

DAS MUSLIMISCHE GLAUBENSVERSTÄNDNIS VON TOD, GERICHT, GOTTESGNADE UND DEREN BEDEUTUNG FÜR DIE MEDIZINETHIK *

İlhan İnkilç

EINLEITUNG

Durch das Älterwerden der ersten Generation der Türken bzw. Muslime steigt die Anzahl der Sterbenden in Deutschland stetig. Jährlich sterben Tausende von Muslimen in Deutschland, und ihre Leichen werden in die Türkei übergeführt. Aufgrund der medizinischen Praxis verbringt die Mehrheit der Muslime ihre letzten Tage in deutschen Krankenhäusern, wo sie sich mit zahlreichen Problemen unterschiedlicher Art konfrontiert sehen. Ihre unterschiedliche Kultur und ihr Glaube sind oft Anlass für viele Glaubenskonflikte und transkulturelle Spannungen.

Deshalb ist es wichtig, die komplexen Diskussionen über Wesen und Sinn des Todes im islamischen Glauben zu skizzieren und die islamische Eschatologie sowie Glaubenshoffnung mit Bezug auf die klinischen und klinisch-ethischen Herausforderungen darzustellen. Die primäre Sinndeutung des Todes für einen Muslim, Gericht und Gnade, die islamischen Rituale beim Sterbenden und Verstorbenen und deren praktische Konsequenzen für den medizinischen Alltag bzw. für die Medizinethik sind die Themenbereiche, auf die näher eingegangen werden soll.

1. TOD, GERICHT UND GOTTESGNADE IM ISLAMISCHEN GLAUBENSVERSTÄNDNIS

Der Tod als die existenzielle allgemeinmenschliche Erfahrung schlechthin wird von allen Religionen, also auch von dem Islam reflektiert. Der Glaube an das Jenseits, an die Auferstehung nach dem Tod sowie an das jüngste Gericht gehören zu den wesentlichen Glaubensartikeln des Islam.¹ Im islamischen Glaubenskonzept betrifft der Tod sowohl die Leiblichkeit als auch die Geistigkeit des Menschen. Dieses Todesverständnis beeinflusst dann auch die Entscheidungen des Muslims vor seinem Sterben und über sein Lebensende hinaus.

* Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung von Vorträgen, die auf der Tagung „Begegnung mit Muslimen im Krankenhaus“ (26-27.5 und 5.7.2000) in Tübingen gehalten worden sind. Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich bei Herrn Joachim Beck und den Teilnehmer/innen bedanken, deren konstruktive Diskussion zur Bereicherung dieser Arbeit beigetragen hat.

¹ Wichtig ist dabei zu bemerken, dass dieser Glaube, der zahlreiche Ähnlichkeiten mit der jüdisch-christlichen Eschatologie aufweist, den heidnischen Arabern vor dem Islam in Mekka kein zentrales Glaubensprinzip war [vgl. 8:92 ff.].

Der Tod (arab. *maut*) ist für alle Menschen ein unvermeidliches Ende des diesseitigen Lebens. In 62. Sure, Vers 8 heißt es im Koran:

„Sprich: Der Tod, vor dem ihr flieht, wird euch erreichen. Dann werdet ihr zu dem, der das Unsichtbare und das Offenbare kennt, zurückgebracht, und Er wird euch kundtun, was ihr zu tun pflegtet.“

Der Koran als islamische Hauptquelle versteht den Tod nicht als das Ende des Menschen, sondern als Tor vom Diesseits zum Jenseits, wo sowohl die guten als auch die schlechten Taten belohnt oder bestraft werden.

„Jeder wird den Tod erleiden. Euch wird euer Lohn am Tag der Auferstehung voll erstattet. Wer vom Feuer weggerückt und ins Paradies geführt wird, der hat das Ziel erreicht. Das diesseitige Leben ist ja nur eine betörende Nutznießung.“ (Sure 3/185)

Der im Türkischen gängige Satz „Die Welt ist das Ackerland, dessen Ernte im Jenseits geerntet wird“ wäre eine metaphorische Beschreibung desselben theologischen Inhalts. Der Tod ist nicht Folge einer Sünde, sondern als Heimkehr zum Schöpfer zu verstehen, dessen Zeitpunkt (*ağal*) auch wieder von Ihm festgesetzt ist.

„Wir haben für euch den Tod festgelegt. Und niemand kann Uns voraus sein (und abwenden).“ (Sure 56/60)

Der Sterbeprozess bzw. das Grab ist ein zeitlicher und örtlicher Übergang zum Jenseits. Dort fängt ein neues Leben in einem neuen Seinszustand an, das sich auf einer anderen ontologischen Ebene bewegt. Durch den Tod verändert sich das Verhältnis von Seele bzw. Geist (*rÚ½*) zum Körper und umgekehrt. Der Geist hat keine Verfügungsgewalt über den Körper und gleichfalls stehen ihm die körperlichen Organe nicht zur Verfügung. Die Seele verlässt im Sterbeprozess den Körper bis zum jüngsten Gericht bzw. Auferstehungstag, wo sie sich miteinander vereinigen [2:409].

Nachdem der Todesengel (*blzrÁýíl*) die Seele des Verstorbenen vom Körper getrennt hat, findet im Grab eine Befragung statt. Das Beantworten der Fragen der Engel *Munkar* und *Nakīr* über den Glauben des Verstorbenen hängt nicht vom Auswendiglernen der Antworten, sondern von den eigenen Taten im Diesseits ab. Danach harret die Seele des Verstorbenen bis zum jüngsten Gericht in angenehmer oder angstvoller Erwartung aus. Dieser Aufenthaltsort wurde in einem Prophetenspruch mit einem Paradiesgarten oder dem Höllenpfuhl verglichen.

Die Welt und alle Wesen auf ihr werden zu einem bestimmten Zeitpunkt, der von Gott festgesetzt ist, untergehen. Diese auch dem Propheten Muhammad verborgene Zeit heißt

yaum al-qiyama, der Jüngste Tag. Im Koran begegnen wir eindrucksvollen Schilderungen des Jüngsten Tages und des Endgerichts:

„O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn. Das Beben der Stunde ist eine gewaltige Sache. Am Tag, da ihr es seht, wird jede Stillende aus Entsetzen übersehen, was sie eben gestillt hat, und jede Schwangere wird mit dem niederkommen, was sie trägt. Und du siehst die Menschen trunken, obwohl sie nicht betrunken sind. Aber die Pein Gottes ist hart.“ (Sure 22/1-2)

Nachdem alles Existierende vernichtet wurde, werden die Menschen, die seit Anbeginn auf Erden gelebt haben, zum Leben erweckt und vor Gottes Gericht gebracht (*Hashr*, d.h. Versammlung der Toten). Im Koran befinden sich an mehreren Stellen Argumente, gegen die Leugner der Offenbarung. In folgenden Versen werden das Auferwecken der Toten und die Erschaffung des Menschen aus dem Nichts miteinander verglichen:

„O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so bedenket, daß Wir euch aus Erde erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Embryo, dann aus einem Fötus, gestaltet und nicht gestaltet, um es euch deutlich zu machen. Und Wir lassen, was Wir wollen, im Mutterleib auf eine festgesetzte Frist ruhen. Dann lassen Wir euch als Kind herauskommen. Dann (sorgen wir für euch), damit ihr eure Vollkraft erreicht. Und manch einer von euch wird abberufen, und manch einer von euch wird in das schlimmste Alter gebracht, so dass er, nachdem er vorher Wissen besessen hat, nichts (mehr) weiß. [...] Dies, weil Gott die Wahrheit ist, und weil Er die Toten lebendig macht und weil Er Macht hat zu allen Dingen, und weil die Stunde kommt – an ihr ist kein Zweifel möglich -, und weil Gott (all) die erwecken wird, die in den Gräbern sind.“ (Sure 22/5-7)

Am Jüngsten Gericht werden alle Taten des Menschen durch eine himmlische Waage abgewogen und es wird über die Belohnung oder Bestrafung des Menschen entschieden. Die genaue Entscheidung, die dabei herauskommt, ist als ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit zu verstehen, was im Koran folgenderweise zum Ausdruck gebracht wird:

„Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen.“ (Sure 99/7-8)

Die unabänderliche und endgültige Entscheidung trifft Gott allein in eigener Souveränität und Barmherzigkeit. Hölle und Paradies sind die Orte der Bestrafung bzw.

Belohnung der Menschen. Noch schöner und bedeutungsvoller als das Paradies ist jedoch das Betrachten des Antlitzes Gottes, wie es den Gläubigen verheißen ist.

Sowohl im Diesseits als auch im Jenseits prägt die Barmherzigkeit Gottes enorm die islamische Gottesvorstellung. Der Satz „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen“ (*Bismillá½irra½mÁnirrá½ím*) ist der Anfangsatz, was ein Muslim vor Beginn einer Arbeit, einem Gebet oder sogar auch vor dem Geschlechtsverkehr sagt. Die Barmherzigkeit Gottes taucht in der ersten Sure des Korans, welche von einem Muslim in seinem fünfmaligen Pflichtgebet am Tag 40 Mal rezitiert wird, in folgenderweise auf.

„Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.

Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes! Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hilfe. Führe uns den graden Weg, den Weg derer, die Du begnadet hast, die nicht dem Zorn verfallen und nicht irregehen.“ (Sure 1 / 1-7)

Ar-Ra½mÁn (der Erbarmer) und *ar-Ra½ím* (der Barmherzige), die zu den 99 Namen Gottes gehören, haben eine prägende Wirkung auf die Gottesvorstellung eines Muslims. Im islamischen Glauben zeigt Gott seine Gnade mit Auswirkungen seiner Barmherzigkeit. Die bewohnbare Welt, die darin enthaltenen Pflanzen und Tiere sind als Zeichen der göttlichen Gnade zu verstehen, wie aus folgenden Versen deutlich wird.

„Und Gott hat euch aus euren Häusern eine Ruhestätte gemacht, und Er hat euch aus den Häuten des Viehs Behausungen gemacht, die ihr am Tag eures Aufbrechens und am Tag eures Aufenthaltes leicht benutzen könnt, und aus ihrer Wolle, ihren Fellhärcchen und ihrem Haar Ausstattung und Nutznießung für eine Weile. Und Gott hat euch aus dem, was Er erschaffen hat, schattenspendende Dinge gemacht. Und Er hat euch aus den Bergen Verstecke gemacht. Und Er hat euch Gewänder gemacht, die euch vor der Hitze schützen, und Gewänder, die euch vor eurer Schlagkraft (gegeneinander) schützen. So vollendet Er seine Gnade an euch, auf daß ihr gottergeben seid.“ (Sure 16/80-81)

Göttliche Gnade und Zorn sind in der islamischen Theologie als Konsequenz der göttlichen Gerechtigkeit zu verstehen. Er belohnt die guten Taten im Paradies und bestraft die schlechten Taten mit dem Aufenthalt in der Hölle. In einer Überlieferung vom Propheten Muhammad heißt es: „Meine Barmherzigkeit übertrifft meinen Zorn“ [12:263, Bd.7] Auch wenn Gott Gnade und zugleich Zorn besitzt, überwiegt seine Barmherzigkeit in der Gottesvorstellung.

