

## STICHWORT

### Muslimische Rechtsmeinungen zu Hirntod, Organtransplantation und Leben

THOMAS EICH/JOHANNES GRUNDMANN

Nach einhelliger Auskunft von im Bereich der Organtransplantation tätigen Medizinern ist in Deutschland die Bereitschaft zur Organspende unter deutschen Muslimen extrem niedrig. Sie liegt deutlich unter der ohnehin schon allgemein geringen Spendenbereitschaft der Bevölkerung. Die Frage nach den Gründen dieses Sachverhalts liegt nahe, zumal Organtransplantation etwa in arabischen Ländern unter Muslimen durchaus in substantiellem Maße praktiziert wird.<sup>1</sup> Der vorliegende Artikel geht dieser Frage anhand von Äußerungen muslimischer Gelehrter (*ulama*) nach. Ein großer Teil des ausgewerteten Materials stammt von *ulama*, die nicht in Deutschland leben. Ihre Aussagen dienen Muslimen in Deutschland oftmals jedoch als Hauptausgangspunkt für ihre eigenen Urteile.<sup>2</sup> Dabei soll herausgearbeitet werden, wo Probleme in diesem spezifischen Bereich der Organtransplantation in der interkulturellen Medizin auftreten können.

Zwei einschränkende Vorbemerkungen: Erstens können die Auskünfte muslimischer Rechtsgelehrter nur bedingt die geringe Spendenbereitschaft von Muslimen in Deutschland erklären. Die Annahme eines so direkten und absoluten Zusammenhangs würde voraussetzen, dass alle Religionsangehörigen die Schriften der jeweiligen Gelehrten konsultieren und diese dann auch eins zu eins in ihrem Leben umsetzen. Das erscheint jedoch unwahrscheinlich. Genauso irrig wäre es jedoch, die Äußerungen von Religionsgelehrten schlicht als für das Leben der Muslime in Deutschland irrelevant abzuqualifizieren.<sup>3</sup>

Zweitens gibt es im Islam keine zentralisierte Organisationsstruktur religiöser Gelehrsamkeit, die etwa der katholischen Kirche vergleichbar wäre. Deswegen sind die Äußerungen einzelner Gelehrten zu einem bestimmten Thema nur bedingt im Sinne eines „der Islam sagt [...]“ oder „im Islam ist es so, dass [...]“ zu verstehen, auch wenn die jeweiligen Gelehrten dies verständlicherweise für sich beanspruchen. Häufig wird man zumindest in Details, oft jedoch auch in Gänze abweichende Ansichten zu einem

bestimmten Thema finden. Einer der Gründe dafür liegt in der Existenz zweier großer Konfessionen im Islam, den Sunniten und den Schiiten. Erstere stellen die Mehrheit der Muslime in der Welt (ca. 85 %), letztere mit etwa 10–15 % die eindeutige Minderheit mit Bevölkerungsschwerpunkten in Libanon, Südirak, Iran, Indien und der Südküste der Arabischen Halbinsel. Die Bevölkerung Irans ist zu fast 100 % schiitisch, d. h. man kann bei in Deutschland lebenden Persern davon ausgehen, dass sie Schiiten sind.<sup>4</sup> Ein weiterer Grund für muslimischen Meinungspluralismus in der Welt liegt darin, dass es unter den Sunniten vier große Rechtsschulen (*madhahib*, Sing. *madhhab*) gibt. Diese *madhahib* lassen sich weitgehend bestimmten Regionen zuordnen. Angesichts der ursprünglichen Herkunftsländer von Muslimen in Deutschland sind folgende besonders relevant:

Malikiten	Marokko/Nordafrika
Shafiten	Kurdistan, Yemen, Südostasien
Hanafiten	Türkei, arabische Sunniten aus Irak, Syrien, Libanon, Ägypten
Hanbaliten	Saudi-Arabien, Syrien

