposito, John L., Hrsg. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World: Oxford Islamic Studies Online*. New York: Oxford University Press, 1995. Zuletzt geprüft am 08.02.2018. <http://www.oxfordislamicstudies.com/browse?type=article>.
- van Ess, Josef. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 7. Berlin: De Gruyter, 1975.
- Fancy, Nahyan. „Generation in Medieval Islamic Medicine.“ In *Reproduction: Antiquity to the Present Day*. Hrsg. von Nick Hopwood, Rebecca Flemming und Lauren Kassell, 129–40. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2018.
- Fandy, Mamoun. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. London: Macmillan, 1999.
- Fannin, Maria. „Making an ‘Embryological Vision of the World’: Law, Maternity and the Kyoto Collection.“ In *Reproductive Geographies: Bodies, Places and Politics*. Hrsg. von Marcia R. England, Maria Fannin und Helen Hazen, 17–30. Routledge International Studies of Women and Place. London u. New York: Routledge, 2019.
- Farquhar, Michael. *Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*. Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- al-Faruqi, Ismail. „Islamizing the Social Sciences.“ *The Muslim World League Journal* 4, Nr. 10 (1977): 27–32.
- Fischer, Nils. „National Bioethics Committees in Selected States of North Africa and the Middle East.“ *Journal of International Biotechnology Law* 5, Nr. 2 (2008): 45–58.
- Fleet, Kate, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson, Hrsg. *Encyclopaedia of Islam THREE: Online Edition*. Leiden u.a.: Brill, 2008-2022.
- Fogg, Brian J. et al. „What Makes Web Sites Credible? A Report on a Large Quantitative Study.“ In *CHI '01: Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. Hrsg. von Association for Computing Machinery, 61–8. New York 2001.
- Forum Freigeisterhaus. „Prof Alfred Kröner wollte keinesfalls den Koran bestätigen.“ Zuletzt geprüft am 17.11.2021. <https://freigeisterhaus.de/viewtopic.php?t=18542>.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses*. 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003. Übersetzt von Walter Seitter.

- — — *Archäologie des Wissens*. 16. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013. Übersetzt von Ulrich Köppen.
- Frei, Daniel. „Pfingstler werden und bleiben: Konsolidierung der Konversion im chilenischen Pentekostalismus.“ In *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*. Hrsg. von Christine Lienemann-Perrin und Wolfgang Lienemann, 506–22. Studien zur außereuropäischen Christentumsge-
schichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 20. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Frenschkowski, Marco. „Pfingstbewegung/Pfingstkirchen.“ In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 6. Hrsg. von Hans D. Betz. 4., völlig neu bearb. Aufl., ungekürzte Studienausg. 8 Bde., 1232–5. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Fuchs, Simon W. „Failing Transnationally: Local Intersections of Science, Medicine, and Sectarianism in Modernist Shi’i Writings.“ *Modern Asian Studies* 48, Nr. 2 (2014): 433–467.
- Gad Makhlof, Ahmed. „Zur Mitwirkung von Frauen an den Fiqh-Institutionen.“ *Zeitschrift für Recht und Islam* 9 (2017): 135–154.
- — — *Das Konzept des kollektiven iğtihād und seine Umsetzungsformen: Analyse der Organisation und Arbeitsweise islamischer Rechtsakademien*. Leipziger Beiträge zur Orientforschung 38. Berlin: Peter Lang, 2018.
- Gallab, Abdullahi. *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan*. Aldershot u.a.: Ashgate, 2008.
- Gallab, Abdullahi A. *Ḥasan al-Turabi: The Last of the Islamists: The Man and his Times 1932-2016*. Lanham u.a.: Lexington, 2018.
- Gardner, Vika, Salman Hameed und Carolina Mayes. „Preaching Science and Islam: Dr. Zakir Naik and Discourses of Science and Islam in Internet Videos.“ *Die Welt des Islams* 58, Nr. 3 (2018): 357–391.
- Gasser, Raymond. *Atlas of Human Embryology*. Maryland: Harper and Row, 1975.
- Georgetown University Qatar. „Islamic Bioethics Project.“ Zuletzt geprüft am 27.09.2022. <https://ibp.qatar.georgetown.edu/encyclopedia-of-islamic-bioethics-eib/>.
- Gesetzesdekret Nr. 73-2 vom 26. Dezember 1973 zur Änderung des Artikels 214 des Strafgesetzbuches [Décret-Loi No. 73-2 du 26 Décembre 1973 portant modification de l'article 214 du code penal/Marsūm ‘adad 2 li-sana 1973 mu’arraḥ fi 26 dīsambir 1973 yata’allaq bi-tanqīḥ al-faṣl 214 min al-mağalla al-ğinā’iya]. Zuletzt geprüft am 17.12.2022. <https://legislation-securite.tn/ar/law/44573>.
- Gesink, Indira F. „‘Chaos on the Earth’: Subjective Truths versus Communal Unity in Islamic Law and the Rise of Militant Islam.“ *The American Historical Review* 108, Nr. 3 (2003): 710–733.
- — — *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. Library of Modern Religion 10. Leiden u.a.: Tauris, 2010.
- Ghaly, Mohammed. „Human Cloning through the Eyes of Muslim Scholars: The New Phenomenon of the Islamic International Religioscientific Institutions.“ *Zygon* 45, Nr. 1 (2010): 7–35.

- , „The Beginning of Human Life: Islamic Bioethical Perspectives.“ *Zygon* 47, Nr. 1 (2012): 175–213.
- , „Human Embryology in the Islamic Tradition: The Jurists of the Post-formative Era in Focus.“ *Islamic Law and Society* 21 (2014): 157–208.
- , „Islamic Bioethics: The Inevitable Interplay of ‘Texts’ and ‘Contexts’.“ *Bioethics* 28, Nr. 2 (2014): ii–v.
- , „Pre-Modern Islamic Medical Ethics and Graeco-Islamic-Jewish Embryology.“ *Bioethics* 28, Nr. 2 (2014): 49–58.
- , „Biomedical Scientists as Co-Muftis: Their Contribution to Contemporary Islamic Bioethics.“ *Die Welt des Islams* 55, 3-4 (2015): 286–311.
- Ghanem, Isam. *Islamic Medical Jurisprudence*. London: Arthur Probsthain, 1982.
- Gharaibeh, Mohammad. *Zur Attributenlehre der Wahhabiya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn ʿUṭaimīns (1929 – 2001)*. Bonner Islamstudien 27. Berlin: EB, 2012.
- Gibb, Hamilton A. R., Johannes H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal und Joseph Schacht, Hrsg. *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition* 1. Leiden u. London: Brill, 1960.
- Gillespie, Marie, Hrsg. *Media Audiences*. Maidenhead: Open University Press, 2005.
- Gleave, Robert. „Maḳāṣid al-Sharīʿa.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Bd. 12. Hrsg. von Peri Bearman et al., 569–70. Leiden: Brill, 2004.
- Glosemeyer, Iris. „The First Yemeni Parliamentary Elections in 1993: Practising Democracy.“ *Orient* 34, Nr. 3 (1993): 439–451.
- *Liberalisierung und Demokratisierung in der Republik Jemen, 1990-1994: Einführung und Dokumente*. Aktueller Informationsdienst moderner Orient Sondernr. 14. Hamburg: Deutsches Orientinstitut, 1995.
- *Politische Akteure in der Republik Jemen: Wahlen, Parteien und Parlamente*. Hamburg: Deutsches Orientinstitut, 2001. Hochschulschrift.
- , „Jemen.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 550–9.
- Goerke, Kay. „Pränatale Medizin.“ In *Gynäkologie und Geburtshilfe*. Hrsg. von Kay Goerke und Axel Valet, 137–42. hoch2. München: Elsevier, 2020.
- Golden, Daniel. „Western Scholars Play Key Role in Touting ‘Science’ of the Quran.“ *Wall Street Journal*, 23.01.2002. <http://www.wsj.com/articles/SB1011738146332966760>.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung: An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen*. Unveränderter Neudruck. Leiden: Brill, 1952.
- Golshani, Mehdi. *The Holy Quran and the Science of Nature*. Teheran: Islamic Propagation Organization, 1986.
- Görke, Andreas. „Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet.“ *Die Welt des Islams* 50, Nr. 1 (2010): 60–116.
- Gril, Denis. „Miracles.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qurʾān*, 3:392–9.

- Grundmann, Johannes. „Scharia, Hirntod und Organtransplantation: Kontext und Wirkung zweier islamischer Rechtsentscheidungen im Nahen und Mittleren Osten.“ *Orient* 45, Nr. 1 (2004): 27–46.
- *Islamische Internationalisten: Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga*. Heceas: Aktuelle Debatte 2. Wiesbaden: Reichert, 2005.
- „Islamismus, Bildung und Gesellschaft in Jordanien am Beispiel des privaten Hochschulwesens.“ Dissertation, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft Ruhr-Universität Bochum, 2011. Zuletzt geprüft am 14.10.2021. <https://hss-opus.ub.ru/hr-uni-bochum.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/2641>.
- Guénon, Melanie. „Abd al-Majīd al-Zindānī’s i’jāz ‘ilmī Approach: Embryonic Development in Q. 23:12-14 as a Scientific Miracle.“ *Journal of Qur’anic Studies* 21, Nr. 3 (2019): 32–56.
- Guessoum, Nidhal. *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London u.a.: Tauris, 2011.
- „Islam and Science: The Next Phase of Debates.“ *Zygon** 50, Nr. 4 (2015): 854–876.
- al-Ġundī, Aḥmad Raġā’ī, Hrsg. *al-Islām wa-l-muškilāt aṭ-ṭibbiya al-mu’āšira: 1: al-inḡāb fī ḡau’ al-islām: tabat kāmil al-a’māl nadwat al-inḡāb fī ḡau’ al-islām*. Unter Mitarbeit von al-‘Awaḏī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh. Silsilat maṭbū’at munazzamat aṭ-ṭibb al-islāmī 1. Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, 1983.
- , Hrsg. *al-Islām wa-l-muškilāt aṭ-ṭibbiya al-mu’āšira: 2: al-ḡayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-maḡhūm al-islāmī: tabat kāmil li-a’māl nadwat al-ḡayāt al-insāniya: bidāyatuhā wa-nihāyatuhā fī l-maḡhūm al-islāmī*. Unter Mitarbeit von al-‘Awaḏī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh. Silsilat maṭbū’at al-munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya 2. Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, 1985.
- al-Ġundī, Aḥmad Raġā’ī, al-‘Awaḏī, ‘Abd ar-Raḥmān ‘Abd Allāh und ‘Alī Yūsuf as-Saif, Hrsg. *al-Abḡāt wa-a’māl al-mu’tamar al-‘ālamī al-ḡāmis ‘an aṭ-ṭibb al-islāmī*. Našrat aṭ-ṭibb al-islāmī 5. Kuwait: al-Munazzama al-islāmīya li-l-‘ulūm aṭ-ṭibbiya, 1988.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*. Islamic Philosophy and Theology 4. Leiden u.a.: Brill, 1988.
- Haenni, Patrick. *L’islam de marché: L’autre révolution conservatrice*. La république des idées. Paris: Seuil, 2005.
- al-Hai’a al-‘ālamīya li-l-i’ḡāz al-‘ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna. „Maḡallat al-hai’a al-‘ālamīya li-l-i’ḡāz al-‘ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna.“ Zuletzt geprüft am 20.09.2021. <http://www.eajaz.org/index.php/Magazine/Issues-of-the-magazine>.
- al-Hai’a li-l-i’ḡāz al-‘ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna. „Magazine.“ Zuletzt geprüft am 21.03.2019. <http://www.eajaz.org/index.php/Magazine/Issues-of-the-magazine>.
- „About Us.“ Zuletzt geprüft am 18.01.2022. https://web.archive.org/web/20110505174122/http://www.eajaz.org/eajaz/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=70&lang=en.