2. DIE ISLAMISCHEN RITUALE BEIM STERBENDEN UND VERSTORBENEN

Die in islamischen Quellen beschriebene Sinndeutung des Todes wird von Muslimen im Alltag durch Redewendungen folgenderweise wiedergegeben. „So wie wir auf die Welt gekommen sind, so werden wir auch von ihr scheiden. Möge Allah ein schönes Ende ermöglichen.“ oder „Allah möge uns am Ende Koran (d.h. Koranrezitation) und *ImÁn* (Glaube) ermöglichen“. Damit wird die Wichtigkeit der Koranrezitation am Sterbebett und die Artikulation des Glaubenssatzes *AÉhadu an IÁ ilÁhe illallÁh wa aÉhadu anna mu½ammadan abduhu wa rasuluhu*, was „Ich bekenne, dass es keinen Schöpfer außer Allah gibt und ebenso bekenne ich, dass Muhammad Diener und Gesandter Allahs ist“ bedeutet, unterstrichen.

Der Koran und ebenso der Glaubenssatz können von einem Vorbeter (*Imam*) aber auch von einem Arabisch-lesenden Muslim rezitiert und vorgesprochen werden. Bei einer solchen Koranrezitationen wird oft die 36. Sure, Sure *Yā Sīn*, die über das wahre Wesen des menschlichen Lebens den Sterbenden als auch den Trauernden unterweist, gewählt.

Nach dem Sterbeprozess werden die Hände des Verstorbenen – je nach Rechtsschule auf der Brust oder auf dem Bauch gekreuzt, die Augenlider geschlossen und das Kinn mit einem Stück Stoff festgeknotet. Dann wird die Kleidung ausgezogen und der Körper in drei oder fünf Stoffbahnen gehüllt. Möglichst früh, entweder am selben oder am nächsten Tag, soll die Ganzwaschung stattfinden. Bei der Waschung, die von einer Person gleichen Geschlechts durchzuführen ist, soll das Wasser weder zu heiß noch zu kalt sein – wie bei einem lebendigen Menschen. Nach der Ganzwaschung wird der Verstorbene mit einem weißen Tuch (türk. *Kefen*), dem Totentuch, umhüllt und in einen einfachen Sarg gelegt [19:212 ff.]. Auch dieses Tuch soll einfach sein und keinen Saum haben, genauso wie das weiße Tuch von Pilgern in Mekka.

Die sanfte körperliche Behandlung des Verstorbenen impliziert, dass der verstorbene Körper im islamischen Glauben eine gewisse Unversehrtheit besitzt. Auch die körperliche Sauberkeit durch die Ganzwaschung weist auf die symbolische Vorbereitung – wie beim täglichen Gebet auf die Begegnung mit dem Schöpfer hin.

Eine der wichtigsten Pflichten der muslimischen Gemeinde dem Verstorbenen gegenüber ist die Verrichtung des Totengebets durch einen Vorbeter (*Imam*).² Vor der

² In einem Prophetenspruch heißt es: „Fünf Pflichten hat der Muslim gegenüber seinem Glaubensbruder: Er ist verpflichtet, den Gruß zu erwidern, den Kranken zu besuchen, am

Bestattung wird nach der Meinung der Gemeinde über den Verstorbenen gefragt und vom Vorbeter empfohlen, dass die Gemeindemitglieder alle seine Fehler verzeihen. Der muslimische Verstorbene wird im Grab auf die rechte Seite gelegt und das Gesicht nach Mekka gerichtet wie beim fünfmaligen Gebet. Nicht vom Propheten empfohlen ist die Trauer mit Weinen und Wehklagen. Man soll den Verstorbenen mit seinen guten Taten in Erinnerung rufen.

3. KONSEQUENZEN FÜR DEN MEDIZINISCHEN ALLTAG BZW. FÜR DIE MEDIZINETHIK

3.1 DER KRANKENBESUCH AM LEBENSENDE

Es ist bekannt, dass es in deutschen Krankenhäusern einen vergleichsweise hohen Anteil muslimischer bzw. türkischer Besucher gibt. Neben verschiedenen anderen Gründen liegt dies daran, dass die islamischen Quellen die Wichtigkeit des Krankenbesuches betonen. Im Hadith „Speist den Hungrigen, besucht den Kranken und gebt den Gefangenen frei“ [17:391] wurde der Krankenbesuch als eine religiöse Pflicht eines Muslims gegenüber seinem Glaubensbruder bzw. Bekannten deklariert. Außerdem sollen die zwischenmenschlichen Rechtsverletzungen im islamischen Kontext unter den Menschen geregelt werden, d.h. Gott würde aufgrund seiner Barmherzigkeit die Unterlassung religiöser Pflichten oder das Begehen von Sünden verzeihen, nicht aber die Fehler, die gegen eine menschliche Person begangen worden sind. Zu deren Gutmachung ist die persönliche Entschuldigung beim Betroffenen zu empfehlen. Deswegen ist der bewusste Zustand vor dem Tod die letzte Chance sowohl für den Sterbenden als auch seinen Bekanntenkreis, die begangenen Fehler wieder gutzumachen. Vor diesem Hintergrund ist also der Besuch eines vor dem Tod stehenden Muslims zu sehen.

Trotz dieser Funktion darf jedoch der „letzte Besuch“ nicht auf die bloße Regelung einer Rechtsverletzung reduziert werden. So kann der Besuch für einen muslimischen Besucher auch Ausdruck seines *moralischen* und *existentiellen* Mitleids sein [vgl. 16:66 f.]. Die beiden Formen kommen in den Hadithen folgenderweise vor:

„Die Gläubigen gleichen hinsichtlich ihres Mitgefühls, ihrer freundschaftlichen Beziehungen und ihres Wohlwollens miteinander dem Organismus – wenn eines seiner Glieder leidet, sorgen sich die übrigen um dieses Glied, indem sie mit Schlaflosigkeit und Fieber reagieren.“ [17:428]

Begräbniszeremoniell teilzunehmen, der Einladung nachzukommen und dem Niesenden Gottes Erbarmen zu wünschen.“ [17:172]

„Jemand fragte den Propheten Muhammad „Wer ist der vernünftigste Gläubige?“ Er antwortete „Derjenige, der den Tod am meisten erinnert und der sich am besten für das Jenseits vorbereitet. Diese sind die vernünftigsten Menschen.“[12:598, Bd. 17]

Das erste Hadith unterstreicht eher die moralische Dimension mit einer Metapher. Die Muslime sollen mit den Beschwerden und Leiden des anderen vertraut sein, als ob sie Glieder eines Körpers wären. Damit ist jedoch nicht nur gemeint, dass dieser informiert sein muss über Schmerzen und Leid des Anderen, sondern dass er auch Leid selbst empfinden soll. Dieses Betroffensein von der Krankheit des Anderen kann durch einen Besuch oder einen Beitrag zur Erfüllung seiner letzten Wünsche artikuliert werden, was beim Besucher ein Gefühl der Erleichterung hervorrufen würde, weil er seinen islamischen Pflichten nachgekommen ist. Ebenso könnte dem Sterbenden seine Zugehörigkeit zu dieser Gemeinde vermittelt werden.

Im zweiten Hadith wird das Nachdenken über den Tod unmittelbar mit der Vorbereitung auf das Jenseits, d.h. dem Handeln nach islamischen Normen, der Einhaltung der Gebote und Verbote im Diesseits, verknüpft. Der Besuch eines Sterbenden als Erlebnis der Wirklichkeit von Sterben und Tod kann ein wirksamer Anlass zum Nachdenken darüber sein. Die Frage „Was bedeutet dieses Ereignis für mich?“ würde bei ihm eine Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und mit den Plänen für die Zukunft hervorrufen. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Nachdenken über den Tod und der Aufforderung, die entsprechenden Maßnahmen für das Jenseits zu treffen, impliziert eine Evaluation der vergangenen Handlungen und Pläne für die Zukunft anhand der islamischen Normen, so dass auch mögliche Konsequenzen nicht auszuschließen sind. Da diese zweite Dimension nicht die moralischen Pflichten gegenüber dem Sterbenden einschließt, ist sie eher unter dem existentiellen Mitleid einzuordnen.

Dieser Sinngehalt des Besuches eines sterbenden Muslims oder die Bedeutung der Koranrezitation am Sterbebett kann jedoch für den Krankenhausalltag einige Konflikte mit sich bringen. Die hohe Anzahl der Besucher oder die Koranrezitation können sowohl für das Krankenhauspersonal als auch von den Mitpatienten als Belastung empfunden werden oder vom Krankenhauspersonal als eine Anstrengung für den Sterbenden betrachtet werden. Besonders kompliziert ist es, wenn der muslimische Patient sich auf einer Intensivstation aufhält, wo strikte Regeln der Hygiene und Therapiemaßnahmen eingehalten werden sollen. Wegen dieser Regelungen wird auf Intensivstationen die Besucherzahl beschränkt und die Besuchszeit verkürzt. In solchen Situationen konfliktieren oft der durch Besuche geleistete Beitrag zum Wohlbefinden des Patienten und die medizinische Effektivität.

3.2 JENSEITSGLAUBE UND DIE ENTSCHEIDUNG DES MUSLIMISCHEN PATIENTEN ÜBER DIE MEDIZINISCHEN INTERVENTIONEN AM LEBENSENDE

Der Glaube an das Jenseits und andere Glaubensprinzipien sind nicht separate Einheiten des islamischen Glaubens, sondern sie liefern Normen für die lebensweltliche Praxis. Die Glaubensprinzipien dienen unmittelbar als Begründung für die Durchführung oder Unterlassung einer Handlung. Auch der Koran unterstreicht mehrmals den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Glauben und guten Handlungen.