Zwar gibt es Ausnahmen von diesen Regeln, jedoch kann man zumindest im Falle von sunnitischen Marokkanern, Kurden und Türken von der Richtigkeit der vorweggenommenen Zuordnungen ausgehen. Muslime weisen immer wieder darauf hin, dass Rechtsschulen keineswegs hermetisch gegeneinander abgegrenzt sind, sondern dass durchaus die Möglichkeit besteht – und auch wahrgenommen wird –, dass etwa ein hanafitischer Sunnit sich in einer konkreten Frage z. B. die Meinung des malikitischen *madhhab* zu Eigen machen kann, wenn ihm diese schlüssiger erscheint. Andererseits sollte daraus nicht abgeleitet werden, die *madhhab*-Einteilungen seien beliebig und für die Lebenspraxis von Muslimen irrelevant. Insbesondere in rituellen Fragen wie etwa der korrekten Durchführung des Gebets oder einzelnen Bestimmungen im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt kommt es immer wieder zu ausgeprägten Meinungsverschiedenheiten zwischen den Rechtsschulen. Dies kann mitunter sogar zu regelrechten Ehekrissen führen, wenn die muslimischen Ehepartner bzw. deren Eltern oder Großeltern aus unterschiedlichen Regionen nach Deutschland eingewandert sind, somit unterschiedlichen Rechtsschulen angehören und konsequenterweise in verschiedenen Formen der rituellen Frömmigkeit sozialisiert werden.

## 1. Gemeinsamkeiten

Vergleicht man die Diskussion um Organtransplantation in Deutschland mit der von muslimischen Rechtsgelehrten in der arabischen Welt geführten, fallen einige grundlegende Gemeinsamkeiten ins Auge. So gilt im islamischen Recht (*sharia*) wie im deutschen Grundgesetz gleichermaßen der Grundsatz der körperlichen Unversehrtheit über den Tod hinaus (Prinzip der *hurma*). Das bedeutet, dass ein Eingriff in dieses Grundrecht des Menschen immer nur als Ausnahme von der Regel begründet werden kann. In beiden Rechtssystemen geschieht dies durch Hinweis auf die Möglichkeit einer erheblichen Verbesserung der Lebensqualität Dritter bis hin zu deren Lebensrettung. Modifiziert wird diese grundlegende Gemeinsamkeit in zwei Punkten. So weist erstens Karl<sup>5</sup> darauf hin, dass sich die körperliche Unversehrtheit des Leichnams nicht letztgültig aus dem Grundgesetz ableiten lässt, da die entsprechende Passage sich auf Lebende bezieht. Vielmehr wird sie mit dem Verfügungsrecht über den Leichnam begründet, das grundsätzlich nur der verstorbenen Person zustehe, das diese zu ihren Lebzeiten ggf. zu artikulieren habe. Ein solches Verfügungsrecht wird von manchen *ulamaj* jedoch in Abrede gestellt: Es wird argumentiert, das Verfügungsrecht über den Körper erlösche mit dem Tod der Person und gehe an Gott über.<sup>6</sup> Zweitens ist im islamischen Recht in den Fällen die Rechtslage nicht ganz eindeutig, in denen eine Organtransplantation nicht zur *Lebensrettung* eines Dritten vorgenommen wird, sondern 'lediglich' zur *Verbesserung* seiner Lebensqualität, da für diese Situation in den islamischen Rechtsquellen kein eindeutiger Präzedenzfall vorliegt.<sup>7</sup>