- al-Hai'a al-'alamiya li-l-i'ğaz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna. „Mağlis idārat al-hai'a ya'qidu iğtimā'ahu r-rābi'“ *Mağallat al-hai'a al-'alamiya li-l-i'ğaz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna*, Nr. 34 (2009): 52–54. Zuletzt geprüft am 25.01.2017. http://www.eajaz.org/eajaz_magz/34.pdf.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uşūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hamdy, Sherine. *Our Bodies Belong to God: Organ Transplants, Islam, and the Struggle for Human Dignity in Egypt*. Berkeley u.a.: University of California Press, 2012.
- Hammer, Olav. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Numen Book Series: Studies in the History of Religions 90. Leiden u.a.: Brill, 2001.
- Harms, Florian. *Cyberda'wa: Islamische Mission im Internet: Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von da'wa-Sites im World Wide Web*. Berichte aus der Orientalistik. Aachen: Shaker, 2007.
- Harrison, Peter. „Science' and 'Religion': Constructing the Boundaries.“ In *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Hrsg. von Geoffrey Cantor, Thomas Dixon und Stephen Pumfrey, 23–49. New York: Cambridge University Press, 2010.
- *The Territories of Science and Religion*. Chicago u. London: The University of Chicago Press, 2015.
- Hartung, Jan-Peter. *Viele Wege und ein Ziel: Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Hasan 'Alī al-Hasanī Nadwī (1914-1999)*. Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften 6. Würzburg: Ergon, 2004.
- *A System of Life: Mawdūdī and the Ideologisation of Islam*. London: Hurst & Company, 2013.
- „What Makes a 'Muslim Intellectual'?: On the Pros and Cons of a Category.“ *Middle East - Topics & Arguments* 1, Nr. 1 (2013): 35–45.
- Hartung, Jan-Peter und Guido Steinberg. „Islamistische Gruppen und Bewegungen.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 681–95.
- Hasan, Noorhaidi. „Integrating Islam and Science: Models, Challenges, and Opportunities in Indonesian Institutions of Higher Learning.“ In *Knowledge, Science, and Local Tradition: Multiple Perspectives on the Middle East and Southeast Asia in Honor of Fritz Schulze*. Hrsg. von Irene Schneider und Holger Warnk, 1–12. Studies on Islamic Cultural and Intellectual History 3. Wiesbaden: Harrassowitz, 2021.
- Hasan, Noorul. „The Sin of Killing a Human Being.“ *The Muslim World League Journal* 29 (2001): 14–15.
- Hathout, Hassan. *Topics in Islamic Medicine*. Kuwait: o.A., 1983.
- *Islamic Perspectives in Obstetrics and Gynaecology*. Kuwait: o.A., 1996.
- Hatina, Meir, Hrsg. *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 105. Bosten u. Leiden: Brill, 2009.

- Haustein, Jörg und Giovanni Maltese. „Pfingstliche und charismatische Theologie: Eine Einführung.“ In *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*. Hrsg. von Jörg Haustein und Giovanni Maltese, 15–68. Academic. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2003.
- , „On the Nature of Salafi Thought and Action.“ In Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 33–57.
- Haykel, Bernard, Thomas Hegghammer und Stéphane Lacroix, Hrsg. *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Hegghammer, Thomas. „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism.“ In Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 244–66.
- *Jihad in Saudi-Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2010.
- *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2020.
- Heibach, Jens. „Contesting the Monopoly of Interpretation: The Uneasy Relationship Between Ulama and Sunni Parties in Yemen.“ *Middle Eastern Studies* 51, Nr. 4 (2015): 563–584.
- Heine, Peter. „Die Akademie für islamisches Recht (fiqh).“ *Rechtstheorie* 16, 1-4 (1985): 499–502.
- Hepfer, Karl. *Verschwörungstheorien: Eine philosophische Kritik der Unvernunft*. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung. Bielefeld: Transcript, 2015.
- , „‘Alternative Wirklichkeiten’ und die Sehnsucht nach dem Absoluten.“ In Stumpf; Römer, *Verschwörungstheorien im Diskurs*, 9–31.
- Hess, David. „Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology.“ *American Anthropologist* 109, Nr. 3 (2007): 463–472.
- Hirschler, Konrad. *The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Hitzler, Ronald. „Wissen und Wesen des Experten: Ein Annäherungsversuch - zur Einleitung.“ In *Expertenwissen: Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*. Hrsg. von Ronald Hitzler, Anne Honer und Christoph Maeder, 13–30. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
- Hoffmann, Joachim und Johannes Engelkamp. *Lern- und Gedächtnispsychologie*. 2. Aufl. Berlin u. Heidelberg: Springer, 2017.
- Holert, Tom. „Bildfähigkeiten: Visuelle Kultur, Repräsentationskritik und Politik der Sichtbarkeit.“ In *Imagineering: Visuelle Kultur und Politik der Sichtbarkeit*. Hrsg. von Tom Holert, 14–33. Jahresring 47. Köln: Oktagon, 2000.
- Holmes Katz, Marion. „The Problem of Abortion in Classical Sunni fiqh.“ In Brockopp, *Islamic Ethics of Life*, 25–50.

- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London u. New Jersey: Zed Books, 1991.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya. Makers of the Muslim World*. New York: Oneworld Publications, 2019.
- Hu, Yifeng und Shyam Sundar. „Effects of Online Health Sources on Credibility and Behavioral Intentions.“ *Communication Research* 37, Nr. 1 (2010): 105–132.
- Hussain, Mohammed Mehboob. *Islamic Sciences: An Analytical Study of Science in the Light of Quranic Verses*. Hyderabad: Seat Quest India, 2013 [?].
- Hussain, Sikandar. „The Clot (al-‘Alaq).“ *The Islamic Quarterly* 24 (1980): 107–110.
- Hye, Hamid Abdul. „Duality in Allah’s Creations.“ *The Muslim World League Journal* 20, Nr. 1 (1992): 25–29.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz. „Fatwa ‚Ḥukm iğhāḍ al-ğānīn“ Zulezt geprüft am 12.04.2021. <https://binbaz.org.sa/fatwas/7921/حكم-امحاض-الجنين>.
- , „Fatwa ‚Ma’nā qaulihi ta’ālā“ Zulezt geprüft am 12.04.2021. <https://binbaz.org.sa/fatwas/8938/ما-معنى-يخلقكم-في-بطون-امحاض-خلقتا-من-بعد-خلق>.
- , „Fatwa ‚Šarḥ ḥadīṭ“ Zulezt geprüft am 12.04.2021. <https://binbaz.org.sa/fatwas/10566/ما-معنى-يدخل-الملك-على-النفطة-بعدما-تستقر>.
- , „Fatwa ‚Tafsīr qaulihi ta’ālā“ Zulezt geprüft am 12.04.2021. <https://binbaz.org.sa/fatwas/17142/تفسير-قوله-معالي-يخلقكم-في-بطون-امحاض>.
- , „al-Ğānīnu lā yatimmu ḥalquhu wa-lā tunfaḥu fihi r-rūḥ illā ba’da arba’ati ašḥur.“ *Mağallat rābiṭat al-‘ālam al-islāmī* 27, Nr. 283 (1988): 41.
- Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī. *Fatḥ al-bārī bi-šarḥ Šahīḥ al-Imām Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā’il al-Buḥārī* Bd. 11. Kairo: Dār al-bayān li-t-turāt, 1986. Ediert von Muḥibb ad-Dīn al-Ḥatīb.
- Ibn Kaṭīr, Ismā’il b. ‘Umar. *Tafsīr al-qur’ān al-‘azīm: muğallad 3: sūrat al-isrā’ - sūrat yā-sīn*. Kairo: Dār ṭābit, 1994.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. *Lisān al-‘arab* 7. Beirut: Dār Šādir u. Dār Bairūt, 1956.
- *Lisān al-‘arab* 9. Beirut: Dār Šādir, 2000.
- Ibn Qayyim al-Ğauziya, Muḥammad b. Abī Bakr. *aṭ-Ṭibb an-nabawī*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya, 1957. Herausgegeben von ‘Abd al-Ğanī ‘Abd al-Ḥālīq u. ‘Ādil al-Azhari.
- *Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*. Bombay [Mumbai]: Šaraf ad-Dīn al-Kūtūbī, 1961. Herausgegeben von ‘Abd al-Ḥakīm Šaraf ad-Dīn.
- *at-Tibyān fī aqšām al-qur’ān*. Kairo: Dār aṭ-ṭibā’a al-muḥammadiya, 1968. Herausgegeben von Ṭaha Yūsuf Šāhin.
- *Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*. Amman: Dār al-fikr, 1988. Herausgegeben von ‘Abd al-Latif Āl Muḥammad Šālīḥ al-Fawā’ir.
- *aṭ-Ṭibb an-nabawī*. Kairo: ad-Dār al-mišriya al-lubnāniya, 1989. Herausgegeben von Muḥammad Fatḥī Abū Bakr u. Mušṭafā Maḥmūd.
- *Tuḥfat al-maudūd bi-aḥkām al-maulūd*. Kairo: Dār Ibn-Rağab, 1999. Herausgegeben von Aḥmad Sulaimān.