„Der Mensch erleidet bestimmt Verlust, außer denjenigen, die glauben und die guten Werke tun, und einander die Wahrheit nahe legen und die Geduld nahe legen.“
(Sure 103/1-3)

Die Überzeugung von einem jenseitigen Leben und vom jüngsten Gericht prägt die Bewertung der Dinge und Sinnzuschreibung der Seinszustände im Leben. Dadurch entsteht ein Bewusstsein von einer Zugehörigkeit zu zwei Welten. Geschieht die Wertschätzung der Dinge, aus dieser Perspektive, so ist zunächst den Gütern im Diesseits eine gewisse Vergänglichkeit zuzuschreiben. Das impliziert jedoch nicht unmittelbar, dass man diesen Dingen keinen Wert zumessen sollte. Vielmehr sollte man nicht um jeden Preis diesseitigen Dingen nachstreben. In diesem Zusammenhang werden im Koran an mehreren Stellen die Menschen vor einer Überschätzung des irdischen Lebens und der darin enthaltenen Dinge gewarnt.

„Das diesseitige Leben ist nur Spiel und Zerstreung. Die jenseitige Wohnstätte ist gewiß besser für die, die gottesfürchtig sind. Habt ihr denn keinen Verstand?“
(Sure 6/32)

Wenn Krankheit und damit verbundene Benachteiligungen im diesseitigen Leben aus dieser Perspektive betrachtet werden, so nehmen sie einen anderen Sinn als in einer säkularen Gesellschaft an. Die Krankheit kann demnach nicht wie eine Autopanne beurteilt werden, die man eiligst behebt, um schnell weiterfahren zu können. Der Krankheitszustand ist ein besonderer Lebensabschnitt, während dessen der Muslim zu sich und zu seinem Schöpfer eine andere Beziehung pflegt. Es ist vielleicht eine Gelegenheit, über die bisherigen eigenen Handlungen und Umgangsweisen mit Menschen und Dingen nachzudenken und vielleicht daraus Konsequenzen zu ziehen.

Auch wenn die Krankheit gewisse Behinderungen im Leben verursacht, ist sie nicht von vornherein zu verdammen. Denn ein Leiden im irdischen Leben kann beim Jüngsten Gericht für denjenigen, der dies ertragen musste, eine Erleichterung bedeuten. In einem Prophetenausspruch wird demnach auch die Korrelation zwischen der Belohnung im Jenseits und den ertragenen Schwierigkeiten im Diesseits unterstrichen.

„Keine Müdigkeit und keine Krankheit, keine Sorge und keine Trauer, kein Schmerz und kein Kummer befällt den Muslim, nicht einmal ein winziger Dorn kann ihn stechen, es sei denn, Gott will ihm damit eine Sühne für seine Verfehlungen auferlegen.“[17:390]

Ebenso werden die Schmerzen nach dem Tod des eigenen Kindes und die Belohnung für die geduldvolle Haltung folgenderweise beschrieben:

Prophet Muhammad sagte: „Wem von meiner Gemeinde zwei Kinder verstorben sind, wird im Jenseits mit ihnen ins Paradies eintreten. Darauf fragte die Prophetengattin A'ischa: Was ist mit jemandem, dem nur ein Kind verstorben ist?“ Der Prophet antwortete: „Auch dieser wird ins Paradies eintreten.“[12:294, Bd.13]

Die Kindersterblichkeit war in der Zeit des Propheten Muhammads aufgrund der damaligen schlechten medizinischen Versorgung erheblich und fast für alle Eltern eine unumgängliche Erfahrung. Schmerz und Leid beim Verlust des eigenen Kindes können nach diesem Prophetenwort zum Einlass in das Paradies werden. Dabei erlebtes Leid lässt sich ebenso auf Leid, welches durch andere Krankheiten erlebt wird, übertragen.

Nach dieser Skizzierung soll nicht die Konsequenz gezogen werden, dass im Islam das Leiden ein erstrebenswerter Gut darstellt. Die Krankheit, die heute die häufigste Ursache für menschliches Sterben ist, lässt sich im islamischen Glauben grob folgenderweise konzipieren.

Im islamischen Glauben sind Körper und Gesundheit dem Menschen auf eine bestimmte Zeit zur Bewahrung und zum Nießbrauch überantwortet. Der Mensch ist ihr Besitzer, Gott hingegen sein Eigentümer. Es obliegt ihm (dem Menschen) in dieser Zeit, rechtmäßig und verantwortlich damit umzugehen. Ebenso wie der verschwenderische Umgang mit eigenem Hab und Gut ist auch das verantwortungslose Verhalten gegenüber dem Körper untersagt, da der Mensch im Jenseits Rechenschaft darüber abzulegen hat, wie er mit seinem Besitz, seinem Körper, aber auch mit den Tieren und der Umwelt umgegangen ist (Vgl. Sure 2/281).

Gesundheit im Sinne von Freisein von Schmerzen, von körperlicher Behinderung oder von Strukturanomalien ist für einen Muslim bezüglich der theologischen Quellen in zweierlei

Hinsicht erwünscht. Erstens ist der Körper ein dem Menschen von Gott anvertrautes Gut und dessen Pflege und medizinische Behandlung ein Anspruch Gottes, worüber der Mensch im Jenseits zur Rechenschaft gezogen wird. Zweitens ist die Erfüllung der sozialen und religiösen Pflichten nur in einem Zustand körperlicher Gesundheit möglich.

In einer Überlieferung (Hadith) sagt der Prophet Muhammad: „Gott hat gegen jede Krankheit ein Heilmittel herabgesandt. Also behandelt diese, aber nicht mit etwas Verbotenem.“ [12:255, Bd.11] Dieses Hadith und ähnliche Versionen artikulieren zunächst die erste Ursächlichkeit Gottes – parallel zu dem Koran - „Wenn ich krank bin, so heilt er mich“ (Sure 26/80) sowohl für die Krankheit als auch für die Heilung. Nach dieser Kausalitätsbeschreibung tritt die klare Auffassung des Propheten über die medizinische Therapie (Lasst euch behandeln!), zu Tage. Obwohl Gott Krankheit und Heilung aus dem Nichts erschaffen hat, ist der Mensch dazu verpflichtet, innerhalb der von Gott geschaffenen Naturgesetze (*sunnat Alláh*) zu handeln - in diesem Fall sich der Therapie zu unterziehen, um Heilung zu erlangen.

Am Ende dieses Hadith begegnen wir einer Einschränkung der medizinischen Behandlung: „Lasst euch nicht mit Verbotenem behandeln!“ fordert die islamische Legitimation einer Arznei oder einer Therapiemethode. Ist ein Mittel sowohl vom Koran als auch vom Propheten untersagt, so soll es nicht in der medizinischen Behandlung benutzt werden. In erster Linie kann hier an in Koran und Sunna explizit erwähnte Nahrungsmittel wie Schweinefleisch, Alkohol etc. oder islamische Grundprinzipien verletzende Therapiemethoden gedacht werden. Jedoch gestatten diese Verbote in Notsituationen Ausnahmen nach dem islamischen Rechtsprinzip: „Die Notlage macht das Verbotene erlaubt“ (*al-±arÚrÁt tubí½ al-mahãÚrÁt*) [22:100].

Auch der vor dem Tod stehende muslimische Patient ist nicht entfernt vom oben dargestellten Krankheitsverständnis. Jenseitsglaube, Schicksalsglaube (*qadar*) sowie Gottvertrauen (*tawakkul*) liefern ihm andere Normierungen, die eine andere Einstellung zur medizinischen Interventionen hervorruft als die Therapie, die klaren Erfolgsaussichten hat. Deswegen kann die Verpflichtung zu einer Therapie nicht als klare Schlussfolgerung aus dem Anspruch Gottes angesehen werden.

Al-Gazzali (gest. 1111), einer der einflussreichsten Gelehrten der islamischen Geistesgeschichte, macht die Einstellung zum Tod eines Muslims von dessen Religiosität abhängig. Der Wunsch nach einem späteren Tod ist nach ihm durchaus verständlich, da er durch ein langes Leben mehr gute Taten begehen und für seine Sünden um Vergebung bitten kann. Einige große Mystiker haben den Todeszeitpunkt als Zusammenkunft mit dem

Geliebten betrachtet und die Sehnsucht nach dem Tod als eine Art von Heimweh angesehen [2:375f.]. Den Todestag des großen Mystikers Mevlana Celaleddin Rumi am 17. Dezember feiert man heute noch mit dem persischen Titel „Şeb-i Arus“, d.h. die Hochzeitsnacht. Auch wenn Selbstmord im Islam kategorisch verboten ist, wurde diese Art von Heimweh-Gefühlen bei Mystikern nicht als verwerflich bewertet.

Zwei grundsätzliche Einstellungen lassen sich zu den medizinischen Interventionen am Lebensende hinsichtlich der islamischen Glaubensüberzeugungen, Eschatologie, Schicksalsglaube und Gottvertrauen herauskristallisieren.

Die erste Einstellung wird von den koranischen Aussagen über Unveränderbarkeit der Todeszeit und die individuelle positive Auffassung von Tod geprägt. Wenn der Tod nach gängigen medizinischen Kriterien unmittelbar bevorsteht und der Sterbeprozess eine Brücke zum Jenseits, der für die Gläubigen eine bessere Wohnstätte ist, gedeutet wird, so scheint es nicht sinnvoll zu sein, den Tod um jeden Preis zu verschieben.³ Stellen die Rezitation des islamischen Glaubenssatzes, des Koran oder das Abschiednehmen bzw. die Regelung von Familienangelegenheiten Prämissen dar, die ein gewisser Zustand von Bewusstsein erforderlich machen, so können die medizinischen lebensverlängernden Maßnahmen als dem Patientenwohl widersprechend interpretiert werden.

Die Ablehnung der lebensverlängernden Maßnahmen darf jedoch nicht als eine absolute fatalistische Einstellung interpretiert werden, die von der Mehrheit der islamischen Rechtsgelehrten scharf kritisiert worden ist. Eine fatalistische Entscheidung liegt nur dann vor, wenn der muslimische Patient eine Therapie, die unzweifelbare Erfolgchancen hat, mit der Begründung ablehnt: „Meine Heilung liegt in Gotteshand. Es ist nicht entscheidend, ob ich die Therapie annehme oder nicht. Wenn Gott will, kann er mich auch ohne diese Therapie heilen.“ Eine solche Haltung lehnt *al-Gazzali* ab und erklärt, dass diese Einstellung nicht mit dem islamischen Gottvertrauen und Schicksalsverständnis vereinbar sei. Dazu zitiert er folgende Moses-Geschichte in seinem Hauptwerk *1/2yÁy pulÚm ad-dín*.