In den Aussagen sunnitischer wie schiitischer Gelehrter findet sich ferner das Konzept einer Trennung von Körper und Seele.<sup>8</sup> Die Sonderstellung des Menschen in der göttlichen Schöpfung drückt sich in dieser Verbindung des Körpers, der dem Diesseits verhaftet ist, mit der dem Jenseits verbundenen Seele aus. Diese Verknüpfung schafft den individuellen, lebenden Menschen und entsteht zu einem Zeitpunkt, der je nach muslimischer Rechtsschule mit dem 40. bis 120. Tag der Schwangerschaft angegeben wird. Der *Tod* wird als die endgültige Trennung von Körper und Seele aufgefasst. Dies ist eine wichtige Gemeinsamkeit mit christlichen, westlichen Traditionen, in deren Rahmen diese Auffassung als fundamentaler Ausgangspunkt für die Entwicklung des Hirntodkriteriums in den 1960er-Jahren durch die amerikanische und europäische

Medizinethik diene.<sup>9</sup> Hierin unterscheidet sich die islamische Sichtweise deutlich etwa von der Buddhistischen oder Shintoistischen, die von anderen Grundannahmen über das Verhältnis von Körper und Seele ausgehen, weswegen das Hirntodkriterium beispielsweise in Japan zu heftigen Kontroversen führte.<sup>10</sup>

Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass sowohl im islamischen Recht als auch in säkularen westlichen Rechtssystemen insbesondere im Zusammenhang mit Erbfragen schon immer eine möglichst exakte Bestimmung des Todeszeitpunktes bedeutsam gewesen war.<sup>11</sup> In beiden Bereichen konnte die Diskussion um das Hirntodkriterium also an bereits bekannten Fragestellungen anknüpfen. Das Problem wurde durch die Entwicklung der modernen Medizin allerdings erheblich zugespitzt, da dadurch bestimmte Todeskriterien wie Atem- und Herzstillstand und somit die ihnen zu Grunde liegende Todesdefinition in Frage gestellt wurden.<sup>12</sup> In dieser Diskussion ist deutlich geworden, dass es sich beim Sterben um einen längeren Prozess handelt und dementsprechend eine Definition eines exakten Todeszeitpunktes nichts weiter ist als das Herausgreifen eines Teils dieses Prozesses. Diese Sichtweise vom Sterben als prozesshaften Vorgang wird auch von muslimischen Gelehrten geteilt (siehe dazu gleich).

## *2. Unterschiede/Probleme*

Neben diesen fundamentalen Gemeinsamkeiten gibt es einige Unterschiede, die hier in zwei Gruppen geteilt werden: Probleme, die auf einer praktischeren Ebene, in den einzelnen Abschnitten des Ablaufs einer Organspende auftreten können, und grundsätzlichere Probleme, die eher auf einer konzeptionellen Ebene liegen.

### *2.1 Praktische Probleme*

Zunächst muss kurz auf einen Aspekt eingegangen werden, der sich nicht unbedingt immer zu einem Problem auswachsen muss, jedoch im Rahmen der interkulturellen Medizin bedeutsam ist. Die muslimische Diskussion über Organtransplantation thematisiert sehr stark das Thema der rituellen Reinheit (*tahhara*). So rührt etwa die

Frage nach der Legitimität von Bluttransfusionen daher, dass religiöse Muslime Blut als eine per se unreine Substanz betrachten, deren Übertragung in einen anderen Körper auf Ablehnung stößt. Die Gelehrten erlauben jedoch Bluttransfusionen bei Vorliegen einer Notwendigkeit (*darura*), d. h. wenn dadurch Leben gerettet werden kann.<sup>13</sup> Ein weiteres Beispiel ist die Diskussion um die Transplantation von Tierorganen auf Menschen. Grundsätzlich wird dies als unproblematisch angesehen, jedoch mit der Einschränkung, dass das Spendertier als kultisch rein gelten kann. Bestimmte Tiere – Schweine sind nur das bekannteste Beispiel – gelten Muslimen als unrein. Demnach wäre es möglich, dass die Implantierung einer gentechnisch veränderten Herzklappe, die von einem Schwein stammt, von muslimischen Gelehrten als illegitim eingestuft werden würde.<sup>14</sup> Der Aspekt der *tahhara* ist hier keineswegs zu unterschätzen oder gar als atavistisch anzusehen, da er dem gläubigen Muslim durch sehr konkrete Vorschriften etwa hinsichtlich des Essens oder der rituellen Reinigung vor dem Gebet in seinem Alltag ständig vergegenwärtigt wird.