- Ibn Taimiyya, Abū al-Abbās Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*. 2. Aufl. Kuwait: Dār al-qur’ān al-karīm, 1972. Herausgegeben von Adnān Zarzūr.
- Ihsanoğlu, Ekmeleddin. „Modern Islam.“ In *Science and Religion Around the World*. Hrsg. von John H. Brooke und Ronald L. Numbers, 148–74. Oxford u.a.: Oxford University Press, 2011.
- Intiyaz, Yusuf, Hrsg. *Islam and Knowledge: Al Faruqi’s Concept of Religion in Islamic Thought. Essays in Honor of Isma’il Al Faruqi*. London u.a.: Tauris, 2012.
- Inter-Parliamentary Union. „Yemen: Majlis Annwab (House of Representatives).“ Zuletzt geprüft am 05.05.2021. http://archive.ipu.org/parline/reports/2353_arc.htm.
- Iqbal, Muzaffar. *Science and Islam*. Westport u.a.: Greenwood Press, 2007.
- Islam, Sharmin, Bin Nordin Rusli und Bin Mohd Noor Hanapi. „Ethical Considerations on In Vitro Fertilization Technologies in Bangladesh.“ *Bangladesh Journal of Medical Science* 12, Nr. 2 (2013): 121–128.
- Islamic Education and Research Academy. „About Us.“ Zuletzt geprüft am 15.03.2022. <https://iera.org/>.
- Islamische Weltliga. „Members of the Supreme World Council of Masajid.“ *The Muslim World League Journal* 15, ½ (1987): 19–20.
- Islamische Weltliga Online. „Mağālis ar-rābiṭa.“ Zuletzt geprüft am 31.03.2021. <https://www.themwl.org/ar/MWL-Profile>.
- Islamweb. „Consistency between the Quran and Modern Science -II.“ Zuletzt geprüft am 18.03.2022. <https://www.islamweb.net/en/article/135423/consistency-between-the-quran-and-modern-science-ii>.
- Jäckel, Florian. „Wenn wir sagen, dass der Tropfen Mensch wird“: Vorstellungen ungebohrenen Lebens bei Bar ‘Ebrāyā (1226–1286 n. Chr.). Recht, Ethik und Gesellschaft im Vorderen Orient | Law, Ethics and Society in the Middle East 2. Baden-Baden: Ergon, 2022.
- Jäger, Siegfried. *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung*. 6., vollständig überarbeitete Auflage. Edition Diss 3. Münster: Unrast, 2012.
- Jahn, Ilse, Hrsg. *Geschichte der Biologie: Theorien, Methoden, Institutionen, Kurzbiographien*. Unter Mitarbeit von Erika Krauß. 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage. Jena u.a.: Fischer, 1998.
- Jansen, Johannes J. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Photomechanical Reprint. Leiden: Brill, 1980.
- Jawaid, Mahmood. *The Quranic Stages in Human Development*. 2016.
- Jelić, Jordan. „Die Islamische Weltliga und die Organisation der Islamischen Konferenz.“ *Internationale Politik* 36, Nr. 856 (1985): 14–17.
- Jindra, Ines W. „How Religious Content Matters in Conversion Narratives to Various Religious Groups.“ *Sociology of Religion* 72, Nr. 3 (2011): 275–302.
- Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Studies in Islamic Law and Society 7. Leiden u.a.: Brill, 1999.
- Johnsen, Gregory. *The Last Refuge: Yemen, Al-Qaeda, and the Battle for Arabia*. London: Oneworld Publications, 2013.

- , „Yemen’s Al-Iman University: A Pipeline for Fundamentalists?“ *Terrorism Monitor* 4, Nr. 22 (2016). Zuletzt geprüft am 08.11.2016. <https://jamestown.org/program/yemens-al-iman-university-a-pipeline-for-fundamentalists/>.
- , „Zindani, Abd al-Majid al- (1938–).“ Zuletzt geprüft am 04.05.2021. <https://www.encyclopedia.com/international/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/zindani-abd-al-majid-al-1938>.
- Jordanova, Ludmilla. „The Social Construction of Medical Knowledge.“ *The Society for the Social History of Medicine* 8, Nr. 3 (1995): 361–381.
- Jülich, Solveig. „Fetal Photography in the Age of Cool Media.“ In *History of Participatory Media: Politics and Publics, 1750-2000*. Hrsg. von Anders Ekström et al., 125–41. Routledge Studies in Cultural History 13. New York: Routledge, 2011.
- , „Lennart Nilsson’s A Child Is Born: The many Lives of a Best-Selling Pregnancy Advice Book.“ *Culture Unbound* 7 (2015): 627–648.
- , „The Making of a Best-Selling Book on Reproduction: Lennart Nilsson’s A Child is Born.“ *Bulletin of the History of Medicine* 89, Nr. 3 (2015): 491–525.
- , „Picturing Abortion Opposition in Sweden: Lennart Nilsson’s Early Photographs of Embryos and Fetuses.“ *Social History of Medicine* 31, Nr. 2 (2018): 278–307.
- von Kügelgen, Anke. „The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya’s Struggle for and against Reason.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*, 253–328.
- , „Einleitung.“ In von Kügelgen, *Philosophie in der islamischen Welt*, XIX–XLIII.
- , Hrsg. *Philosophie in der islamischen Welt: 19. und 20. Jahrhundert: Arabischer Sprachraum*. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Grundriss der Geschichte der Philosophie 4/1. Basel: Schwabe, 2021.
- von Kügelgen, Anke und Sarhan Dhoubi. „Einleitung Arabischer Sprachraum: Philosophie- und Wissenschaftsverständnis im Wandel (1. Hälfte 19. Jahrhundert bis 1920er Jahre).“ In von Kügelgen, *Philosophie in der islamischen Welt*, 1–24.
- Kalin, Ibrahim. „Three Views of Science in the Islamic World.“ In *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. Hrsg. von Syed Nonamul Haq, Muzaffar Iqbal und Ted Peters, 43–75. Aldershot u.a.: Ashgate, 2002.
- Kalmbach, Hilary. *Islamic Knowledge and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Kareem, Elias. „Embryology in the Qur’an: A Description of the Alaqah Stage.“ Unveröffentlichtes Manuskript, zuletzt geprüft am 10.01.2023. https://www.academia.edu/1360747/Embryology_in_the_Quran_A_description_of_the_Alaqah_stage.
- Kästner, Ralph, Manfred Stauber, Thomas Schramm, Thomas Grubert und Hans F. Staiger. „Untersuchungen in der Schwangerschaft.“ In *Duale Reihe Gynäkologie und Geburtshilfe*. Hrsg. von Manfred Stauber und Thomas Weyerstahl. 4. vollständig überarbeitete Auflage, 500–37. Stuttgart u.a.: Thieme, 2013.
- Katz, Mark. „Yemeni Unity and Saudi Security.“ *Middle East Policy* 1, Nr. 1 (1992): 117–135.
- Kazim, Ebrahim. „Death, Rooh (Soul) and Nafs (Self).“ *The Muslim World League Journal* 19, 1-2 (1991): 41–47.

- Keller, Reiner. *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- , „Wissenssoziologische Diskursanalyse als interpretative Analytik.“ In *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit: Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung*. Hrsg. von Reiner Keller et al., 49–75. Erfahrung - Wissen - Imagination. Schriften zur Wissenssoziologie 10. Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2005.
- Kellner, Martin. *Islamische Rechtsmeinungen zu medizinischen Eingriffen an den Grenzen des Lebens: Ein Beitrag zur kulturübergreifenden Bioethik*. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 29. Würzburg: Ergon, 2010.
- Kersten, Carool. *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*. London: Hurst & Company, 2011.
- *Contemporary Thought in the Muslim World: Trends, Themes and Issues*. Abingdon u. New York: Routledge, 2019.
- Kitcher, Philip. *Science in a Democratic Society*. New York: Prometheus Books, 2011.
- Klassen, Pamela E. „Medicine.“ In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Hrsg. von Steven Engler und Michael Stausberg, 401–14. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Knoblauch, Hubert. *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges., 2005.
- Köhler, Kevin. „Stämme, Staat und politischer Islam im Jemen: Die Islah-Partei zwischen Regime und Opposition.“ In *Politischer Islam im Vorderen Orient: Zwischen Sozialbewegung, Opposition und Widerstand*. Hrsg. von Holger Albrecht und Kevin Köhler, 165–82. Baden-Baden: Nomos, 2008.
- Kokoschka, Alina und Birgit Krawietz. „Appropriation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya: Challenging Expectations of Ingenuity.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*, 1–33.
- Krämer, Benjamin. *Mediensozialisation: Theorie und Empirie zum Erwerb medienbezogener Dispositionen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2013.
- Krämer, Gudrun. *Gottes Staat als Republik: Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie 1. Baden-Baden: Nomos, 1999.
- Kravel-Tovi, Michal. „Rite of Passing: Bureaucratic Encounters, Dramaturgy, and Jewish Conversion in Israel.“ *American Ethnologist* 39, Nr. 2 (2012): 371–388.
- Krawietz, Birgit. *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Schriften zur Rechtstheorie 208. Berlin: Duncker u. Humblot, 2002.
- , „Normative Islam and Global Scientific Knowledge.“ In *The Globalization of Knowledge in History*. Hrsg. von Jürgen Renn, 295–310. Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge 1. Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2012.
- , „Open Source Salafiyya: Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya.“ In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Hrsg. von Thorsten Schneiders, 89–102. Global, Local Islam. Bielefeld: Transcript, 2014.

- Krawietz, Birgit und Georges Tamer, Hrsg. *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Unter Mitarbeit von Alina Kokoschka. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 27. Berlin u. Boston: De Gruyter, 2013.
- Kretschmann, Carsten. „Einleitung: Wissenspopularisierung - ein altes, neues Forschungsfeld.“ In Kretschmann, *Wissenspopularisierung*, 7–21.
- , Hrsg. *Wissenspopularisierung: Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel*. Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 4. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.
- Kröner, Alfred. „Wissenschaftler zu den Wundern im Koran - Alfred Kröner.“ Zuletzt geprüft am 25.11.2021. https://www.youtube.com/watch?v=u_Pkci7H-BY.
- Kruk, Remke. „Ibn Bājjā's Commentary on Aristotle's *De Animalibus*.“ In *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Hrsg. von Gerhard Endress und Remke Kruk, 165–79. Leiden: Research School CNWS, 1997.
- Kübler, Hans-Dieter. „Medienwirkungen versus Mediensozialisation.“ In Vollbrecht; Wegener, *Handbuch Mediensozialisation*, 17–31.
- , „Wissen.“ In Vollbrecht; Wegener, *Handbuch Mediensozialisation*, 306–15.
- Kuiper, Matthew. *Da'wa and other Religions: Indian Muslims and the Modern Resurgence of Global Islamic Activism*. Routledge Islamic Studies Series 27. London u. New York: Routledge, 2018.
- , *Da'wa: A Global History of Islamic Missionary Thought and Practice*. The New Edinburgh Islamic Surveys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Kukkonen, Taneli. „Faculties in Arabic Philosophy.“ In *The Faculties: A History*. Hrsg. von Dominik Perler, 66–96. Oxford Philosophical Concepts. Oxford u.a.: Oxford University Press, 2015.
- Lacroix, Stéphane. *Les islamistes saoudiens: Une insurrection manquée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- , *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- , „Understanding Stability and Dissent in the Kingdom: The Double-Edged Role of the jama'at in Saudi Politics.“ In Haykel; Hegghammer; Lacroix, *Saudi Arabia in Transition*, 167–80.
- Langston, Elizabeth M. *The Islamist Movement and Tribal Networks: Islamist Party Mobilization amongst the Tribes of Jordan and Yemen*. PhD thesis, University of Kentucky, 2005.
- Larkin, Brian. „Ahmed Deedat and the Form of Islamic Evangelism.“ *Social Text* 26, Nr. 3 (2008): 101–121.
- Latt, Swe Swe und Akbar Shah Tun Aung. „Internet Usage from Islamic Perspective: A Preliminary Survey with First Year Medical Students, Kuantan Campus, Pahang 2015.“ *International Journal on Recent and Innovation Trends in Computing and Communication* 5, Nr. 2 (2017): 207–213.
- Lauritzen, Paul. „Visual Bioethics.“ *The American Journal of Bioethics* 12, Nr. 8 (2008): 50–56.

- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. Religion, Culture, and Public Life*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Lav, Daniel. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2012.
- Layish, Aharon. „Ḥasan al-Turābī (1932-)“ In *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*. Hrsg. von Oussama Arabi, David S. Powers und Susan A. Spectorsky, 513–32. *Studies in Islamic Law and Society* 36. Leiden u. Boston: Brill, 2013.
- Layman, Dale. *Anatomy Demystified: A Self-Teaching Guide*. Demystified Series. New York u.a.: McGraw-Hill, 2004.
- Lazarus-Yafeh, Hava. „Muhammad Mutawalli al-Sha’rawi: A Portrait of a Contemporary ‘alim in Egypt.“ In *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*. Hrsg. von Gabriel R. Warburg und Uri M. Kupferschmidt, 281–97. New York: Praeger, 1983.
- , „Tahriḥ.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Bd. 10. Hrsg. von Peri Bearman et al., 111–2. Leiden: Brill, 2000.
- Leaman, Oliver, Hrsg. *The Qur’an: An Encyclopedia*. London: Routledge, 2006.
- Lecheler, Sophie und Claes H. de Vreese. „Wie ‚langlebig‘ sind Framing-Effekte?“ In *Rezeption und Wirkung in zeitlicher Perspektive*. Hrsg. von Monika Suckfüll, Holger Schramm und Holger Wunsch, 185–98. Reihe Rezeptionsforschung 22. Baden-Baden: Nomos, 2011.
- Leder, Stefan. „Understanding a Text through its Transmission: Documented samā’, Copies, Reception.“ In *Manuscript Notes as Documentary Sources*. Hrsg. von Andreas Görke und Konrad Hirschler, 59–72. *Beiruter Texte und Studien* 129. Würzburg: Ergon, 2011.
- Lenfest, Yusuf. „Islam and the Beginning of Human Life.“ Zuletzt geprüft am 19.07.2018. <http://blogs.harvard.edu/billofhealth/2017/12/08/islam-and-the-beginning-of-human-life/>.
- Lewis, Bernard. „Ilm.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Bd. 3. Hrsg. von Bernard Lewis et al., 1133–4. Leiden u. London: Brill, 1971.
- Lewis, James R. „How Religions Appeal to the Authority of Science.“ In *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Hrsg. von Olav Hammer und James R. Lewis, 23–38. Brill Handbooks on Contemporary Religion 3. Leiden u. Boston: Brill, 2011.
- Loimeier, Roman und Stefan Reichmuth. „Zur Dynamik religiös-politischer Netzwerke in muslimischen Gesellschaften.“ *Die Welt des Islams* 36, Nr. 2 (1996): 145–185.
- Louis, Gardet. „Kashf.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Bd. 4. Hrsg. von Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat, 696–8. Leiden: Brill, 1978.
- al-Matary, Abdulrahman und Jaffar Ali. „Controversies and Considerations Regarding the Termination of Pregnancy for Foetal Anomalies in Islam.“ *BMC Medical Ethics* 15, Nr. 10 (2014): o.S. Zuletzt geprüft am 09.11.2022. <https://bmcmedethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-6939-15-10#citeas>.
- al-Ma’ānī. „Online-Wörterbuch Arabisch.“ Zuletzt geprüft am 06.08.2021. <https://www.almaany.com/de/dict/ar-de/>.
- Maasen, Sabine. *Wissenssoziologie*. 2. Aufl. Bielefeld: Transcript, 2009.

- Maasen, Sabine, Torsten Mayerhauser und Cornelia Renggli. „Bild-Diskurs-Analyse.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 7–26.
- , Hrsg. *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006.
- al-Mağma‘ al-fiqhī al-islāmī bi-rābiṭa al-‘ālam al-islāmī. „Ḥukm isqāṭ al-ğanīn al-mušawwah ḥalqīyan.“ *Mağallat al-mağma‘ al-fiqhī al-islāmī*, Nr. 7 (1990): 369.
- M‘arrawi, Muneer. „Book Review: The Bible, the Qur‘an and Science.“ *The Muslim World League Journal* 4, Nr. 4 (1977): 63.
- Masud, Muhammad K., Reinhard Schulze und Paul E. Walker. „Da‘wah.“ In Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*.
- Mattes, Hanspeter. „Sudan.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 489–98.
- Matthews, Sandra und Laura Wexler. *Pregnant Pictures*. New York u.a.: Routledge, 2000.
- Mayerhauser, Torsten. „Diskursive Bilder? Überlegungen zur diskursiven Funktion von Bildern in polytechnologischen Dispositiven.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 71–94.
- McAuliffe, Jane, Hrsg. *The Encyclopaedia of the Qur‘ān*. 6 Bde. Leiden u. Boston: Brill, 2001-2006.
- , „Exegesis.“ In *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Hrsg. von Gerhard Bowering, 161–3. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- McCarthy, E. D. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1996.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Great Medieval Thinkers. Oxford u.a.: Oxford University Press, 2010.
- McGregor, Andrew. „Stand-Off in Yemen: The al-Zindani Case.“ *Terrorism Focus* 3, Nr. 9 (2006). Zuletzt geprüft am 08.11.2016. <https://jamestown.org/brief/stand-off-in-yemen-the-al-zindani-case/>.
- , „Yemeni Sheikh al-Zindani’s New Role as a Healer.“ *Terrorism Focus* 4, Nr. 8 (2007). Zuletzt geprüft am 08.11.2016. <https://jamestown.org/program/yemeni-sheikh-al-zindanis-new-role-as-a-healer/>.
- al-Mehri, A. B., Hrsg. *Scientific Truths in the Qur‘ān*. Gekürzte Ausgabe. Bedfordshire: The Qur‘ān Project Distribution Centre, 2015.
- Meijer, Roel, Hrsg. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009.
- , „Politicising ‘al-jārḥ wa-l-ta‘dīl’: Rabī‘ b. Ḥādī al-Madkhalī and the Transnational Battle for Religious Authority.“ In Boekhoff-van der Voort; Versteegh; Wagemakers, *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam*, 375–99.
- Mermier, Franck. „L’Islam politique au Yémen ou la ‘tradition’ contre les traditions?“ *Monde Arabe*, Nr. 155 (1997): 6–19.
- Mersch, Dieter. „Visuelle Argumente: Zur Rolle der Bilder in den Naturwissenschaften.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 95–116.
- Messick, Brinkley. „The Mufti, the Text and the World: Legal Interpretation in Yemen.“ *MAN* 21, Nr. 1 (1986): 102–119.

- , „Media Muftis: Radio Fatwas in Yemen.“ In *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Hrsg. von Muhammad K. Masud, 310–20. Cambridge u.a.: Harvard University Press, 1996.
- Metzger, Albrecht. „Zwischen Ideologie und Pragmatismus: Die jemenitische Muslimbruderzeitung al-Şaĥwa vor und nach dem zweiten Golfkrieg.“ *Orient* 34, Nr. 3 (1993): 453–463.
- Michaels, Meredith W. „Fetal Galaxies: Some Questions about what we See.“ In *Fetal Subjects, Feminist Positions*. Hrsg. von Lynn M. Morgan und Meredith W. Michaels, 113–31. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Mirza, Muhammad K. „Guidance from the Glorious Qur’an.“ *The Muslim World League Journal* 22, Nr. 5 (1994): 2–3.
- Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*. New York u.a.: Oxford University Press, 1993.
- Mohiuddin, Ahmed. „Muslim Contribution to Biology.“ *The Muslim World League Journal* 9, Nr. 2 (1981): 51–55.
- Moore, Keith. „Highlights of Human Embryology in the Koran and Hadith: Proceedings from the Seventh Saudi Medical Conference, May 3-6 1982.“ *Arabization and Medical Education*, o.J., 51–58. Zuletzt geprüft am 18.07.2018. <https://islamicarchives.wordpress.com/2016/09/07/highlights-of-human-embryology-in-the-koran-and-hadith-by-dr-keith-l-moore/>.
- , „Waşf at-taĥalluq al-bařarī: řaurā l-’alaqa wa-l-muđġa.“ *Maġallat al-hai’a al-’alamīya li-l-iġāz al-’ilmī fī l-qur’ān wa-s-sunna*, Nr. 2. Zuletzt geprüft am 10.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/60-Second-Issue/224-Description-human-embryogenesis-sometimes-leech-embryo>.
- *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology. With 352 Drawings and Photographs some in Colour*. Philadelphia: Saunders, 1973.
- *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*. 3. Aufl. Philadelphia u.a.: Saunders, 1982.
- , „A Scientist’s Interpretation.“ *The Journal of the Islamic Medical Association of North America* 18 (1986): 15–17.
- *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*. 4. Aufl. Philadelphia u.a.: Saunders, 1988.
- , „Embryology in the Qur’an.“ Zuletzt geprüft am 06.12.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=upa4BSH7ua4>.
- Moore, Keith, Muřtafā Aĥmad und ‘Abd al-Maġīd az-Zindānī. *The Qur’an and Modern Science: Correlation Studies*. Beltsville: International Graphics, 1990.
- Moore, Keith und Trivedi Persaud. *Embryologie: Entwicklungsstadien, Frühentwicklung, Organogenese, Klinik*. 5. Aufl. München u. Jena: Elsevier, Urban & Fischer, 2007. Übersetzt von Christoph Viebahn.
- Moore, Keith, Trivedi Persaud und Mark Torchia. *Embryologie: Entwicklungsstadien, Frühentwicklung, Organogenese, Klinik*. 6. Aufl. München: Elsevier, Urban & Fischer, 2013. Übersetzt von Christoph Viebahn.
- *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology*. 11. Aufl. Edinburgh: Elsevier, 2018.