„Ein Religionsgelehrter hat folgende Israelitengeschichte erzählt. Als Moses einmal krank geworden war, kamen die Israeliten zu ihm, und als sie seine Krankheit erkannt hatten, sagten sie zu ihm: ‚Wenn du dich mit dem und dem behandelst, wirst du gesund.‘ Doch er sagte: ‚Ich werde mich keiner Behandlung unterziehen, auf dass Gott mich ohne Heilmittel heile.‘ Als sich aber seine Krankheit in die Länge zog, sagten sie

³ Ob der Mensch überhaupt in der Lage ist, die von Gott bestimmte Todeszeit zu verändern, bedürfte noch einer komplexeren Diskussion, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zu leisten ist. Diese Einzelheiten innerhalb der islamischen Theologie mit Bezug auf die praktischen Entscheidungen über die medizinische Intervention werden innerhalb meines Dissertationsprojektes detailliert behandelt.

zu ihm: ‚Das Mittel gegen diese Krankheit ist wohlbekannt und bewährt. Wir behandeln uns damit, und wir werden gesund.‘ Er aber sagte: ‚Ich werde mich keiner Behandlung unterziehen.‘ Nachdem nun seine Krankheit noch lange gedauert hatte, gab Gott ihm ein: ‚Bei meiner Macht und Erhabenheit, ich werde dich erst heilen, wenn du dich mit dem, was sie dir gesagt haben, behandeln läßt!‘ Darauf sagte er zu ihnen: ‚Behandelt mich mit dem, was ihr gesagt habt!‘ Sie behandelten ihn, und er wurde gesund. Als er darüber Befürchtungen hegte, gab Gott ihm ein: ‚Willst du meine Weisheit durch dein Vertrauen auf mich entkräften? Wer außer mir hat denn den Nutzen für die Dinge in die Drogen gelegt?‘ [3:608-609]

Der Prophet Moses lehnte das ihm angebotene Heilmittel ab, weil ihm bewusst war, dass Gott um seine Lage wusste und keine Heilmittel brauchte, um ihn zu heilen. Wegen dieser Einstellung warnt ihn aber Gott und betont, dass Gottvertrauen keinerlei ausreichende Rechtfertigung sei, um sich von Ursachen (hier: Heilmitteln) abzuwenden. Weil die sich in der Arznei befindende Heilkraft dieser von Gott eingegeben ist, stellt der Rückgriff auf ein Heilmittel nichts anderes als eine Hinwendung zu Gott dar. In diesem Verhalten liegt also keinerlei Widersinn zu den Prinzipien des *qadar* (Schicksal) und des *tawakkul* (Gottvertrauen). Dazu formuliert *al-Gazzali*: ‚*Daraus erhellt, daß der Verursacher der Mittel nach seinem Heiligen Brauch das Verursachte an die Mittel gebunden hat, um damit seine Weisheit sichtbar zu machen.*‘ [3:609]

Das lange Leben um guter Taten und Sündenvergebung willen kann eine andere Einstellung zu den medizinischen Interventionen am Lebensende prägen. In der Medizin kann nur selten mit absoluter Sicherheit über Erfolg oder Nutzlosigkeit einer Therapie gesprochen werden. Ebenso kann es schwer mit Gewissheit beurteilt werden, ob eine Therapie nicht zur Remission oder Lebensverlängerung wenn auch mit geringer Lebensqualität, führen kann. Wenn diese Tatsache mit der koranischen Aussage, dass außer Gott niemand die Todeszeit mit Sicherheit wissen kann und Gott durchaus in der Lage ist, den Menschen auch in hoffnungslosen Situationen zu heilen, verknüpft wird, kann daraus eine positive Einstellung zu den medizinischen Maßnahmen am Lebensende entstehen. Ebenfalls kann einer Intensivtherapie selbst mit niedriger Erfolgschance zugestimmt werden.

Aus dieser Perspektive ist auch zu Krebstherapien ein anderer Annäherungsversuch denkbar. Viele Krebstherapien können das Leben in unterschiedlicher Lebensqualität verlängern, ohne sie jedoch zu heilen. Auch die geringere Lebensqualität infolge einer Chemotherapie kann mit oben genannten Präferenzen das Patientenwohl fördern, so dass ihr zugestimmt werden kann.

Am Lebensende kann sich die Religiosität des muslimischen Patienten intensivieren, so dass die islamischen Grundpflichten für ihn eine außerordentliche Bedeutung bekommen können. Bei einer infausten Prognose kann der Wunsch nach einer Pilgerfahrt nach Mekka oder Fasten im Fastenmonat eine andere Priorität haben als bei einer harmlosen Krankheit. Auch wenn im Koran explizit betont ist, dass Kranke nicht Fasten müssen, hängt die Aussagekraft dieser Erlaubnis vom Gebrauch des einzelnen Individuums ab. Für Todkranke hat der letzte Fastenmonat Ramadan in ihrem Leben möglicherweise einen höheren Wert als möglicherweise die Monate, die sie beim Verzicht auf das Fasten länger im irdischen Leben bleiben würden. In solchen Fällen können die Einstellung des Patienten zu den medizinischen Interventionen und der aus Fürsorgepflicht entstandene Standpunkt des Arztes untereinander konfliktieren.

SCHLUSSDISKUSSION

Der skizzierte religiöse Hintergrund und die möglichen Entscheidungsfindungen illustrieren die Komplexität des Entscheidungsprozesses eines muslimischen Patienten am Lebensende. Der Gebrauch der bereits erwähnten theologischen Prämissen von Seiten eines muslimischen Individuums einerseits und die Möglichkeit mehrerer Sinndeutungen von Therapien am Lebensende gemäß des islamischen Glaubenskonzeptes andererseits zeigen, dass dieser Entscheidungsprozess vielschichtig ist. Zu unterstreichen ist jedoch, dass in diesem Prozess nicht nur der Religiositätsgrad, sondern auch die individuelle Interpretation der religiösen Prämissen ausschlaggebend sind. Zweifelsohne formen auch andere Parameter wie Bildung, persönliche Erfahrung, Sitten oder Tradition die Denkweise des muslimischen Patienten um, die wegen ihres Umfangs hier nicht diskutiert werden konnten.

Wenn nach diesem Prozess die Entscheidung des Patienten mit der ärztlichen Entscheidung konfliktiert, so hat die Frage, „was über das Wertesystem des Patienten bekannt [ist]“ [18:372], in der medizinethischen Analyse eine elementare Bedeutung. Die Klärung dieser zentralen Fragestellung ist für den Arzt mit folgenden grundsätzlichen Schwierigkeiten verbunden: Erstens, die allgemein wohlbekannte Wissenslücke über den Islam und kulturellen Hintergrund des muslimischen Patienten; zweitens, der schwere Zugang zum Inhalt seiner Glaubensüberzeugung und drittens die Schwierigkeit, den Einfluss der Religiosität auf die Patientenentscheidungen abzuschätzen. Die Überwindung dieser Schwierigkeiten stellt hohe Anforderungen an den Arzt und fordert von ihm eine Denkart, die über rein technisch-kausale Schlussfolgerungen hinausgeht. Auch wenn der Arzt bei solchen Konflikten mit seiner

naturwissenschaftlich geprägten Ausbildung überfordert ist, so sind sie im medizinischen Alltag in Deutschland nicht wegzudenken.

Gewiss ist zur Überwindung der genannten Schwierigkeiten eine grundsätzlich „gelungene Kommunikation“ [14:66] erforderlich. Nur dadurch ist das Entschlüsseln der Patientenwerte und deren Konkretisierung möglich. Die im allgemeinen mangelnden Kenntnisse der medizinischen Profession über den Islam und über die Muslime sowie die nicht ausreichenden Sprachkenntnisse der Muslime – besonders der ersten Generation – sind nur einige Hindernisse, die einer gelungenen Kommunikation im Wege stehen. Dadurch werden die Präferenzen eines Patienten in einer Konfliktsituation oft nicht klar und die Diskussionen des Krankenhauspersonals bleiben häufig spekulativ.

Wenn es um Kommunikationsprobleme zwischen türkischen bzw. muslimischen Patienten und Arzt geht, wird leider in der deutschsprachigen Literatur lediglich die formale Sprachbarriere, die die erforderliche Informationsvermittlung zur medizinischen Diagnose verhindere, problematisiert. Der Mangel an entsprechenden Informationen über medizinische Beschwerden des Patienten führe „zu Fehldiagnosen und teuren Therapien“ [5:225].

Die Weitergabe der Patientenbeschwerden durch einen Dolmetscher schafft eine gewisse Verständigung zwischen Arzt und Patient, bringt jedoch andere Konflikte mit sich. Die speziellen Schwierigkeiten der erfolgreichen Formulierung bzw. Übersetzung für den Dolmetscher zwischen zwei Kulturen soll hier nicht thematisiert werden [vgl. 6:257]. Ebenso sollen die semantischen Schwierigkeiten und semiotischen Feinheiten beider Sprachen, die zusätzliche Komplikationen für eine optimale Kommunikation bergen, dahingestellt bleiben [Vgl. 20: 292-322].

Sowohl am Lebensende als auch in einem Krankheitsfall ist das Einbeziehen entweder der Familienmitglieder als Dolmetscher oder eines professionellen Dolmetschers aus medizinethischer Sicht nicht unbedenklich. Eine dritte Person im Verständigungsprozess zwischen Arzt und Patient kann die Intimität des Patienten bzw. Schweigepflicht des Arztes beeinträchtigen. Das Einbeziehen eines Familienmitgliedes als Dolmetscher kann wegen dessen möglicher Parteilichkeit problematisch sein und würde eventuell keine neutrale Ermittlung garantieren können. Ebenso kann das Familienmitglied eine infauste Prognose dem Patienten wegen seines Mitleids nicht weitergeben.

Die Bekanntgabe der medizinischen Diagnose gegenüber dem Patienten ist eine allgemein anerkannte Implikation des Autonomieprinzips. Jedoch stellt sich die Frage, „ob dieses in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Entwicklung entstandene Prinzip und dessen Implikationen ohne Bedenken bei allen Kulturen bzw. Religionsangehörigen

anzuwenden ist“. Die Verheimlichung der schlechten Prognose würde bei muslimischen Patienten eine Einstellung zum Tod nach seiner religiösen Überzeugung verhindern, die wegen der bereits genannten theologischen Konzeptionen eine deutlich andere Gestalt hat als in einem „normalen Krankheitsfall“. Gleichzeitig würde ihm aber eine menschliche Angst vor dem Tod bis ans Lebensende erspart bleiben. Deswegen soll in solchen Situationen, anstatt die populären medizinethischen Argumente zu liefern, für den Patienten eine angemessene Interpretation der medizinethischen Prinzipien geleistet werden. Nur dadurch kann zum Wohlbefinden des Patienten beigetragen werden, welches am Lebensende einen besonderen Sinn erwirbt.