Einer der Kernpunkte der Organtransplantation ist die Feststellung des Hirntods. Das in Deutschland dafür geltende Reglement sieht u. a. vor, dass zwei qualifizierte Ärzte den Hirntod feststellen müssen. Muslimische Verlautbarungen stimmen mit dieser Regelung überein.<sup>15</sup> Des Weiteren wurde von den *ulama* in arabischen Ländern festgelegt, dass die den Hirntod diagnostizierenden und die Transplantation durchführenden Ärzte Muslime sein müssen. Dies mag teilweise mit der erwähnten Betonung der einzuhaltenden kultischen Reinheit zusammenhängen. In der deutschen Regelung ist die Religion des Arztes in diesem Zusammenhang natürlich irrelevant. Eventuelle Lösungsansätze bieten sich in der malikitischen Rechtsschule, die auch nicht-muslimische Ärzte akzeptiert.<sup>16</sup>

Ein weiteres, wohl erheblich gewichtigeres Problem könnte darin liegen, dass die hanafitische Rechtsschule die Meinung vertritt, dass mit dem Tod der Mensch jegliche Verfügungsgewalt über seinen Körper verliere, da er ja als (Rechts)Person aufgehört hat zu existieren. Daher werden zu Lebzeiten gemachte Verfügungen über den Körper als hinfällig betrachtet. Die Verfügungsgewalt über den Körper geht an Gott über. Zwar wird diese Ansicht vorwiegend von den Hanafiten vertreten. Jedoch sind sunnitische Türken in der Regel Hanafiten, weswegen dieser Punkt gerade in Deutschland in der interkulturellen Medizin durchaus bedeutsam sein dürfte. In der Frage der

Verfügungsgewalt über den Leichnam durch die nächsten Verwandten des Verstorbenen sind die Rechtsschulen konsequenterweise ebenfalls uneins. Die Hanafiten lehnen sie ab während die restlichen *madhahibsie* befürworten.<sup>17</sup> Dieses Problem der Verfügungsrechte über den Leichnam hat in Ländern mehrheitlich muslimischer Bevölkerung zur Folge, dass die Lebendspende deutlich überwiegt, weshalb der größere Teil der Organtransplantationen Nieren betrifft.<sup>18</sup>

## 2.2 Grundsätzlichere Probleme

Wie erwähnt wird das *Sterben* in den Äußerungen muslimischer Theologen nicht als ein klar definierbarer Zeitpunkt beschrieben, sondern als ein Vorgang, in dem die Seele (*ruh*) allmählich den Körper verlässt. Da die *ruh* als das aufgefasst wird, was jedem einzelnen Teil des Körpers Lebenskraft und die Fähigkeit zur sinnlichen Empfindung verleiht, gehen viele muslimische Autoren davon aus, dass das Erkalten des jeweiligen Körperteils als Zeichen dafür zu werten ist, dass die Seele es verlassen hat.<sup>19</sup> Diese Sichtweise ist weit verbreitet und wird insbesondere von so einflussreichen Denkern wie dem hier zitierten Ghazali, einem der bedeutendsten Theologen der islamischen Geschichte, vertreten. So gibt es unter modernen Theologen auch eine große Gruppe, die das Hirntodkriterium ablehnt.<sup>20</sup> Andere Gelehrte weisen darauf hin, dass das normalerweise vertretene Konzept des Herztods sich nicht zwingend aus den Quellen des islamischen Rechts herleiten lässt.<sup>21</sup> Jedoch dürften letztere Schriften in der breiten muslimischen Bevölkerung nicht so bekannt sein wie etwa die von Ghazali. Bemerkenswert ist auch, dass in populistischen Schriften einzelner Gelehrter immer wieder Wunder-Geschichten von der Rückkehr bereits Totgesagter ins Leben verbreitet werden, um so die Plausibilität des Hirntodkriteriums zu entkräften.<sup>22</sup>