- Moore, Keith und 'Abd al-Mağīd az-Zindānī. *The Developing Human: Clinically Oriented Embryology: With Islamic Additions*. 3. Aufl. Jeddah: Dār al-qiblah, 1983.
- , „Waṣf at-taḥalluq al-baṣārī: ṭaurā l-'alaqa wa-l-mudḡa.“ In *Ilm al-ağinna fī ḍau' al-qur'ān wa-s-sunna*. Hrsg. von Unbekannt. 1987.
- Moosa, Ebrahim. „Muslim Ethics and Biotechnology.“ In *The Routledge Companion to Religion and Science*. Hrsg. von James Haag, Gregory Peterson und Michael Spezio, 455–65. London u. New York: Routledge, 2012.
- Moran, Glen. „Harun Yahya's Influence in Muslim Minority Contexts: Implications for Research in Britain, Europe, and Beyond.“ *Zygon* 54, Nr. 4 (2019): 837–856.
- Morgan, Lynn M. „Magic and a Little Bit of Science: Technoscience, Ethnoscience, and the Social Construction of the Fetus.“ In *Bodies of Technology: Women's Involvement with Reproductive Medicine*. Hrsg. von Ann R. Saetnan, Nelly Oudshoorn und Marta Kirejczyk, 355–67. Women and Health. Columbus: Ohio State University Press, 2000.
- *Icons of Life: A Cultural History of Human Embryos*. Berkeley u.a.: University of California Press, 2009.
- Mouline, Nabil. *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. New Haven u. London: Yale University Press, 2014. Übersetzt von Ethan S. Rundell.
- Mu'assasat aṣ-ṣaḥāb. *Hāl al-umma al-islāmīya wa-tadmīr al-mudammira al-amrīki 'Kūl' (ḥiṣṣa II)*., 2001. Zuletzt geprüft am 05.01.2022. <http://archive.org/details/staeoftheummah2>.
- al-Muḥḍār, Ḥusain. „Liḡā' ma'a faḍīlat aṣ-ṣaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī.“ *Mağallat al-hai'a al-'ālamīya li-l-iğāz al-ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna*, Nr. 9 (2001): 46–47. Zuletzt geprüft am 09.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/67-Issue-No/556-A-meeting-with-Sheikh-Abdul-Majid-al-Zindani>.
- Müller, Christian. *Recht und historische Entwicklung der Scharia im Islam*. Studies in the History and Culture of the Middle East 46. Berlin u. Boston: De Gruyter, 2022.
- Munazzama al-mu'tamar al-islāmī. „Iğrā' at-tağārib 'alā l-ağinna al-muḡḥaḍa wa-l-ağinna al-mustanbata.“ *Mağallat mağma' al-fiqh al-islāmī*, Nr. 6,3 (1990).
- Musa, Mohd F. *Naquib Al-Attas' Islamization of Knowledge: Its Impact on Malay Religious Life, Literature, Language and Culture*. Trends in Southeast Asia 16. Singapur: ISEAS Publishing, 2021.
- Musallam, Basim. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1983.
- , „The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought.“ In *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions*. Hrsg. von Gordon Dunstan, 32–46. Exeter: University of Exeter Press, 1990.
- Nabielek, Rainer. „Sexualität und Sexualhygiene im Islam.“ Dissertation B Humboldt-Universität, 1990.
- Nagamia, Husain. „Embryology in the Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 15 (1987): 5–6.

- Naşif, 'Abd Allāh 'Umar. „More Dynamic Role for MWL.“ *The Muslim World League Journal* 11, 5 u. 6 (1984): 65.
- National Basic Intelligence Factbook.*, 1976. Zuletzt geprüft am 12.05.2021. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31210021734148&view=lup&seq=1>.
- el-Nawawy, Mohammed und Sahar Khamis. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. Palgrave Macmillan Series in International Political Communication. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Nedza, Justyna. „Salafismus‘ - Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie.“ In Said; Fouad, *Salafismus*, 80–105.
- Needham, Joseph. *A History of Embryology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Neumeyer, Harald. „Methoden diskursanalytischer Ansätze.“ In *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse: Ansätze - Grundlagen - Modellanalysen*. Hrsg. von Vera Nünning und Ansgar Nünning, 177–200. Stuttgart u. Weimar: J.B. Metzler, 2010.
- Nilsson, Lennart. *Ett barn blir till: En bildskildring av de nio månaderna före födelsen*. Unter Mitarbeit von Ingelman-Sundberg, Axel und Wirsén, Claes. Stockholm: Albert Bonnier, 1965.
- *Ein Kind entsteht: Bilddokumentation über die Entwicklung des menschlichen Lebens im Mutterleib*. Gütersloh: Bertelsmann, 1967. Dt. Bearb.: Hellmuth Merkl.
- Nilsson, Lennart und Albert Rosenfeld. „Drama of Life before Birth.“ *Life*, 30.04.1965. 17.
- o.A. „Introduction.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur'an and Sunnah*, 1–10.
- Oberauer, Norbert. *Religiöse Verpflichtung im Islam: Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension*. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 18. Würzburg: Ergon, 2004.
- Olsson, Susanne. *Preaching Islamic Revival: 'Amr Khaled, Mass Media and Social Change in Egypt*. Library of Modern Religion 30. London u. New York: Tauris, 2015.
- Orkaby, Asher. *Beyond the Arab Cold War: The International History of the Yemen Civil War, 1962-68*. Oxford Studies in International History. New York: Oxford University Press, 2017.
- Oseni, Zakariyau. „Science and Islam's Ethical Norms.“ *The Muslim World League Journal* 18, 11/12 (1989): 5–9.
- Östling, Johan, Erling Sandmo, David Heidenblad Larsson, Anna Nilsson Hammar und Kari Nordberg, Hrsg. *Circulation of Knowledge: Explorations in the History of Knowledge*. Lund: Nordic Academic Press, 2018.
- Padela, Aasim. „Islamic Medical Ethics: A Primer.“ *Bioethics* 21, Nr. 3 (2007): 169–178.
- „Muslim Perspectives on the American Healthcare System: The Discursive Framing of 'Islamic' Bioethical Discourse.“ *Die Welt des Islams* 55, 3-4 (2015): 413–447.

- Padela, Aasim, Hasan Shanawani und Ahsan Arozullah. „Medical Experts and Islamic Scholars Deliberating over Brain Death: Gaps in the Applied Islamic Bioethics Discourse.“ *The Muslim World* 101, Nr. 1 (2011): 53–72.
- Page, Ernest, Vilee Dorothy und Claude A. Vilee. *Human Reproduction: Essentials of Reproductive and Perinatal Medicine*. 3. Aufl. Philadelphia: Saunders, 1981.
- Paret, Rudi [Übersetzer]. *Der Koran: Übersetzung von Rudi Paret*. 10. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Pedersen, Johannes. „Ādam.“ In Gibb et al., *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 176–8.
- Perho, Irmeli. *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Studia Orientalia 74. Helsinki: Finish Oriental Society, 1995.
- . „Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's Contribution to the Prophet's Medicine.“ *Oriente Moderno* 90, Nr. 1 (2010): 191–210.
- Persaud, Trivedi. *Early History of Anatomy: From Antiquity to the Beginning of the Modern Era*. Springfield: Charles C. Thomas, 1984.
- Persaud, Trivedi und Muṣṭafā Aḥmad. „Sunnah al-Fitra.“ *The Muslim World League Journal* 16, 5/6 (1989): 41.
- Peters, Rudolph. „Idjtiḥād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam.“ *Die Welt des Islams* 20, 3-4 (1980): 131–145.
- Peterson, Daniel C. „A Prophet Emerging: Fetal Narratives in Islamic Literature.“ In *Imagining the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture*. Hrsg. von Vanessa R. Sasson und Jane M. Law, 203–22. New York: Oxford University Press, 2009.
- Pink, Johanna. *Sunnitischer Tafsiṛ in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*. Texts and Studies on the Qurʾān 7. Leiden u. Boston: Brill, 2011.
- . „Striving for a New Exegesis of the Qurʾān.“ In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Hrsg. von Sabine Schmidtke, 765–89. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . *Muslim Qurʾānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Sheffield: Equinox, 2019.
- Pollack Petchesky, Rosalind. „Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction.“ *Feminist Studies* 13, Nr. 2 (1987): 263–292.
- Pörksen, Uwe. *Weltmarkt der Bilder: Eine Philosophie der Visiotype*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.
- Preckel, Claudia. „Screening Siddiq Hasan Khan's (1832-1890) Library: The Use of Hanbali Literature in 19th-Century Bhopal.“ In Krawietz; Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law*, 162–219.
- Pyka, Marcus. „Religion und die Popularisierung ‚ewiger Wahrheiten‘: Das Beispiel christlicher und islamischer Häresiographien.“ In Kretschmann, *Wissenspopularisierung*, 47–77.
- Qāsim Saʿīd, ʿAbdalkarīm. *al-Iḥwān al-muslimūn wa-l-ḥaraka al-uṣūliyya fī l-Yaman*. Kairo: Madbūli, 1995.