Nicht nur die Manipulation der medizinischen Information, sondern auch der Einfluss einer dritten Person auf die Entscheidungen des Patienten kann als Beeinträchtigung der Patientenautonomie betrachtet werden. Bei der türkischen Bevölkerung in Deutschland ist es nicht selten, dass viele wichtige Entscheidungen, darunter auch einige medizinische, innerhalb der Familie getroffen werden.

Die kategorische Ablehnung der Einbeziehung der Familie in einen Entscheidungsprozeß, mit dem Argument, diese Einmischung würde die Patientenautonomie verletzen, sollte mit Vorbehalt formuliert werden. Denn die medizinethische Rechtfertigung einer Aussage hängt nicht von der pauschalen Verknüpfung einer Handlung zu einem medizinethischen Prinzip ab, sondern von der intensiven Prüfung, ob diese Handlung das Wohlbefinden des Patienten beeinträchtigt. Dennoch muß zugestanden werden, dass die Klarstellung, ob der vor dem Tode stehende muslimische Patient der Beteiligung der Familie zustimmt, nicht leicht mit absoluter Zuverlässigkeit in der Praxis zu beantworten ist. Wenn aber überzeugende Beweismittel für die Zustimmung des Patienten, die Familie in die Entscheidungsfindung einzubeziehen, vorliegt, so ist kein starkes, schwerwiegendes Argument dagegen zu erbringen. Es ist auch nicht auszuschließen, dass der Patient sich in einem Entscheidungsdilemma, was die theologische Kompetenz betrifft, überfordert fühlt und den Rat eines Vorbeters (*Imam*) oder eines muslimischen rechtskundigen Gutachters (*muftī*) einholt [11:23 ff.]. Ein medizinethische Problem, das dabei entsteht, kann mit der folgenden Frage konkretisiert werden:

„Will der Patient Ehepartner oder Familienangehörige in Entscheidungen einbeziehen?“ [7:2]

Existieren keine medizinethische Bedenken durch den Beitrag der Familie oder des Imams, so ist anschließend die Frage zu stellen:

„Welche besonderen ärzteethischen Probleme ergeben sich aus der Einbeziehung Dritter in Entscheidungen?“ [7:2]

Diese Fragestellung knüpft unmittelbar an die folgende Frage an:

Was kann getan werden, damit der muslimische Patient nach seinem islamischen Welt- und Wertbild behandelt wird? [Vgl. 7:2]

Die Beantwortung dieser Fragen setzt schon die Klärung der genannten Problemfelder, wie sprachliche und kulturelle Verständigungsproblematik oder der Familienbeitrag, voraus. Solange sie nicht geklärt sind, ist die Präferenzenabwägung der beiden Parteien nicht leistbar. Wenn der Entscheidungsgrund des Patienten nicht klar ist, so kann auch eine medizinische Intervention des Arztes medizinethisch schwer beurteilt werden. Denn in diesem Fall kann nur schwer zwischen *Überzeugen* und *Überreden* unterschieden werden.

Auch wenn die Entscheidungsgründe klar auf der Hand liegen, so bleibt eine von allen Parteien akzeptierte Güterabwägung eine gewisse Herausforderung für die Medizinethik. Wie soll eine Chemotherapie, die innerhalb der ärztlichen Zunft als „erfolgsversprechend“ gilt, mit einem Therapieverzicht des Patienten aus religiösen oder kulturellen Gründen abgewogen werden? Wie kann das Adjektiv „erfolgreich“, das nach bestimmten systemimmanenten naturwissenschaftlichen Methoden, die auf Empirie und Statistik basieren, bestimmt und auf die Evaluation einer Therapie in die Patientenperspektive übertragen werden? Darf die ärztliche Behandlungspflicht so weit gefasst werden, dass sie die Preisgabe der religiösen Einstellung durch Überredung legitimiert? Oder ist die medizinische Fürsorgepflicht auf bloße Verfolgung der Patientenwünsche zu reduzieren? Wo ist die Grenze zwischen Überzeugung und Überredung?

Es ist aus den vorgestellten theologischen Konzeptionen ebenso vorstellbar, dass ein muslimischer Patient sich am Lebensende einer Therapie auch mit geringen Erfolgchancen unterziehen will. Wenn der Arzt in so einer Situation eine Gegenposition einnimmt, so steht nicht die ärztliche Behandlungspflicht im Zentrum, sondern die medizinische Aussichtslosigkeit und die dabei entstehenden hohen Kosten. Die Durchführung einer Therapie am Lebensende trotz medizinischer Hoffnungslosigkeit würde unmittelbar die Gerechtigkeitsfragen bei der Verteilung der finanziellen Mittel im Gesundheitswesen miteinbeziehen. Dabei entsteht unmittelbar eine Abwägungsproblematik zwischen dem durch Lebensverlängerung geleisteten Wohlbefinden des Patienten und den knappen finanziellen Ressourcen.

Aus einer religiösen Überzeugung stammende Bestimmungen auf der einen Seite und medizinisch relevante Handlungsoptionen, die mit den Methoden der Naturwissenschaften zu erlangen sind, auf der anderen Seite, stellen zwei Präferenzen von unterschiedlicher Qualität dar. Die Analyse und Abwägung von Präferenzen solcher Art war und ist für die Medizinethik eine Herausforderung. Es bleibt jedoch in solchen Situationen unumstritten, dass das „Gute“ für den Patienten nicht allein mit medizinischen Maßstäben begründbar ist. „A biomedically or technomedically good treatment is not automatically a good from the patient’s point of view. It must be examined in the context of the patient’s life situation and his or her value system.“ [13:79]

Dazu sind Patientenwerte in den Entscheidungsprozeß mit einzubeziehen, was wiederum Akzeptanz und Verständnis dieser Patientenwerte innerhalb der Therapiemaßnahmen erfordert. In solchen Situationen ist die wichtige Rolle der Pflegenden, die mehr Kontakt mit den Patienten als die Ärzte haben, zu unterstreichen. Durch ihre alltäglichen und längeren Begegnungen mit Patienten erfahren sie mehr über deren Ängste, Hoffnungen und Werte. Diese Kenntnisse können zu der Konkretisierung der Patientenpräferenzen einen wichtigen Beitrag leisten.

Auch wenn das Herausfinden und Miteinbeziehen der Präferenzen eines muslimischen Patienten in einer medizinethischen Analyse gewisse Schwierigkeiten birgt, darf dies keinesfalls ein Argument für die „Routine“ im Krankenhausalltag sein. Wenn der Patient im Mittelpunkt des medizinischen System steht oder stehen soll, so sind die Gründe für die „Routine“ kritisch zu hinterfragen und zu reflektieren. Diese Reflexion gewinnt besondere Bedeutung, wenn man der *Existenz* der Werte des Anderen in einer multikulturellen Gesellschaft einen *Präsens* verleihen will.

LITERATUR:

1. Beauchamp T. L. u. Childress J. F.: Principles of Biomedical Ethics, New York 1994
2. Al-³azzÁlÍ, AbÚ-¼Ámid Mu½ammad Ibn-Mu½ammad: l½yÁy þulÚm ad-dÍn, 4 Teile in 3 Bänden, Bd. 3, Kairo 1316 H.
3. Al-³azzÁlÍ, AbÚ-¼Ámid Mu½ammad Ibn-Mu½ammad: Mu½ammad al-³azzÁlÍs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: d. Bücher 31-36 seines Hauptwerkes l½yÁy þulÚm ad-dÍn / eingeleitet, übers. u. kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1984
4. Gräf, E.: Auffassungen vom Tod im Rahmen islamischer Anthropologie, in: Der Mensch und sein Tod, hrsg. v. J. Schwartländer, S. 126-145, Göttingen 1976
5. Hackenbroch, V.: „Anatolischer Bauch“, in: Der Spiegel, 25/2000, 19.6.2000, S. 224-229
6. Haffner, L.: Translation is not enough. Interpreting in a Medical Setting, in: The Western Journal of Medicine, Vol. 157 Nr. 3, Summer 1992, S. 255-259
7. Ilkilic, I.: Der Bochumer Arbeitsbogen und der türkische Patient. Pratik Tip Etigi icin Bochum Çalışma Tablosu ve Türk Hastası, in: Medizinethische Materialien, Bochum 1993
8. Izutsu, T.: God and Man in the Koran, Tokyo 1964
9. Jonker, G.: Muslime im Krankenhaus, in: Einblick, Deutsche Krebsgesellschaft (Hg.) 1/2000, S. 6-9
10. Der Koran: Übers. v. A. Th. Khoury, 2. Aufl., Gütersloh 1992
11. Krawietz, B.: Die ¼urma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, Diss., Berlin 1990
12. Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi, (Hadith-Sammlung), I. Canan (Hg.), Bd. 1-18, Ankara 1991
13. Pellegrino, E. D. u. Thomasma, D. C.: For the patient's good. The restoration of beneficence in health care, New York 1988
14. Posner-Landsch, M.: Kommunikationsstörungen zwischen ausländischen Patientinnen und einheimischen Ärzten/Ärztinnen, in: Migration und Gesundheit, M. David, T. Borde, H. Kentenich (Hg.), Frankfurt a. M. 1998, S. 59-79
15. Rennstich, K. W.: Das Leben nach dem Tode im Islam, in: Christliches ABC heute und Morgen, E. Lade (Hg.), S. 207-245, Bad Homburg 1978
16. Rest, F.: Sterbebeistand, Sterbebegleitung, Sterbegeleit, Stuttgart 1994
17. Æa½Í½ al-Bu½ÁrÍ, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, D. Ferchl, D. (Hg. u. Übers.), Stuttgart 1991
18. Sass H.-M. (Hg.): Medizin und Ethik, Stuttgart 1989
19. Şentürk, L. u. Yazıcı, S.: Diyanet İslâm İlmihali, Ankara 1998
20. Theilen, I.: Überwindung der Sprachlosigkeit türkischer Patienten in der Bundesrepublik: Versuch einer ganzheitlichen Medizin mit türkischen Patienten als Beitrag zur Transkulturellen Therapie, in: Gesundheit für alle: die medizinische Versorgung türkischer Familien in der Bundesrepublik, J. Collatz (Hg.), Hamburg 1985, S. 292-322
21. Weiss, R.: Wenn PatientInnen und behandelnde nicht dieselbe Sprache sprechen, in: Schweizerische Ärztezeitung, 1990;80: Nr.23, S. 1446-8
22. ZaidÁn, þA.: Al-Mad½ al li-dirÁsat aÊ-Êariþa al-islÁmÍja, BairÚt 1976

DER GLAUBE AN DAS JENSEITS *

Der Glaube an das Jenseits gehört zu den sechs Glaubensprinzipien des Islam.