Ein weiterer Grund für die geringe Spendenbereitschaft von Muslimen in Deutschland könnte darin liegen, dass nach Aussage einiger Religionsgelehrter zwar eine Organspende von einem Nicht-Muslim zu einem Muslim möglich ist, jedoch nicht umgekehrt.<sup>23</sup> Da etwa in Saudi-Arabien, dessen Bevölkerung zu 100 Prozent Muslime sind, potentielle Organspender davon ausgehen können, dass ihre Organe ggf. an Muslime transplantiert werden, tauchte dieses Problem in der Praxis dort bisher kaum auf. Für muslimische Gemeinden in Europa hat sich diese Situation geradezu

umgekehrt: Hier muss man davon ausgehen, dass mit sehr großer Wahrscheinlichkeit das Organ an einen Nicht-Muslim geht. Ähnlich wie beim Hirntodkriterium gibt es aber auch in dieser Frage durchaus gegenteilige Ansichten. So vertrat etwa der berühmte ägyptische Gelehrte Yusuf al-Qaradawi in einer Rechtsauskunft (*fatwa*) aus dem Jahre 2000 die Meinung, eine solche Transplantation sei unproblematisch (siehe unten). Mit dieser Meinung steht er keineswegs allein. In die gleiche Richtung äußerte sich etwa im Libanon der einflussreiche schiitische Gelehrte Muhammad Husain Fadl Allah, wie auch der vormalige Vorsitzende der Islamic Society of North America Muzammil Siddiqi ausdrücklich die Blutspende von einem Muslim zu einem Nicht-Muslim erlaubt.<sup>24</sup> Zwar stammen derartige *fatwas* meist aus Regionen, in denen große nicht-muslimische Bevölkerungsgruppen existieren (so machen Christen in Ägypten doch immerhin 10 % der Bevölkerung aus) oder in denen Muslime in der Minderheit sind, so dass man hier einen Zusammenhang vermuten könnte. Jedoch liegt eine solche Rechtsmeinung auch aus dem Irak vor, wo Christen nur einen verschwindend kleinen Teil der Bevölkerung ausmachen.<sup>25</sup>

So gibt es also durchaus starke Anknüpfungspunkte in den Verlautbarungen muslimischer Religionsgelehrte, die der Hoffnung auf ein Anwachsen der Bereitschaft zur Organspende unter Muslimen in Deutschland Raum geben. Hier bietet insbesondere der enorme Meinungspluralismus, der integraler Bestandteil muslimischer Gelehrsamkeit ist, viele Möglichkeiten zum konstruktiven, zielorientierten Dialog. Dieser Pluralismus kann jedoch auch in die gegenteilige Richtung gewendet werden. Dies soll abschließend am Beispiel eines „muslimischen Multiplikators“ im Internet illustriert werden. So hatte der bedeutende und weit über die Landesgrenzen hinweg respektierte ägyptische Gelehrte Yusuf al-Qaradawi wie erwähnt folgende Rechtsauskunft (*fatwa*) auf die Frage erteilt, ob es schariatsrechtlich erlaubt sei, dass ein Muslim einem Nicht-Muslim Organe spende.

„Natürlich ist dies möglich, weil die Organe im Menschen nicht den Islam annehmen oder von ihm abfallen. Alle Organe sind als muslimisch einzustufen. Alles was innerhalb des menschlichen Körpers ist, preist Gott, alles preist Gott. So wie es möglich ist, dass ein Muslim von einem Nichtmuslim ein Organ erhält, ist es möglich, dass der Muslim umgekehrt dem Nichtmuslim ein Organ spendet. So werden sie [die Nichtmuslime] nicht ehrenwerter sein als wir, indem sie uns Organe spenden, wir aber ihnen nicht. Gott sagt: *'Gott verbietet euch nicht, gegen diejenigen*

*pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben.* [Koran 60, 8] So war er ihnen [den Nichtmuslimen] gegenüber gütig und es wird erwartet, dass man sich ihnen gegenüber gut verhält. [Außerdem heißt es im Koran:] '[Die Frommen] gaben hin und wieder einem Armen, einer Waise oder einem Gefangenen etwas zu essen mit den Worten: Nur Gott zuliebe geben wir euch zu essen. Wir wollen von euch weder Lohn noch Dank haben' [Koran 76, 8–9] Gefangene waren in der damaligen Zeit aber ausnahmslos Nicht-Muslime.<sup>26</sup>

Diese Fatwa aus dem Jahre 2000 kann auf einer Homepage, die sich ausgiebig mit dem Thema der Medizinethik befasst, auf Arabisch eingesehen werden. Sucht man jedoch im englischsprachigen Teil der Homepage die entsprechende Fatwa so erhält man folgende Auskunft:

“Donating an organ is like giving charity in terms of its being permissible for a Muslim or a non-Muslim. However, it is not permissible to donate an organ to a non-Muslim combatant who wages war against Muslims and a person who wages attack on Islam. By the same token, it is not permissible to donate it to an apostate as he is no more than a traitor to his religion and his people and thus deserves killing.

However, if there is a Muslim and a non-Muslim and both are in need of organ or blood donation, the Muslim must be given priority for Allah Almighty says in the Qur'an: ‚The Believers, men and women, are protectors one of another.‘ [Koran 9, 71]

Here we are to make it crystal clear that a practicing Muslim takes preference to a deviant sinful one who makes use of the divine gifts given to him to disobey Allah and harm his fellow brothers. Also, we are to notify that if the person concerned is a relative or a neighbor, he takes great preference due to the ties of kinship or the relation of neighborhood. Allah Almighty says: ‚But kindred by blood have prior rights against each other in the Book of Allah.‘ [8, 75]

It is also noteworthy that a person can donate his/her organs to a certain person, or to an establishment such as a bank specified for that purpose.”<sup>27</sup>

Diese Rechtsauskunft Qaradawi's stammt aus dem Jahre 2002. Zwar weist sie die Möglichkeit einer Organtransplantation von Muslim zu Nicht-Muslim keineswegs ausdrücklich zurück, jedoch kann man nur schwerlich leugnen, dass sie im Ton deutlich restriktiver gehalten ist als die *fatwa* von 2000. Damit wird zunächst einmal deutlich, dass Qaradawi im Lauf relativ kurzer Zeit zwei recht unterschiedliche Standpunkte vertrat. Für das Thema der interkulturellen Medizin wäre jedoch darüber hinausgehend zu fragen, warum die Betreiber der Homepage auf Englisch eine andere *fatwa* ins Netz stellten als auf Arabisch.<sup>28</sup> Muslime, die kein Arabisch verstehen, – und das ist

