

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 *nutfā*, *ʾalaqa* 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 *ʾalaqa*-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 vor-modernen 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 Ḥağar (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 Ḥağar 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 *nutfā*, *ʿalaqa* und *mudḡa* 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 *daʿwa* 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 vereinfachenden Illustrationen, die Vergleiche zwischen der *ʿalaqa* und einem Egel sowie der *mudḡa* und einer gekauten Substanz aufzuzeigen. Insbesondere in der *daʿwa* 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 *nutfā*, *ʿalaqa* und *mudḡa* auf, da der Zeitraum von einmalig 40 Tagen medizinisch plausibler ist. Weiterhin fügt er die Stadien *ʾiẓām*, *laḥm* 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 willenslosen 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 befassen 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-

Bärs 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-ʿulūm al-ḥayāt*), ebenso eine Mitgliedschaft im Exekutivrat der Kommission (*al-Lağna at-tanfīḍiyya li-l-haiʾa*) 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-Bärs 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 *nutfā*, *ʿalaqa* 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-Bärs habe ich entsprechend meines oben gegebenen Verständnis‘ als *tafsīr ʿilmī* 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 ʿilmī*.

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 ʿilmī*-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 Qurʾan and Sunnah.“ *The Muslim World League Journal* 28, Nr. 2 (2000): 10–12.

878 Vgl. al-Haiʾa al-ʿalamiyya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān wa-s-sunna, „Mağlis idārat al-haiʾa yaʿqidu iğtimāʾahu r-rābiʿ.“ *Mağallat al-haiʾa al-ʿalamiyya li-l-iğāz al-ʿilmī fī l-qurʾān 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 kulturanthropologische 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 *iğāz ‘ilmī* weiter vervollständigen.

Zu Beginn dieser Arbeit habe ich eine Szene aus Zadie Smith‘ 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 *iğāz ‘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.