Was bedeutet das Jenseits?

Außer Gott hat jede Existenz ein Ende. Auch die Welt wird eines Tages zugrunde gehen. Was bleibt ist nur Gott, der Unsterbliche und Ewige. Wenn die Welt an ihr Ende kommt, so wird Gott dem Erzengel *Isrāfīl* (Friede sei auf ihm) befehlen, in die Posaune (*Æūr*) zu blasen. Dadurch wird alles durcheinander geraten und alle Lebewesen werden sterben. Nur einige werden mit dem Erlaubnis Gottes eine Zeitlang verweilen und dann sterben. Dies ist das Ende der Welt. Im Koran wird der Jüngste Tag folgenderweise beschrieben:

„O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn. Das Beben der Stunde ist eine gewaltige Sache. Am Tag, da ihr es seht, wird jede Stillende aus Entsetzen übersehen, was sie eben gestillt hat, und jede Schwangere wird mit dem niederkommen, was sie trägt. Und du siehst die Menschen trunken, obwohl sie nicht betrunken sind. Aber die Pein Gottes ist hart.“ (Sure 22/1-2)

Wann wird der Jüngste Tag sein?

Auch wenn der Jüngste Tag nicht anzuzweifeln ist, weiß niemand außer Gott dessen Zeitpunkt. Auch unser Prophet hat seine Unkenntnis über dieses Thema zum Ausdruck gebracht. Sicher ist nur, dass eines Tages das Universums sein Gleichgewicht verliert, das Licht der Sonne verlöschen, die Sterne in Stücke gehen, die Meere zu kochen beginnen und sich miteinander vermischen, die Berge aneinander stoßen und zerstückelt werden. Überall wird Chaos herrschen und das ganze Universum zunichte gemacht werden. Daran gibt es keinen Zweifel, denn der Koran und unser Prophet Muhammad haben dies mitgeteilt.

* Şentürk, L. und Yazıcı, S.: Diyanet İslâm İlmihali, übers. v. İ. İlkılıç, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Aufl., Ankara 1998, S. 53-63.

Die obigen beiden Kapitel wurden aus einem türkischen islamischen Katechismus (*İslam İlmihali*) übersetzt. In einem *İlmihal* werden islamische Glaubensprinzipien und religiöse Pflichten in einer für Laien verständlichen Sprache dargestellt. Dieses vom *Präsidium für religiöse Angelegenheiten* (Diyanet İşleri Başkanlığı) herausgegebene Werk gehört zu den am meisten gelesenen türkischen Katheschismen. Bei der Übersetzung der Koranverse wurde die Koranübersetzung von A. Theodor Khoury herangezogen. Für die Kontrolle der Übersetzung bedanke ich mich bei Kerim Edipoğlu.

Die Auferstehung nach dem Tode

Nach dem Jüngsten Tag wird alles vernichtet und außer Gott nichts existieren. Nachdem das Universum eine Zeitlang wüst und leer geblieben ist, wird Gott den Erzengel *Isrāfīl* erneut erschaffen und ihm befehlen, zum zweiten Mal die Posaune (*Æūr*) zu blasen. Dann werden alle Geschöpfe wieder lebendig werden, aus ihren Gräbern auferstehen und sich zum Ort der Versammlung begeben. Dies bedeutet die „Auferstehung nach dem Tode“. Danach kommt es zur Rechenschaftsablage, der Befragung nach den Taten, dem Aufstellen der himmlischen Waage, und der Brücke *ÆirÁÓ*, sowie zu Paradies und Hölle.

Der Zeitraum, der mit der Auferstehung beginnt und bis zur Ewigkeit dauert, wird das „Jenseits“ genannt. Der Glaube an das Jenseits umfasst all diese Ereignisse. Sie sind alle wahr und alles wird so geschehen.

Manche sagen, sie könnten die Auferstehung nach dem Tode nicht begreifen. Diese haben nicht bedacht, wie sie selbst auf die Welt gekommen sind. Gott, der uns aus dem Nichts erschaffen hat, ist ebenso in der Lage, uns nach dem Tod wieder lebendig zu machen. Der Koran teilt uns mit, dass die Erschaffung nach dem Tode Gott leichter fällt als die Erschaffung aus dem Nichts. Leichtigkeit und Schwierigkeit sind nur für Menschen gültig, nicht aber für Gott. Er braucht nur sagen „Sei“ und es wird.

Der Nutzen des Jenseitsglaubens

Wenn jemand an die Auferstehung und Rechenschaftsabgabe vor Gott im Diesseits glaubt, so hört er auf die Gebote Gottes und hält sich von Verbotenem fern. Er nimmt unseren Propheten zum Vorbild, befolgt dessen Tradition und versucht, sich moralisches Verhalten anzueignen. Er erfüllt seine Verpflichtungen gegenüber seiner Familie, Nation und Heimat. Seine Verwandten und Nachbarn behandelt er gut. Er hält sich von Betrug, Ungerechtigkeit und Irreführung fern und versucht, jeden so gut wie möglich zu behandeln.

Wenn jemand davon überzeugt ist, dass er im Jenseits nicht nur wegen seiner begangenen Taten, sondern auch wegen dem, was er in seinem Innersten verborgen hat, zur Rechenschaft gezogen wird, so wird er bei seinen Handlungen vorsichtig sein und sich bemühen, sein Herz von allen bösen Gefühlen zu reinigen.

Tod, Grab und Auferstehung

Der Tod: Jedes Lebewesen wird eines Tages sterben. Dies ist ein Gebot Gottes. Keiner weiß jedoch, wo und wann er sterben wird. Mancher stirbt als alter Mensch, genauso aber müssen junge Leute dies ertragen. Der Tod bedeutet, dass der Geist den Körper verlässt und der Mensch ins Jenseits geht. Über dieses Thema sagt der Koran:

„Jeder wird den Tod erleiden. Euch wird euer Lohn am Tag der Auferstehung voll erstattet. Wer vom Feuer weggerückt und ins Paradies geführt wird, der hat das Ziel erreicht. Das diesseitige Leben ist ja nur eine betörende Nutznießung.“ (Sure 3/185)

Das Grab: Der Platz, wo der Verstorbene beerdigt wird, ist das Grab. Dies ist der Übergangsort zum Jenseits. Die Befragung im Grab ist wahr. Wenn der Verstorbene beerdigt wird, kommen zwei Engel zu ihm; diese werden *Munkar* und *Nakir* genannt. Sie fragen den Verstorbenen: Wer ist dein Schöpfer? Wer ist dein Prophet? Was ist deine Religion? Der Gläubige antwortet: Mein Schöpfer ist Allah, mein Prophet ist Muhammad (Friede sei auf ihm), meine Religion ist der Islam. Wenn die Engel diese Antworten bekommen, freuen sie sich und beglückwünschen den Verstorbenen. Dann wird der Grab für ihn ein Paradiesgarten und er genießt dort schon das Paradiesleben. Der Ungläubige wird diese Fragen nicht beantworten können. Für ihn wird das Grab zu einem Höllenpfuhl und er wird schon dort; die Höllenstrafe kosten. Dazu hat unser Prophet sich folgendermaßen geäußert: „Das Grab ist entweder ein Paradiesgarten oder ein Höllenpfuhl.“ (*Tirmidí, QiyÁma 26*)

Das Grab ist keine Bedingung für die Befragung: auch anderweitig verstorbene werden befragt, so z.B. wer im Meer ertrunken ist oder zu Asche verbrannt wurde. Nur die Propheten und im Kindesalter Verstorbenen sind von dieser Befragung befreit.

Der Versammlungsort am Jüngsten Tag: Der Ort, wo sich die Auferstandenen versammeln. Die Auferstandenen werden sich nicht leicht zum Versammlungsort begeben können. Während die Gehorsamen und die, welche Gutes getan haben, schnell dorthin kommen, werden es einige nur unter Mühen gehend oder gar auf dem Boden schleifend schaffen. Ein Teil der Versammelten wird im Schatten des Throns Gottes sich aufhalten und andere je nach Größe ihrer Sünden in Schweiß ausbrechen. Sogar die Propheten haben vor dem Entsetzen dieses Tages ihre Zuflucht bei Gott gesucht. An diesem Tag wird jeder mit seinem Leid beschäftigt sein und sich um niemanden – auch nicht um seinen Nächsten – kümmern können. Der Koran berichtet über diesen Tag wie folgt:

„Am Tag, da einer flieht vor seinem Bruder, und seiner Mutter und seinem Vater, und seiner Gefährtin und seinen Söhnen, an jenem Tag hat jeder von ihnen eine Angelegenheit, die ihn voll beansprucht, an jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, die lachen und sich freuen. Und es wird an jenem Tag Gesichter geben, auf denen Staub liegt, und die von Ruß bedeckt sind. Das sind die, die ungläubig und voller Laster sind.“ (Sure 80/34-42)

Der Jüngste Tag ist der Tag von Belohnung und Strafe. Diejenigen, die an Gott geglaubt, seinen Geboten gehorcht und sich von seinen Verboten fern gehalten haben, werden belohnt und die Ungläubigen bestraft werden. Auch die kleinste gute Tat des Menschen wird nicht unbeachtet bleiben, ebenso wird auch die kleinste böse Tat nicht vergessen werden. Dazu der Koran:

„Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen.“ (Sure 99/7-8)

An diesem Tag werden die Gläubigen sich freuen und die Ungläubigen sagen: „Wären wir doch Staub“.