beispielsweise in Deutschland die überwältigende Mehrheit – können sich in einem Fall wie diesem nur ungenügend informieren. Das gleiche gilt für interessierte Ärzte und Medizinethiker, denen die Reaktionen ihrer muslimischen Patienten ohne die Kenntnis ihrer religiösen und kulturellen Vorstellungswelt unverständlich bleiben.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> ABDALLAH S. DAAR, *Current Practice and the Legal, Ethical, and Religious Status of Post Mortem Organ Donation in the Islamic World*, in: W. Land/J. B. Dossetor (Hgg.), *Organ Replacement Therapy, Ethics, Justice, Commerce*, Berlin e. a. 1991, 296 f.
- <sup>2</sup> Siehe etwa die Darstellung des Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland Dr. Nadeem Elyas zu den Themen Hirntod und Organverpflanzung vor dem Gesundheitsausschuss des Deutschen Bundestages am 28.06.1995 ([www.zentralrat.de](http://www.zentralrat.de) [unter „Publikationen“]).
- <sup>3</sup> Siehe hierzu etwa HANS-LUDWIG FRESE, „*Den Islam ausleben.*“ *Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*, Bielefeld 2002, 279 f und 292 f.
- <sup>4</sup> Zu den in diesem Artikeln erwähnten Fachtermini und Ländern siehe die jeweiligen Einträge in: RALF ELGER (Hg.), *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte Alltag Kultur*, München 2001.
- <sup>5</sup> CHRISTIAN KARL, *Todesbegriff und Organtransplantation gezeigt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland, der ehemaligen DDR und Österreich*, Wien 1995, 46.
- <sup>6</sup> BIRGIT KRAWIETZ, *Die Hurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1991 (Schriften zur Rechtstheorie; Bd. 145), 194 f; GERARD WIEGERS, *Muslim Discussions on Organ Donations to Adherents of Other Religions*, in: Shadid, W.A.R./Koningsveld, P.S. van (Hgg.), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven e. a. 2002, 219.
- <sup>7</sup> KRAWIETZ (Anm. 6), 125–147 und 169–201; KARL (Anm. 5), 44–51.
- <sup>8</sup> Z. B. MUHAMMAD SHARAWI, *al-Fatawa. Kull ma yuhimm al-muslim fi hayyatihi yamahu wa ghadahu* (Die Fatwas. Alles was den Muslim in seinem Leben heute und in Zukunft interessiert), Beirut 1999, 500 f; HUSAIN BANDAR AL-AMILI, *Risala fi l-maut wa l-barzakh*, Beirut 1996, 22. Hierbei wird Bezug genommen auf den Koranvers „Oh Seele (*nafs*), die du im Glauben Ruhe gefunden hast, kehre zufrieden und wohlgeglitten zu deinem Herrn zurück! Schließe dich dem Kreis meiner Diener an und geh in mein Paradies ein!“ [89:27–30] Aus dem Begriff der *Rückkehr* der Seele ins Jenseits wird abgeleitet, dass sie im Unterschied zum Körper aus dieser Sphäre stammen müsse. Zum Problem der Abgrenzung der zwei Begriffe *nafs* und *rūh*, die beide „Seele“ bedeuten, siehe JANE SMITH, *The Understanding of Nafs and Rūh in contemporary Muslim Considerations of the Nature of Sleep and Death*, in: *The Muslim World* LXIX (1979) 151–161. Die Meinung des muslimischen Bioethikers Abdulaziz Sachedina, in der Religion des Islam werde der Dualismus von Körper und Seele abgelehnt, ist ein Einzelfall (<http://www.people.virginia.edu/~aas/article/article6.htm>).
- <sup>9</sup> JOCHEN VOLLMANN, *Ethische Probleme des Hirntods in der Transplantationsmedizin*, Stuttgart u. a. 1998 (Medizin-Ethik: Jahrbuch des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland; Bd. 11), 26–35.
- <sup>10</sup> VOLLMANN (Anm. 9), 5; WIEGERS (Anm. 6), 217.
- <sup>11</sup> KARL (Anm. 5), 13 f; BIRGIT KRAWIETZ, *Grundlagen und Grenzen einer Hirntodkonzeption im Islam*, in: Schlich, Thomas/Wiesemann, Claudia (Hgg.), *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*, Frankfurt a. M. 2001, 240.
- <sup>12</sup> Zur argumentativen Trennung von Menschenbild, Todesdefinition, Todeskriterium und Diagnostischen Tests siehe Vollmann 1998: 13–16.
- <sup>13</sup> KRAWIETZ (Anm. 6), 202–210; RISPLER-HAIM 1993, 41 f.