- al-Qazzāz, Muḥammad Ṣāliḥ. „The World Supreme Council of Mosques, Mecca al-Mukarramah.“ *The Muslim World League Journal* 3, Nr. 8 (1976): 9–13.
- Qush, Suleiman. *The Scientific Discoveries in Correlation to the Glorious Qur'an*. Manila: Islamic Da'wah Council of The Philippines Suite, 1988.
- Rabe, Lena. „Marktanteile der Suchmaschinen weltweit nach mobiler und stationärer Nutzung im Januar 2022.“ Zuletzt geprüft am 04.11.2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/222849/umfrage/marktanteile-der-suchmaschinen-weltweit/>.
- Ragab, Ahmed. „Prophetic Traditions and Modern Medicine in the Middle East: Resurrection, Reinterpretation, and Reconstruction.“ *Journal of the American Oriental Society* 132, Nr. 4 (2012): 657–673.
- al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge Middle East Studies 25. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2007.
- al-Rehaili, Abdullah. *This is the Truth: Newly Discovered Scientific Facts Revealed in the Qur'aan & Authentic Hadeeth*. 3. Aufl., 1999. Zuletzt geprüft am 05.03.2021.
- Reichmuth, Stefan. „The Second Intifada and the 'Day of Wrath': Safar al-Hawali and his Anti-Semitic Reading of Biblical Prophecy.“ *Die Welt des Islams* 46, Nr. 3 (2006): 331–351.
- Reissner, Johannes. „Internationale islamische Organisationen.“ In Ende; Steinbach, *Der Islam in der Gegenwart*, 743–51.
- Research Center for Islamic Legislation and Ethics. „About Us.“ CILE. Zuletzt geprüft am 27.09.2022. <https://www.cilecenter.org/about-us>.
- , „Dr. Aasim Padela.“ Zuletzt geprüft am 11.09.2022. <https://www.cilecenter.org/about-us/our-team/dr-aasim-padela>.
- , „Dr. Mohammad Ali Al-Bar.“ CILE. Zuletzt geprüft am 24.08.2022. <https://www.cilecenter.org/about-us/our-team/dr-mohammad-ali-al-bar>.
- Richard, Martin. „Inimitability.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 2:526–36.
- Riexinger, Martin. „Propagating Islamic Creationism on the Internet.“ *Masaryk University Journal of Law and Technology* 2, Nr. 2 (1998): 99–112.
- , „The Islamic Creationism of Harun Yahya.“ *ISIM Newsletter*, Nr. 11 (2002): 5.
- , „Responses of South Asian Muslims to the Theory of Evolution.“ *Die Welt des Islams* 49, Nr. 2 (2009): 212–247.
- Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. 2. Aufl. Library of Religious Beliefs and Practices. London u. New York: Routledge, 2002.
- , „The Qur'an on the Internet: Implications and Future Possibilities.“ In *Muslims and the New Information and Communication Technologies: Notes from an Emerging and Infinite Field*. Hrsg. von Thomas S. Hoffmann und Göran Larsson, 113–26. Muslims in Global Societies Series 7. Dordrecht u.a.: Springer, 2013.
- Rispler-Chaim, Vardit. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East 46. Leiden u.a.: Brill, 1993.
- , „The Right not to Be Born: Abortion of the Disadvantaged Fetus in Contemporary Fatwas.“ In Brockopp, *Islamic Ethics of Life*, 81–95.

- Rohe, Mathias. *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*. 3. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Beck, 2011.
- Rosenhauer, Sarah. „Das Paradox der Proposition: Replik zu Thomas Schärfl: Theologie und Wissenschaft. Kriterien theologischer Spekulation.“ In Dürnberger et al., *Stile der Theologie*, 43–54.
- Roser, Max und Esteban Ortiz-Ospina. „Literacy.“ Our World in Data. Zuletzt geprüft am 12.05.2021. <https://ourworldindata.org/literacy>.
- Roth, Ronald S. „The Plain Truth about Abortion.“ *The Muslim World League Journal* 14, Nr. 4 (1986): 60–62.
- Ruddies, Hartmut. „Liberale Theologie: Zur Dialektik eines komplexen Begriffs.“ In *Liberale Theologie: Eine Ortsbestimmung*. Hrsg. von Friedrich W. Graf, 176–203. Troeltsch-Studien 7. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- Saadat, Sabiha. „Human Embryology and the Holy Quran: An Overview.“ *International Journal of Health Sciences* 3, Nr. 1 (2009): 103–109. Zuletzt geprüft am 14.12.2017. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3068791/>.
- Sachs-Hombach, Klaus. *Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln: Herbert von Halem, 2013.
- aš-Ša‘rāwī, Muḥammad Mutawallī. „Tafsīr aš-Ša‘rāwī: ḥawāṭir Muḥammad Mutawallī aš-Ša‘rāwī ḥaula l-qur‘ān al-karīm.“ Zuletzt geprüft am 15.12.2021. Abrufbar unter [http://www.al-eman.com/الكتب/تفسير الشعراوي/تفسير الآية رقم \(14\):/i489&d639182&c&pl#s639182](http://www.al-eman.com/الكتب/تفسير الشعراوي/تفسير الآية رقم (14):/i489&d639182&c&pl#s639182).
- *Muğizāt al-qur‘ān*. Kairo: Dār al-‘ālamīya, 1998.
- Sadler, Thomas. *Langman’s Medical Embryology*. 5. Aufl. Baltimore: Williams and Wilkins, 1985.
- Sadouni, Samadia. *La controverse islamo-chrétienne en Afrique du Sud: Ahmed Deedat et les nouvelles formes de débat*. Le temps de l’histoire. Aix-en-Provence: Presses Université de Provence, 2011.
- Saeed, Abdullah. „Salafiya, Modernism, and Revival.“ In *The Oxford Handbook of Islam and Politics*. Hrsg. von John L. Esposito und Emad El-Din Shahin, 27–41. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Sahin, Harun. „‘Alaḳ.“ In Leaman, *The Qur’an*, 27–8.
- Said, Behnam T. und Hazim Fouad, Hrsg. *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*. 2. erweiterte und verbesserte Auflage. Freiburg i. B.: Herder, 2014.
- Sakr, Ahmad H. „Miracles of the Glorious Qur’an.“ *The Muslim World League Journal* 16, ½ (1988): 8–9.
- Šalābī, Hind. *at-Tafsīr al-‘ilmī li-l-qur‘ān al-karīm baina n-naẓariyāt wa-t-taṭbīq*. Tunis, 1985.
- Saleh, Walid. „Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis.“ In Ahmed; Rapoport, *Ibn Taymiyya and his Times*, 123–62.
- „Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach.“ *Journal of Qur’anic Studies* 12, 1-2 (2010): 6–40.

- , „Contemporary Tafsir: The Rise of Scriptural Theology.“ In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Hrsg. von Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem, 693–704. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Salvatore, Armando. „Mustafa Mahmud: A Paradigm of Public Islamic Entrepreneurship?“ In *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*. Hrsg. von Armando Salvatore, 211–23. Yearbook of Sociology 3. Münster: LIT, 2001.
- Sardar, Ziauddin. „Can Science Come back to Islam?“ *The Muslim World League Journal* 9, Nr. 7 (1982): 37–42.
- , „Can Science Come back to Islam?“ *The Muslim World League Journal* 14, Nr. 1 (1986): 22–26.
- Savage-Smith, Emilie. „Islamic Science and Medicine.“ In *Information Sources in the History of Science and Medicine*. Hrsg. von Pietro Corsi und Paul Weindling, 437–55. Butterworth Guides to Information Sources. London u.a.: Butterworth Scientific, 1983.
- aṣ-Ṣāwī, ‘Abd al-Ġawād. „al-Iğāz al-‘ilmī li-l-qur‘ān wa-s-sunna fī dalālat ġaiḍ al-arḥām.“ *Mağallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*, Nr. 5. Zuletzt geprüft am 11.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/63-Fifth-Issue/573-Scientific-Miracles-of-the-Quran-and-Sunnah-in-a-sign-of-the-tip-wombs>.
- , „Aṭwār al-ġanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ.“ *Mağallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*, Nr. 8. Zuletzt geprüft am 19.08.2021. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VIII/542-Phases-of-the-fetus-and-breath>.
- , „Mafāṭiḥ al-ġaib wa-‘ilm mā fī l-arḥām.“ *Mağallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*, Nr. 28. Zuletzt geprüft am 16.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/79-Number-twenty-one/671-Scientific-facts-in-the-Quran-Avhmt-Almkibran>.
- as-Sayyid Ḥassānain, Ġamāl Ḥāmid. „al-Mas’ūliya al-muštaraḳa li-r-rağul wa-l-mar’a fī taḥḍīd nau‘ al-ġanīn.“ *Mağallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*, Nr. 29. Zuletzt geprüft am 19.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/92-Number-xxix/971-The-common-responsibility-of-men-and-women-in-determining-the-sex-of-the-fetus>.
- Schacht, Joseph. „Ahl al-Ḥadīth.“ In Gibb et al., *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 258–259.
- Schärfl, Thomas. „Theologie und Wissenschaft: Kriterien theologischer Spekulation.“ In Dürnberger et al., *Stile der Theologie*, 13–42.
- Schlosser, Dominik. *Lebensgesetz und Vergemeinschaftungsform: Muḥammad Asad (1900-1992) und sein Islamverständnis*. Bonner Islamstudien 32. Berlin: EB, 2015.
- Schnädelbach, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Suhrkamp Wissenschaft 401. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 14. Berlin u. New York: De Gruyter, 1996.

- Schübel, Thomas. *Grenzen der Medizin: Zur diskursiven Konstruktion medizinischen Wissens über Lebensqualität*. Theorie und Praxis der Diskursforschung. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Schulze, Reinhard. „Die Islamische Weltliga (Mekka) 1962-1987.“ *Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients* 29, Nr. 1 (1988): 58–67.
- Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East 41. Leiden u.a.: Brill, 1990.
- „Muslimische Intellektuelle und die Moderne.“ In *Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen*. Hrsg. von Jochen Hippler und Andrea Lueg, 103–15. Hamburg: Konkret, 2002.
- „Islamische Solidaritätsnetzwerke: Auswege aus den verlorenen Versprechen des modernen Staates.“ In *Transnationale Solidarität: Chancen und Grenzen*. Hrsg. von Jens Beckert et al., 195–218. Frankfurt a.M. u. New York: Campus, 2004.
- Geschichte der islamischen Welt: Von 1900 bis zur Gegenwart*. München: Beck, 2016.
- Schwedler, Jillian. „The Islah Party in Yemen: Political Opportunities and Coalition Building in a Transitional Polity.“ In *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Hrsg. von Quintan Wiktorowicz, 205–28. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Serageldin, Samia. „The Islamic Salon: Elite Women’s Religious Networks in Egypt.“ In *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. Hrsg. von Miriam Cooke und Bruce B. Lawrence, 155–68. *Islamic Civilisation and Muslim Networks*. Chapel Hill u. London: The University of North Carolina Press, 2005.
- Serjeant, R. B. „The Yemeni Poet al-Zubayrī and his Polemic against the Zaydī Imāms.“ *Arabian Studies* 5 (1979): 87–130.
- Shabana, Ayman. „Paternity between Law and Biology: The Reconstruction of the Islamic Law of Paternity in the Wake of DNA Testing.“ *Zygon* 47, Nr. 1 (2012): 214–239.
- „Negation of Paternity in Islamic Law between Liʿān and DNA Fingerprinting.“ *Islamic Law and Society* 20, Nr. 3 (2013): 157–201.
- „Islamic Law of Paternity between Classical Legal Texts and Modern Contexts: From Physiognomy to DNA Analysis.“ *Journal of Islamic Studies* 25, Nr. 1 (2014): 1–32.
- „Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law.“ *Islamic Law and Society* 22, 1-2 (2015): 82–113.
- „In Pursuit of Consonance: Science and Religion in Modern Works of tafsīr.“ *Journal of Qurʾanic Studies* 21, Nr. 3 (2019): 7–31.
- Shabazz, Abdulalim. „Islamic Contribution to Science.“ *The Muslim World League Journal* 7, Nr. 10 (1980): 42–45.
- Shaham, Ron. *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law*. Chicago u. London: University of Chicago Press, 2010.