Das Buch der Taten

Die sich am Versammlungsort befindenden Menschen werden ein Buch bekommen, in dem die guten und schlechten Taten ihres Erdenlebens verzeichnet sind. Der Mensch wird darin alles finden, was die Schreiberengel im irdischen Leben aufgeschrieben haben, und sagen: „O wehe uns! Was ist mit diesem Buch, dass es nichts, weder klein noch groß, auslässt, ohne es zu erfassen?“ (Sure 18/49). Diese Bücher werden den ins Paradies eingehenden in ihre rechte Hand und den zur Hölle verurteilten in ihre linke gegeben und man wird ihnen sagen: „Lies dein Buch. Du selbst genügst heute, um mit dir selbst abzurechnen.“ (Sure 17/14)

Rechenschaftsablage

Die Menschen werden am Versammlungsort lange verweilen und werden ungeduldig und aufgeregt auf die Rechenschaftsablage warten. Endlich wird nach dem Flehen unseres Propheten die Rechenschaft beginnen. Keinem wird sein Recht genommen und keiner wird ungerecht behandelt werden. Unser Prophet hat für diesen Tag folgendes verkündigt: „Keiner wird sich von seinem Platz bewegen, bevor er nicht darüber befragt wurde, wie er sein Leben verbracht, wofür er seinen Körper eingesetzt, woher er seinen Unterhalt bezogen und wofür er ihn verwendet hat, sowie darüber, wie er sein Wissen in die Praxis umgesetzt hat.“ (*Tirmidí, Qiyáma 1*)

Die Waage der Gerechtigkeit

Nach der Ablegung der Rechenschaft, und nachdem die Gläubiger ihre Rechte erhalten haben, wird eine Waage aufgestellt werden, über die nur Gott Bescheid weiß. Mit dieser Waage werden die guten und schlechten Taten gewogen. Wiegt die Waagschale der guten Taten schwerer, so wird der Mensch errettet, wiegt die Seite der schlechten Taten

schwerer, so wird er zugrunde gehen. Dazu sagt der Koran folgendes: „Wer dann schwere Waagschalen (durch seine guten Werke) hat, der wird ein zufriedenes Leben haben. Und wer leichte Waagschalen hat, der wird zu Mutter einen Abgrund haben. Und woher sollst du wissen, was das ist? Ein glühendes Feuer?“ (Sure 101/6-11)

Die Brücke *ÆirÁt*

Der *ÆirÁt* ist eine über der Hölle errichtete Brücke, die dünner als ein Haar und schärfer als ein Schwert ist. Wie überquert man diese Brücke? Wenn die Gläubigen die Brücke betreten, so wird sie sich entsprechend dem Gewicht ihren guten Taten verbreitern, damit sie sorglos die Brücke überqueren können. Die Ungläubigen werden die Brücke nicht überqueren können und in die Hölle stürzen.

Paradies und Hölle

Das Paradies ist der Ort der Belohnung. Gott wird hier die Menschen, die an ihn geglaubt haben, seine Gebote befolgt haben und sich von seinen Verboten ferngehalten haben, eintreten lassen. Dort findet man alle Wohltaten Gottes. Die Gläubigen werden das Antlitz Gottes betrachten können und dort für ewig verweilen.

Die Hölle ist der Ort der Bestrafung. Die Menschen, die nicht an Gott geglaubt haben, werden hier ewig bestraft. Die sündigen Gläubigen, denen ihre Sünden nicht vergeben wurden, werden nach dem Ausmaß ihrer Sünden dort verweilen und dann ins Paradies eintreten dürfen. Paradies und Hölle existieren auch zu dieser Zeit, nur haben wir über ihren Ort keine Kenntnisse.

Die Barmherzigkeit Gottes

Barmherzigkeit bedeutet behüten und beschützen. Gott behütet und beschützt alle seine Geschöpfe und vor allem die Menschen. Er ist „der Erbarmer und der Barmherzige“. Er ist der Erbarmer, weil Er sich aller Geschöpfe erbarmt. Er ist der Barmherzige, weil seine Barmherzigkeit über die Gläubigen im Jenseits grenzenlos sein wird. Diese zwei Attribute Gottes sind in der [koranischen] Einleitungsformel enthalten und an vielen weiteren Stellen des Korans zu finden.

Die Barmherzigkeit Gottes umfasst alles. Unsere Existenz und die unzähligen Gaben sind Folgen Seiner Gnade. Auch die Barmherzigkeit einer Mutter bleibt neben der Barmherzigkeit Gottes unbedeutend. In einem Krieg zur Zeit des Propheten befand sich unter den Gefangenen eine stillende Mutter, die ihr Kind verloren hatte. Sie entnahm ihre Milch und gab diese anderen Kindern. Als sie ihr Kind unter den Gefangenen fand, drückte sie es an ihre Brust und fing an, es mit großer Liebe zu stillen. Unser Prophet sah diese Frau und fragte

die Leute neben ihm: *Könnte diese Frau ihr Kind ins Feuer werfen?* Sie erwiderten: *Nein, so lange sie die Kraft hat, wird sie dies verhindern.* Unser Prophet sagte: *Die Barmherzigkeit Gottes gegenüber seinen Dienern (d.h. den Menschen) ist größer als die Liebe dieser Frau.* (Vgl. *BuġĀrí, Adab* 18)

Genau wie im Diesseits wird sich Gott der Gläubigen auch im Jenseits erbarmen, doch dann wird die Barmherzigkeit größer sein als im Diesseits. Denn Gott hat von seiner Barmherzigkeit einen Teil auf die Erde herabgesandt und einen Teil für das Jenseits bei sich behalten. Das Mitleid zwischen den Lebewesen und das barmherzige Umarmen der Kinder durch ihre Mütter sind Folgen dieses einen Teils der Barmherzigkeit. Am Jüngsten Tag werden sogar die Leugner Hoffnung hegen, wenn sie die Barmherzigkeit Gottes an seine Geschöpfe sehen.

Die Fürsprache unseres Propheten

Fürsprache bedeutet das Flehen der Propheten und der Freunde Gottes um Verzeihung für die sündigen Gläubigen und um Erhöhung für die Sündlosen.

Am Tag der Auferstehung werden alle Propheten mit der Erlaubnis Gottes Fürsprache einlegen. An diesem Tag werden die Menschen am Versammlungsort verzweifelt nach einem Fürsprecher suchen. Sie werden sich zunächst an den ersten Menschen und Propheten Adam (AS) und dann alle anderen Propheten wenden. Alle Propheten werden ihnen mitteilen, dass sie noch nicht für sie Fürbitte einlegen könnten, da sie von Gott keine Erlaubnis erhalten hätten. Zuletzt wird das Volk zum Erlaubnis Gottes Fürsprache einlegen, erst dann wird der Tag der Abrechnung beginnen. Danach werden die anderen Propheten, die Freunde Gottes, die Märtyrer und die Gelehrten Fürbitte einlegen.

Unser Prophet wird an jenem Tag, Fürbitte für jeden einlegen, der im Glauben gestorben ist. In einer Überlieferung heißt es:

„Am Tag der Auferstehung werde ich Fürsprache einlegen mit den Worten: O Herr, wer in seinem Herzen auch nur Glauben von der Größe eines Senfkornes hat, den laß ins Paradies eingehen. Und dann werde ich beten: O Herr, laß auch den ins Paradies eingehen, der weniger Glauben als ein Senfkorn in seinem Herzen hat. (*BuġĀrí, Tauġġíd* 36)

Wer den Glauben an die Fürbitte ableugnet, dem wird sie versagt. Keiner wird Fürbitte einlegen können ohne die Erlaubnis Gottes.

DER GLAUBE AN DAS SCHICKSAL UND DIE GÖTTLICHE FÜHRUNG

Eines der islamischen Glaubensprinzipien ist der Glaube an die göttliche Führung und das Schicksal.

Schicksal (*Qadar*): Das Vorherwissen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit über alle Ereignisse, über ihre Zeitlichkeit, Örtlichkeit, Qualität und Eigenschaften und der göttliche Ratschluss über diese.

Göttliche Führung (*Qa \pm Áy*): Die göttliche Erschaffung der Dinge, die von Gott in der Ewigkeit bestimmt worden waren, in ihrem jeweiligen Zeitpunkt.

Anders formuliert, beinhaltet *qadar* die göttlichen Gesetze bzw. Maße und *qa \pm Áy* das Erscheinen dieser Dinge nach diesen Gesetzen und Maßen. Alles wird von Gott bestimmt und erschaffen, denn es gibt keinen Schöpfer außer Ihm. Er wusste alles, was bis jetzt geschah und noch geschehen wird, bereits vorher. Wenn der jeweilige Zeitpunkt eintritt, geschehen die Ereignisse entsprechend seines Wissens und seiner Bestimmung. Außerhalb seines Wissens und seiner Bestimmung geschieht nichts. Dazu sagt der Koran:

„Kein Unglück trifft ein auf der Erde oder bei euch selbst, ohne daß es in einem Buch stünde, bevor Wir es erschaffen. Dies ist Gott ein leichtes.“ (Sure 57/22)

„Sprich: Uns wird nur das treffen, was Gott uns bestimmt hat. Er ist unser Schutzherr. Auf Gott sollen die Gläubigen vertrauen.“ (Sure 9/51)

Dies ist der Inhalt von *qadar* und *qa \pm Áy*. Wenn man von *qadar* und *qa \pm Áy* spricht, so soll man die göttlichen Attribute Wissen, Willenskraft und Erschaffungskraft bedenken. Gott weiß und erschafft. Es besteht kein Zweifel daran, dass alles auf den Wunsch Gottes hin und durch seine Schöpferkraft geschieht. Jedoch könnte man dann fragen, warum wir verantwortlich sein sollten, wenn wir die göttlichen Gebote nicht einhalten und Verbotenes begehen, wo doch alles mit Gottes Ratschluss geschehen und wir demnach mit seinem Ratschluss gehandelt hätten?

Dies soll folgendermaßen beantwortet werden: Gott hat die Menschen erschaffen und ihnen Vernunft, Willen und Kraft gegeben. Der Mensch muss mit seiner Vernunft und Willenskraft das Gute wählen und das Böse vermeiden. Die Wahl- und Verzichtsfähigkeit des Menschen wird freier Wille genannt. Wenn wir von diesem Willen und dieser Urteilskraft in bestimmten Bereich Gebrauch machen und etwas wählen, so wird Gott dies nach unserer

Wahl erschaffen. Eine böse Tat ist mit der Ausrede, dies sei der Ratschluss Gottes und man könne nichts dafür, nicht entschuldbar. So kann man sich z.B. nicht nach einem Mord (Gott behüte) mit dem Ratschluss Gottes herausreden. Wir können unsere Handlungen vor oder nach ihrer Umsetzung nicht durch *qadar* und *qa±Áÿ* legitimieren. Wenn wir unseren Willen und unsere Willenskraft in eine bestimmte Richtung wenden, verursachen wir den Gottes Ratschluss in dieser Richtung zu geschehen, was uns für unsere Taten verantwortlich machen würde.

Dies lässt sich mit einem Beispiel erklären: Ein Astronom sagt die Sonnenfinsternis mit seiner Berechnung voraus. Wenn diese Zeit kommt, findet die Sonnenfinsternis statt. Findet nun diese Sonnenfinsternis wegen der Voraussage des Astronomen statt, oder kann der Astronom sie vorher berechnen und voraussagen, weil die Sonnenfinsternis statt finden wird? Anders formuliert: Ist die Berechnung des Astronomen die Ursache für die Sonnenfinsternis, oder ist die Tatsache, dass die Sonnenfinsternis stattfinden wird, die Ursache für die Berechnung des Astronomen? Zweifelsohne ist die Tatsache, dass die Sonnenfinsternis stattfinden wird, der Grund für die Voraussage des Astronomen. Die Sonnenfinsternis findet nicht wegen der Voraussage durch den Astronomen statt!