- <sup>14</sup> MUSTAFA AL-DHAHABI, *Naql al-a'da bayn at-tibb wa-d-din* (Organtransplantation zwischen Medizin und Religion), Kairo 1993, 24f; AQIL B. MUHAMMAD AL-AQILI, *Hukm naql al-a'da fi l-fiqh al-islami* (Die Beurteilung der Organtransplantation in der islamischen Jurisprudenz), Jeddah 1992, 16-30; s.a. RISPLER-HAIM (Anm. 13), 37 f.
- <sup>15</sup> NADA AL-DAQR, *Maut ad-dimagh baina t-tibb wa l-islam* (Der Hirntod zwischen Medizin und Islam), Beirut 1997, 186. Siehe auch die Stellungnahme des Vorsitzenden des Zentralrats Muslime in Deutschland Nadim Elyas unter [www.zentralrat.de](http://www.zentralrat.de) in der Rubrik „Publikationen“.
- <sup>16</sup> SHAUQI ABDUH AL- SAHI, *al-Fikr al-Islami wa l-qadaya at-tibbiya al-mu`asira* (Das islamische Denken und die medizinischen Probleme der Gegenwart), Kairo 1990, 210.
- <sup>17</sup> KRAWIETZ (Anm. 6), 194 f; WIEGERS (Anm. 6), 219 und 221 f.
- <sup>18</sup> DAAR (Anm. 1), 297; DERS./A. BINSUMEIT AL KHITAMY, *Bioethics for clinicians: 21. Islamic bioethics*, in: Canadian Medical Association Journal, 164 (2001), 62.
- <sup>19</sup> ABU HAMID AL-GHAZALI, *Ihya ulum ad-Din* (Die Belebung der religiösen Wissenschaften), Bd. III, Kairo 1992, 5; DERS., *The Remembrance of Death and the Afterlife*, aus d. Arabischen von T. J. Winter, Cambridge 1989, 37–39; AMILI (Anm. 8), 21 f; KRAWIETZ (Anm. 11), 243 f.
- <sup>20</sup> DHAHABI (Anm. 14), 109–113.
- <sup>21</sup> DAQR (Anm. 15), 178–182; MUHAMMAD ALI AL- BAR/ZUHAIR AHMAD AS-SIBA'1, *at-Tabib. Adabuhu wa fiqhuhu* (Moralische und religiös rechtliche Anforderungen an den Arzt), Beirut 1997, 198 f; KRAWIETZ (Anm. 11), 252 f.
- <sup>22</sup> KRAWIETZ (Anm. 11), 250; ABD AL-HAYY FARAMAWI, *al-Maut fi l-fikr al-islami* (Der Tod im islamischen Denken), Kairo 1991.
- <sup>23</sup> AQILI (Anm. 21), 79; s.a. RISPLER-HAIM (Anm. 13), 36 f.
- <sup>24</sup> WIEGERS (Anm. 6), 220 f.
- <sup>25</sup> USAMA NIHAD RIF'AT, *Naql al-a'da al-bashariyya baina t-tibb wa sh-shari'a qa l-qanun* (Die Transplantation menschlicher Organa zwischen Medizin, islamischem und positivem Recht), Bagdad 2000 (Zusammen mit Abd al-Latif Humaim, Abd al-Qadir al-Ani, Dari Khalil Mahmud und Jabir Muhanna Shibl), 56 f.
- <sup>26</sup> <http://www.islamonline.net/fatwaapplication/arabic/display.asp?hFatwaID=5398> (09.04.2003). Mit dem gleichen Koranzitat [76:8–9] hatte Muzammil Siqqidi im Jahre 2000 Bluttransfusionen von Muslimen zu Nicht-Muslimen gerechtfertigt; siehe WIEGERS (Anm. 6), 220.
- <sup>27</sup> <http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=49276>
- <sup>28</sup> Dementsprechend wird man in der wesentlich leiter zu findenden Homepage zum Thema „Islam und Medizin“ <http://www.islamicmedicine.org/views.htm> im englischen und arabischen Teil zu unterschiedlichen Rechtsgutachten weitergeleitet.