- Shinar, Pessah und Werner Ende. „Salafiyya.“ In *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Bd. 8. Hrsg. von Clifford E. Bosworth et al., 900–9. Leiden: Brill, 1995.
- Shoukfeh, Muhammad. „Human Development as Revealed in the Glorious Qur'an and Hadith.“ *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 38, Nr. 2 (2006): 50–55.
- Sier, Kurt. „Weiblich und Männlich: Ihre Funktion bei der Zeugung nach Aristoteles und Platon.“ In *Antike Medizin im Schnittpunkt von Geistes- und Naturwissenschaften: Internationale Fachtagung aus Anlass des 100-jährigen Bestehens des Akademienvorhabens Corpus Medicorum Graecorum/Latinorum*. Hrsg. von Christian Brockmann, Wolfram Brunshöfen und Oliver Overwien, 191–212. Beiträge zur Altertumskunde 255. Berlin: De Gruyter, 2009.
- Sing, Manfred. „Sacred Law Reconsidered: The Similarity of Bioethical Debates in Islamic Contexts and Western Societies.“ *Journal of Religious Ethics* 36, Nr. 1 (2008): 97–121.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven u. London: Yale University Press, 1985.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 59. Leiden u.a.: Brill, 1997.
- . „In Defense of Muhammad: 'Ulama', Da'iya and the New Islamic Internationalism.“ In *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. Hrsg. von Meir Hatina, 291–309. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 105. Bosten u. Leiden: Brill, 2009.
- . „A Typology of Fatwas.“ *Die Welt des Islams* 55, 3-4 (2015): 278–285.
- Smith, Zadie. *White Teeth*. London: Hamish Hamilton, 2000.
- . *Zähne zeigen*. München: Droehmer, 2000. Übersetzt von Ulrike Wasel und Klaus Timmermann.
- Solberg, Anne R. „The Mahdi Wears Armani: An Analysis of the Harun Yahya Enterprise.“ Dissertation Södertörns högskola, 2013.
- Steinberg, Guido. „Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland.“ In Said; Fouad, *Salafismus*, 265–96.
- Stenberg, Leif. *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund Studies in History of Religions 6. Lund: Novapress, 1996.
- Stiff, James B. und Paul A. Mongeau. *Persuasive Communication*. New York: Guilford, 2002.
- Stiftl, Ludwig. „The Yemeni Islamists in the Process of Democratization.“ In *Le Yémen contemporain*. Hrsg. von Rémy Leveau, 247–66. Paris: Édition Karthala, 1999.
- von Stuckrad, Kocku. „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 25, Nr. 1 (2013): 5–25.
- . „Religion and Science in Transformation: On Discourse Communities, the Double-Bind of Discourse Research, and Theoretical Controversies.“ In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Hrsg. von Kocku von Stuckrad und Frans Wijsen, 203–24. Supplements to Method and Theory in the Study of Religion 4. Leiden u. Boston: Brill, 2016.

- Stumpf, Sören und David Römer, Hrsg. *Verschwörungstheorien im Diskurs*. Zeitschrift für Diskursforschung 4. Beiheft. Weinheim: Beltz Juventa, 2020.
- Syed, Ibrahim B. „Islamisation of Knowledge: Modern Cosmological Theory.“ *The Muslim World League Journal* 21, Nr. 1 (1993): 28–32.
- , „The Human Cloning: An Islamic Perspective.“ *The Muslim World League Journal* 25, Nr. 2 (1997): 43–48.
- Tahir-ul-Qadri, Muhammad. *Creation of Man: A Review of the Qur'an & Modern Embryology*. Lahore: Minhaj-ul-Qur'an Publications, 2001. Bearbeitet von Asim Naveed.
- Ṭaṭṭāwī Ġauharī. *al-Ġawāhir fī tafsīr al-qur'ān al-karīm al-muštamil 'alā 'aġā'ib badā'ī al-mukawwināt wa-ġarā'ib al-āyāt al-bāhirāt*. 26 Bde. Kairo: Mušṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-aulādūhu, 1923-1935.
- Taylor, Janelle S. *The Public Life of the Fetal Sonogram: Technology, Consumption, and the Politics of Reproduction*. Studies in Medical Anthropology. New Brunswick u.a.: Rutgers University Press, 2008.
- Tegethoff, Dorothea. *Bilder und Konzeptionen vom Ungeborenen: Zwischen Visualisierung und Imagination*. Opladen u. Farmington Hills: Budrich UniPress, 2011.
- The Quran Miracles. „Videos [Facebook-Profil].“ Zuletzt geprüft am 24.11.2021. https://www.facebook.com/quranmiracles2/?__tn__=UC.
- Tottoli, Roberto. „Adam.“ In Fleet et al., *Encyclopaedia of Islam THREE*, Online Edition.
- Türk, Klaus. „Arbeitsdiskurse in der bildenden Kunst.“ In Maasen; Mayerhauser; Renggli, *Bilder als Diskurse - Bilddiskurse*, 142–80.
- Tzortzis, Hamza A. *Embryology in the Qur'an: A Scientific-Linguistic Analysis of Chapter 23*. London: Islamic Education and Research Academy, 2011.
- U.S. Department of the Treasury. „United States Designates Bin Laden Loyalist.“ Zuletzt geprüft am 23.04.2021. <https://web.archive.org/web/20100314033922/http://www.treasury.gov/press/releases/js1190.htm>.
- Unbekannt. „'Abd al-Maġīd az-Zindānī.“ Zuletzt geprüft am 08.11.2016. <http://www.aljaazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/27/عبد-المجيد-الزندانى>.
- , „'Abd al-Maġīd az-Zindānī.“ Wikipedia. Zuletzt geprüft am 13.05.2021. https://ar.wikipedia.org/wiki/عبد_المجيد_الزندانى.
- , „al-Iġāz al-'ilmī luġat ad-da'wa fī ašr al-'ilm.“ Maġallat al-hai'a al-'alamīya li-l-iġāz al-'ilmī fī l-qur'ān wa-s-sunna, Nr. 8. Zuletzt geprüft am 25.01.2017. <http://www.ejaz.org/index.php/component/content/article/66-Issue-VIII/540-Scientific-Miracles-language-advocacy-in-the-age-of-science>.
- , „aš-Šaiḥ 'Abd al-Maġīd az-Zindānī.“ Zuletzt geprüft am 15.09.2016. <http://www.quran-m.com/?/quran/researcherdetails/28/المسيح-عبد-المجيد-الزندانى>.
- , „aš-Šaiḥ 'Abd al-Maġīd az-Zindānī: Ra'īs maġlis aš-šūr'a li-l-ġamā'a fī l-Yaman.“ Zuletzt geprüft am 15.09.2016. http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=عبد_المجيد_الزندانى.
- , „Innahu l-ḥaqq.“ <https://www.youtube.com/watch?v=pPYRZYREXQ>.
- , „The Qur'an and the Modern Science.“ *The Muslim World League Journal* 5, Nr. 10 (1978): 9–13.

- , Hrsg. *Ilm al-ağinna fī dau' al-qur'ān wa-s-sunna*, 1987. Zuletzt geprüft am 12.11.2021. <https://ebook.univeyes.com/88486>.
- , „Lā salām li-l-ālam, illā bi-taṭbīq al-qawā'id allatī arsāhā l-islām.“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 26, Nr. 271 (1987): 10–13.
- , „Scientific Signs in the Qur'an.“ *The Muslim World League Journal* 27, Nr. 4 (1999): 37–41.
- , „MWL Commission on Scientific Signs in Qur'an and Sunnah.“ *The Muslim World League Journal* 28, Nr. 2 (2000): 7–12.
- , „aš-Šaiḥ az-Zindānī yuwaḍḍiḥu maqsīdahu bi-,zawāğ friend“ Islamweb. Zuletzt geprüft am 10.01.2019. <http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=45934>.
- , „az-Zindānī yuṭīru ġaḍaba l-Azhari bi-sababi ,zawāğ friend“ Zuletzt geprüft am 09.01.2019. <http://almoslim.net/node/85255>.
- , „az-Zindānī: raqm ṣa'b wa-muṭīr wa-mustaqbal ġāmiḍ.“ <https://al-tagheer.com/news887.html>.
- , „az-Zindānī šaiḥ taqlidī qahara r-rūsa wa-l-aidz wa-samī'a l-amwāta fī qubūrihim.“ Zuletzt geprüft am 08.06.2021. <https://marebpress.net/articles.php?lng=english&print=152>.
- , „Tamma al-ittifāqu 'alī [sic, 'alā] izālati ismī min qā'imati l-irhāb.“ *al-Quds al-'arabī*, 11.03.2006. Zuletzt geprüft am 04.02.2022. <https://www.alquds.co.uk/-تم-الاتفاق-علي-ازالة-اسمي-من-قائمة-الار>.
- , „Abd al-Mağīd az-Zindānī: ġihād li-taṭbīq aš-šarī'a, ġuz' 2.“ Zuletzt geprüft am 28.11.2016. <http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2007/3/8/-عبد-المجيد-الزنداني-سيرة-لتنطبيق>.
- , „Abd al-Mağīd az-Zindānī: sīrat šaiḥ wa-tārīḥ balad, ġuz' 1.“ Zuletzt geprüft am 03.11.2016. <http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2007/2/25/-عبد-المجيد-الزنداني-سيرة-لتنطبيق>.
- , „as-Sīra aḍ-ḍātīya: aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd b. 'Azīz az-Zindānī.“ <http://olamaa-ye-men.net/Article/index/315>.
- , „aš-Šaiḥ 'Abd al-Mağīd az-Zindānī.“ Zuletzt geprüft am 03.11.2016. http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1521.
- , „The Story of Maurice Bucaille's Inspiring Conversion to Islam.“ *The Muslim World League Journal* 41, 5/6 (2013): 24–26.
- , „Habib Abd al-Qadir al-Saqqaf.“ Zuletzt geprüft am 03.01.2023. <https://muwasal.a.org/2015/02/05/habib-abd-al-qadir-al-saqqaf/>.
- User Meteo. „Anti-Religion.net.“ Zuletzt geprüft am 18.11.2021. <http://www.anti-religion.net/>.
- 'Uṭmān, Nabīh 'Abd ar-Raḥmān. „at-Ta'ammulāt fī ḥalq al-insān: al-ḥalqa al-aḥīra.“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 24, Nr. 2 (1985): 26–29.
- , „Mu'ğizat ḥalq al-insān: aṣl al-insān min turāb.“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 23, Nr. 9 (1985): 48–49.
- , „Mu'ğizat ḥalq al-insān (2): marāḥil ḥalq al-insān fī l-qarār al-makīn (ar-raḥim).“ *Mağallat rābiṭat al-ālam al-islāmī* 23, Nr. 10 (1985): 9–14.