Das Vorherwissen Gottes über unsere zukünftigen Taten ist hiermit vergleichbar, d.h. unsere Taten, die durch unsere Willenskraft entstehen, weiß Gott mit seinem unbegrenzten Wissen voraus und trifft darüber seinen Ratschluss. Wir sind jedoch nicht gezwungen, weil er dies weiß. Wir kennen auch nicht seinen Ratschluss über uns. Bei einer Entscheidung für oder gegen etwas fühlen wir keinen Zwang und entscheiden mit unserem freien Willen.

Der Nutzen des Glaubens an *qa±Áÿ* und *qadar*

Der Glaube an *qa±Áÿ* und *qadar* übt auf das menschlichen Leben eine wichtige Wirkung aus. Wenn jemand an *qadar* glaubt, wird er geduldig sein. Wenn er Katastrophen begegnet, auf die er keinen Einfluss hat, wird er nicht verzweifeln. Er geht davon aus, dass es Gottes Ratschluss ist und verhält sich geduldig. Wenn für seine momentane Situation Fehler aus der Vergangenheit verantwortlich sind, dann bereut er dies und lässt von seinen falschen Haltungen und Einstellungen ab. Er sucht bei Gott Zuflucht, bittet um Seine Hilfe und wird nicht hoffnungslos.

Die Bedeutung von Gottvertrauen (*tawakkul*) und des Strebens

Tawakkul bedeutet, dass jemand Gott vertraut und sich an Ihn bindet. Dies ist für den Menschen eine geistige Kraft. Gott ist es, der den Menschen erschaffen hat und ihm zahlreiche Wohltaten schenkt. Der Mensch soll in allen seinen Tätigkeiten auf Gott vertrauen

und nach Erfüllung seiner Pflichten das Ergebnis von Gott erwarten. Das beste Beispiel dafür ist das des Bauern, welcher auf Gott vertraut, wenn er sein Ackerland nach allen Regeln bestellt hat. Wenn er so handelt, wird Gott ihn mit seinem Lebensunterhalt versorgen. Dazu sagt unser Prophet:

Würdet ihr auf Gott vertrauen, wie es Ihm zusteht, so würdet Er euch wie die Vögel versorgen, welche morgens hungrig ausfliegen, um Abends gesättigt heimzukehren.
(*Tirmidī, Zuhd* 33)

Dies zeigt klar, dass die Einhaltung der Verpflichtungen und das Arbeiten eine Voraussetzung für Gottvertrauen sind. Denn die Vögel erhalten ihren Lebensunterhalt auch nicht durch bloßes Warten, sondern durch ihr Suchen nach dem von Gott erschaffenen Lebensunterhalt. Gottvertrauen bedeutet also nicht, dass der Mensch sich selbst vernachlässigt, von der Arbeit ablässt und dann glaubt, Gott würde ihm seinen Lebensunterhalt sowieso geben. Wie in allen Bereichen ist auch im Gottvertrauen unser Prophet das beste Vorbild: bei jeder seiner Tätigkeit traf er die erforderlichen Maßnahmen und vertraute dann auf Gott. Als ihn jemand einmal fragte, ob er sein Kamel anbinden oder lieber auf Gott vertrauen solle, erwiderte er: Binde dein Kamel an und vertraue dann auf Gott.

Wenn jemand nach all den getroffenen Maßnahmen so handelt und auf Gott vertraut, wird er doch nicht traurig sein, wenn er sein Ziel nicht erreicht. Er wird sich damit trösten, seine Pflicht erfüllt zu haben, während Gottes Ratschluss anders war. Wenn jemand diese Überzeugung nicht hat, wird er an allem zweifeln und mit keiner Tätigkeit anfangen können.

Die Bedeutung des Strebens

Gott hat versprochen, jedem Lebewesen seinen Lebensunterhalt zu geben und dazu Mittel und Wege geschaffen. Es gehört zu den Pflichten des Menschen, sich an diesen Mittel zu wenden und den von Gott geschenkten Lebensunterhalt zu suchen. Es ist falsch, sich darauf zu verlassen, dass der von Gott bestimmte Anteil auch ohne Einsatz dem Menschen zukommen würde, und ebenso falsch zu sagen, man vertraue auf Gott, der einem seinen Lebensunterhalt schicken würde, wenn man nicht arbeitet. Diese Haltung kann nicht als Gottvertrauen betrachtet werden. Gott schickt dem Suchenden und Strebenden sein tägliches Brot. Unter Berufung auf den Glauben an *qaḍāʾ* und *qadar* das Streben zu unterlassen ohne die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen ist nicht richtig. Die Suche nach Mitteln und Wegen steht nicht in Widerspruch zum Gottvertrauen. Der im Volk gängige Satz „das Streben kommt uns zu, das Geben aber Gott“ drückt die Bedeutung des Glaubens an *qadar* gut aus. Wie der Koran sagt, erhält der Mensch nur die Entsprechung für sein Tun.

Lebensunterhalt und Todesstunde

Lebensunterhalt beinhaltet die göttlichen Gaben, die den Geschöpfen zum Essen, Trinken und zur Führung ihres Lebens, beschert werden. Was der Mensch isst, ist sein Lebensunterhalt, unabhängig davon ob dieser auf gerechte oder ungerechte Weise verdient wurde. Jedoch ist Gott mit unrechtmäßig Erworbenem nicht zufrieden. Im Koran heißt es:

„O ihr Menschen, eßt von dem, was es auf der Erde gibt, so es erlaubt und köstlich ist. Und folgt nicht den Fußtapfen des Satans. Er ist euch ein offenkundiger Feind.“ .
(Sure 2/168)

Gott beschert dem Menschen seinen Lebensunterhalt auf die Art und Weise, wie dieser es wünscht: greift der Mensch aber zu unrechtmäßigen Mitteln, so wird er dafür bestraft.

Die Todesstunde

Gott hat für jedes seiner Geschöpfe eine bestimmte Lebenszeit gesetzt. Das Ende dieser Zeit wird (im Koran) Frist (*ağal*) genannt. Wenn dieser Zeitpunkt eintritt, stirbt das Geschöpf; nicht eine Minute zu spät. So wie Gott der Schöpfer der Lebewesen ist und sie am Leben erhält, lässt Er auch sterben. Niemand außer Ihm lässt leben und sterben. Es gibt nur eine von Gott bestimmte Frist. Sowohl der ermordete als auch durch einen Unfall ums Leben gekommene ist durch diese Frist gestorben.

(*) Şentürk, L. und Yazıcı, S.: Diyanet İslâm İlmihali, übers. v. İ. İlkılıç, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Aufl., Ankara 1998, S. 53-63.

Die obigen beiden Kapitel wurden aus einem türkischen islamischen Katechismus (*İslam İlmihali*) übersetzt. In einem *İlmihal* werden islamische Glaubensprinzipien und religiöse Pflichten in einer für Laien verständlichen Sprache dargestellt. Dieses vom *Präsidium für religiöse Angelegenheiten* (Diyanet İşleri Başkanlığı) herausgegebene Werk gehört zu den am meisten gelesenen türkischen Katheschismen. Bei der Übersetzung der Koranverse wurde die Koranübersetzung von A. Theodor Khoury herangezogen. Für die Kontrolle der Übersetzung bedanke ich mich bei Kerim Edipoğlu.

Ilhan Ilkilic, Dr. med./TR, Dr. phil., M.A., schloss das Medizinstudium an der Universität Istanbul mit dem medizinischen Doktorgrad ab und studierte anschließend an der Ruhr-Universität Bochum Philosophie und Islamwissenschaften. Er fertigte seine philosophische Dissertation als DFG-Stipendiat im Graduiertenkolleg „Ethik in den Wissenschaften“ der Universität Tübingen an. Seit April 2001 arbeitet er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen.

Herausgeber:

Prof. Dr. phil. Hans-Martin Sass

Prof. Dr. med. Herbert Viefhues

Prof. Dr. med. Michael Zenz

Zentrum für Medizinische Ethik Bochum

Ruhr-Universität

Gebäude GA 3/53

44780 Bochum

TEL (0234) 32-22750/49

FAX +49 234 3214-598

Email: Med.Ethics@ruhr-uni-bochum.de

Internet: <http://www.medizinethik-bochum.de>

Der Inhalt der veröffentlichten Beiträge deckt sich nicht immer mit der Auffassung des ZENTRUMS FÜR MEDIZINISCHE ETHIK BOCHUM. Er wird allein von den Autoren verantwortet. Das Copyright liegt beim Autor.

© Ilhan Ilkilic

Schutzgebühr: € 6,00

Bankverbindung: Sparkasse Bochum
Kto.Nr. 133 189 035
BLZ: 430 500 01

2. Auflage Mai 2002 [1. Auflage September 2000]

ISBN 3-931993-07-8

ZUSAMMENFASSUNG:

Ilhan Ilkilic, Dr. med., Dr. phil., M.A., diskutiert zentrale religiöse und kulturelle Werte, welche für gläubige Muslime im der Auseinandersetzung mit Krankheit, Sterben und Tod diskussions- und handlungsleitend sind. Insbesondere für die Kommunikation und Kooperation mit muslimischen Patienten in der medizinischen Primärversorgung und in deutschen Krankenhäusern ist die Kenntnis von religiös begründeten wertanamnestischen Informationen unerlässlich für eine patientenorientierte medizinischen Behandlung und Versorgung. Erstmals wird im Anhang in deutscher Sprache einschlägige Teile eines in Deutschland weitverbreiteten türkischsprachigen muslimischen Katechismus wiedergegeben. Diese Texte können Pflegenden und MedizinerInnen helfen, das religiös geprägte Wertbild und Weltbild ihrer Patienten besser einschätzen zu können.

ABSTRACT:

Ilhan Ilkilic, MD, MA, discusses prime religious and cultural values, guiding muslim believers in their understanding and accepting of disease, illness, death and dying. Physicians in primary care and in German hospitals need to have specific information on the value status of their patients in order to provide for best possible and individualized medical treatment and care. Attached are excerpts from a turkish catechism used in religious instruction, addressing religious attitudes and understandings of health and disease and the role of medicine. These religious teachings have not yet been available in the German language; they will be helpful to physicians and nurses for the understanding of their patient's religious concept of the value of life and quality of life.

Heft 126

**DAS MUSLIMISCHE GLAUBENSVERSTÄNDNIS VON TOD, GERICHT,
GOTTESGNADE UND DEREN BEDEUTUNG FÜR DIE MEDIZINETHIK**

İlhan İlkılıç

Mai 2002