- , „Mu‘ğizat ḥalq al-insān (3): marāḥil ḥalq al-insān fī ar-raḥim.“ *Mağallat rābiṭat al-‘ālam al-islāmī* 24, Nr. 1 (1985): 17–22.
- Vogel, Pierre. „Instagram-Account „pierrevogelabuhamsa““ Zuletzt geprüft am 08.07.2022. <https://www.instagram.com/pierrevogelabuhamsa/>.
- , „DAWA-Kurs 6: Naturwissenschaftliche Koranverse.“ Zuletzt geprüft am 08.07.2022. https://www.youtube.com/watch?v=PXcM9Z_DsdQ&list=PL52D2F895B6897E29&index=8.
- Vollbrecht, Ralf und Claudia Wegener, Hrsg. *Handbuch Mediensozialisation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Wagemakers, Joas. „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala’ wa-l-bara’ (Loyalität und Lossagung).“ In Said; Fouad, *Salafismus*, 55–79.
- , „Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism.“ In *Salafism after the Arab Awakening*. Hrsg. von Francesco Cavatorta und Fabio Merone, 7–24. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Walton, Douglas. *Appeal to Expert Opinion: Arguments from Authority*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Watenpugh, Keith D. *Being Modern in the Middle East*. Princeton u. Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*. 5. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.
- Weidenmann, Bernd. „Informierende Bilder.“ In *Wissenserwerb mit Bildern: Instruktionale Bilder in Printmedien, Film/Video und Computerprogrammen*. Hrsg. von Bernd Weidenmann, 9–58. Psychologie-Forschung. Bern u.a.: Huber, 1994.
- Weismann, Itzhak und Jamal Malik, Hrsg. *Culture of Da’wa: Islamic Preaching in the Modern World*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2020.
- , „Introduction.“ In *Culture of Da’wa: Islamic Preaching in the Modern World*. Hrsg. von Itzhak Weismann und Jamal Malik, 1–12. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2020.
- Weisser, Ursula. „Ibn Qaiyim al-Ğauzīya über die Methoden der Embryologie.“ *Medizinhistorisches Journal* 16, Nr. 3 (1981): 227–239.
- , *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters*. Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1983.
- Wellmann, Janina. *Die Form des Werdens: Eine Kulturgeschichte der Embryologie 1760-1830*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- , „Animating Embryos: The in toto Representation of Life.“ *British Society for the History of Science* 50, Nr. 3 (2017): 521–535.
- Who is: Identity for Everyone. „Domain Data.“ Zuletzt geprüft am 16.01.2023. <https://www.whois.com/>.
- WHOIS Search. „Domain Data.“ Zuletzt geprüft am 16.01.2023. <https://who.is/>.
- Wichmann, Peter. *Al-Qaida und der globale Dġihad: Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer, 2014.
- Wickham, Carrie R. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press, 2002.

- Wiedl, Nina. *Zeitgenössische Rufe zum Islam: Salafitische Da'wa in Deutschland, 2002-2011*. Baden-Baden: Nomos, 2017.
- Wielandt, Rotraud. *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. Beirut Texte und Studien 23. Beirut u. Wiesbaden: Orient-Institut der Dt. Morgenländischen Ges; Steiner, 1980.
- , „Exegesis of the Qur'an: Early, Modern and Contemporary.“ In McAuliffe, *The Encyclopaedia of the Qur'an*, 124–41.
- Wiesberger, Franz. *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*. Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 19. Berlin: Duncker u. Humblot, 1990.
- Wiktorowicz, Quintan. „Anatomy of the Salafi Movement.“ *Studies in Conflict & Terrorism* 29, Nr. 3 (2006): 207–239.
- Windhager, Günther. *Leopold Weiss alias Muhammad Asad: Von Galizien nach Arabien 1900-1927*. 2. Aufl. Wien: Böhlau, 2003.
- Winston, Robert. „Professor Robert Winston.“ Zuletzt geprüft am 18.02.2022. <https://www.robertwinston.org.uk/>.
- Winter, Stephan. *Lost in Information? Sozialpsychologische Aspekte der Selektion und Rezeption von journalistischen Online-Angeboten*. Medienpsychologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Wippich, Werner. *Lehrbuch der angewandten Gedächtnispsychologie: Bd. 1*. 2 Bde. Stuttgart: Kohlhammer, 1984.
- Wohlrab-Sahr, Monika. *Konversion zum Islam in Deutschland und in den USA*. New York: Campus, 1999.
- Wrogemann, Henning. *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog: Eine Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufes zum Islam (da'wa) im internationalen sunnitischen Diskurs*. Frankfurt a. M.: Otto Lembeck, 2006.
- Yadav, Stacey P. „Understanding ‘What Islamists Want’: Public Debate and Contestation in Lebanon and Yemen.“ *Middle East Journal* 64, Nr. 2 (2010): 199–213.
- *Islamists and the State: Legitimacy and Institutions in Yemen and Lebanon*. London: Tauris, 2013.
- Yusuf, Hamza. „When Does a Human Fetus Become Human?“ *Renovatio*, 2018. Zuletzt geprüft am 29.06.2018. <https://renovatio.zaytuna.edu/article/when-does-a-human-fetus-become-human>.
- , „When Does a Human Foetus Become Human?“ In *Islam and Biomedicine*. Hrsg. von Afifi al-Akiti und Aasim Padela, 113–34. Philosophy and Medicine 137. Cham: Springer, 2022.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Islamic History and Civilization 16. Leiden u.a.: Brill, 1997.
- *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. New York: Princeton University Press, 2002.

- — —, „Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the ‘Ulamā‘.“ In *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Hrsg. von Gudrun Krämer und Sabine Schmidtke, 153–80. Social, Economic and Political Studies of the Middle East 100. Bosten u. Leiden: Brill, 2006.
- — —, „The Ulama and Contestations on Religious Authority.“ In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Hrsg. von Muhammad K. Masud, Armando Salvatore und Martin van Bruinessen, 206–36. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- — —, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authorities and Internal Criticism*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 2012.
- Zaytuna College. „About.“ Zuletzt geprüft am 22.03.2022. <https://zaytuna.edu/about>.
- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd. *al-Muğīza al-‘ilmīya fī l-qur‘ān wa-s-sunna*. Kairo, o.J.
- — —, „Innahu l-ḥaqq.“ Zuletzt geprüft am 05.03.2021. <https://ar.islamway.net/book/25288/بانه-الحق>.
- — —, *Kitāb at-tauḥīd*. Riad: Darussalam, o.J. Zuletzt geprüft am 08.01.2021. <https://www.noor-book.com/en/ebook--الوحيد-عبد-المجيد-الزنداني--pdf>.
- — —, *Naḥwa l-imān*. o.O., o.J. Zuletzt geprüft am 18.01.2022. <https://books-library.net/free-677542517-download>.
- — —, *Ta‘šīl al-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*. Unter Mitarbeit von Suat Yıldırım und Muḥammad al-Amīn Walad aš-Šaiḥ. Saida u. Beirut: al-Maktaba al-‘ašrīya, o.J.
- — —, *al-Imān*. Beirut: Mu‘assasa ar-risāla, 1989. Zuletzt geprüft am 18.01.2022. <https://books-library.net/free-441539893-download>.
- — —, *Ṭarīq al-imān*. Riad: Dār al-‘ālamīya, 1994. Zuletzt geprüft am 17.01.2022. <https://ar.islamway.net/book/15035/طريق-الايمن>.
- — —, „al-Iğāz al-‘ilmī: ta‘šīlan wa-manḥaḡan.“ *Mağallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*, Nr. 1 (1995): 10–17.
- — —, „The classic video ‘This is the Truth/Annahul Haqq [sic]’: Abdel Megid El Zindani [sic].“ Zuletzt geprüft am 24.11.2021. https://www.youtube.com/watch?v=Nk pVFwdeO_c.
- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd und Muṣṭafā Aḡmad. „Mountains: The Geological Concept in the Qur‘an.“ *The Muslim World League Journal* 21, Nr. 8 (1994): 47–48.
- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd, Muṣṭafā Aḡmad, Margaret Tobin und Trivedi Persaud, Hrsg. *Human Development as Described in the Qur‘an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology*. Alexandria (USA) u.a.: Islamic Academy for Scientific Research, 1994.
- — —, Hrsg. *Human Development as Described in the Qur‘an and Sunnah: Correlation with Modern Embryology*. Alexandria (VA) u.a.: Islamic Academy for Scientific Research, 1994.
- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd, Gerald Goeringer und Muṣṭafā Aḡmad. „Naḡra tāriḡhiya fī ‘ilm al-aḡinna.“ *Mağallat al-hai‘a al-‘ālamīya li-l-iğāz al-‘ilmī fī l-qur‘ān wa-s-sunna*, Nr. 1 (1995). Zuletzt geprüft am 09.01.2017. <http://www.ejaz.org/index.php/componen/content/article/59-The-first-issue/218-Historical-Perspective-in-embryology>.

- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd, Marshall Johnson und Muṣṭafā Aḥmad. „Waṣf at-taḥalluq al-baṣārī: marḥalat an-nuṭfa.“ *Mağallat al-hai’a al-ālamīya li-l-iğāz al-ilmī fi l-qur’an wa-s-sunna* 1, Nr. 1 (1995). Zuletzt geprüft am 09.01.2017. <http://www.eajaz.org/index.php/component/content/article/59-The-first-issue/219-Description-human-embryo-genesis> (09.01.2017).
- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd, Marshall Johnson, Gerald Goeringer, Joe Simpson, Keith Moore, Muṣṭafā Aḥmad und Trivedi Persaud. „Introduction.“ In az-Zindānī et al., *Human Development as Described in the Qur’an and Sunnah*, 1–10.
- az-Zindānī, ‘Abd al-Mağīd und ‘Abd al-Ğawād aṣ-Şawī. „Aṭwār al-ġanīn wa-naḥḥ ar-rūḥ.“ Zuletzt geprüft am 12.12.2016. http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1258.
- Zuberi, Ahmad Khizar. „How to Teach the Theory of Organic Evolution.“ *The Muslim World League Journal* 12, Nr. 2 (1984): 26–33.
- Zuberi, Masarrat H. „Understanding the Qur’an in the Light of Modern Scientific Theories.“ *The Muslim World League Journal* 15, 7/8 (1988): 9–13.

