

Jehoschua Ahrens / Rana Alsoufi / Mira Sievers

Zwischen Leben und Tod

*Medizinethische Beiträge aus
Judentum und Islam*

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Zu den Zitaten auf dem Cover:

»Wer ein Menschenleben zerstört, dem wird es angerechnet als hätte er eine ganze Welt zerstört.«
(Talmud Sanhedrin 37a)

»Deswegen haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben: Wenn jemand einen Menschen tötet – nicht wegen eines Mordes oder wegen Unheils auf Erden –, so ist es, als hätte er alle Menschen getötet.«
(Koran Sure 5, Vers 32)



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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

Alle Rechte vorbehalten
© 2022 Matthias Grünewald Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern
Druck: CPI books GmbH, Leck
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7867-3294-5

Inhalt

Einleitung	7
1. Theologische Grundlagen der Medizinethik	11
a) Theologie von Schöpfung, Leben und Tod	11
1.1 Die Sicht der Torah und der rabbinischen Literatur auf Schöpfung, Leben und Tod	11
1.2 Perspektiven des Korans auf Schöpfung, Leben und Tod	15
b) Die Rechtstraditionen in Judentum und Islam	19
1.3 Die Halacha und das zugrundeliegende Rechtsverständnis	19
1.4 Die islamische Rechtstradition: Zwischen göttlichen Gesetzen und juristischen Interpretationen	23
c) Jüdische und islamische Ethik?	27
1.5 Ethik und Moral als »Weltanschauung« im Judentum	27
1.6 Ethisches Denken in der islamischen Tradition	30
2. Lebensanfang und Lebensende	35
a) Der Beginn des Lebens	35
2.1 Der Beginn des Lebens aus jüdischer Sicht	35
2.2 Der Beginn des Lebens aus islamischer Sicht	39
2.3 Die Kontroverse um Abtreibung im Judentum	42
2.4 Schwangerschaftsabbruch im islamischen Recht	45
b) Lebensende und selbstbestimmtes Sterben	49
2.5 Das Lebensende aus jüdischer Sicht	49
2.6 Sterbehilfe aus islamischer Sicht	54

3. Geschlechtlichkeit und körperliche Unversehrtheit	59
a) Körper und Geschlecht	59
3.1 Körper, Seele und Geschlecht aus jüdischer Perspektive	59
3.2 Geschlechtlichkeit im Koran	64
3.3 Religionsrechtliche Praxis diverser Geschlechter im Judentum	68
3.4 Diskussionen über Intersexualität? <i>Ḥuntā im islamischen Recht</i>	73
b) Körperliche Unversehrtheit	78
3.5 Körperliche Unversehrtheit und operative Eingriffe aus jüdischer Perspektive	78
3.6 Körperliche Unversehrtheit und operative Eingriffe aus islamischer Perspektive	82
4. Die Verschiebung menschlicher Grenzen	87
a) Dürfen wir »Gott spielen«?	87
4.1 Das Judentum möchte, dass wir »Gott spielen«	87
4.2 »Gott spielen«, geht das überhaupt? Eine islamische Sichtweise	89
b) Menschliche Reproduktion und moderne Technologien	92
4.3 Reproduktionstechnologien und Humangenetik aus jüdischer Sicht	92
4.4 Reproduktionstechnologien aus islamischer Sicht	95
Schlusswort	99
Anmerkungen	101

*Die Autor*innen der einzelnen Abschnitte:*

Jehoschua Ahrens: 1.1, 1.3, 1.5, 2.1, 2.3, 2.5, 3.1, 3.3, 3.5, 4.1, 4.3.

Mira Sievers: Einleitung, 1.2, 1.6, 2.6, 3.2, 4.2, 4.4, Schlusswort.

Rana Alsoufi: 1.4, 1.6, 2.2, 2.4., 3.4, 3.6.

Einleitung

Das jüdisch-muslimische Gespräch ist im deutschen Kontext jünger als der jüdisch-christliche und der christlich-islamische Dialog. Seit einigen Jahren gewinnt jedoch der Austausch zwischen Jüd*innen und Muslim*innen zunehmend an Bedeutung, es gibt entsprechende Graswurzelinitiativen und Veranstaltungen, es werden vermehrt Bücher publiziert und auch auf der Ebene der Religionsgemeinschaften und Organisationen nimmt das Interesse daran zu, so zum Beispiel im Projekt *Schalom Aleikum* des Zentralrats der Juden in Deutschland. Für die Beteiligten gibt es verschiedene Anknüpfungspunkte: Da sind zunächst die offensichtlichen religiösen Gemeinsamkeiten wie die große Bedeutung der Orthopraxie – also der Frage des richtigen Handelns –, die Zentralität der Schriftauslegung in den beiden Religionen und die lebendige Diskussionskultur der religiösen Gelehrten. Weiterhin haben die theologischen Austauschprozesse zwischen Judentum und Islam in anderen Regionen der Welt eine lange Tradition, sie haben das Denken in beiden Religionen geprägt und haben – mit großen Unterschieden je nach Ort und Zeit und sicherlich fern der idyllischen Verklärung – über Jahrhunderte immer wieder in Situationen der Konvivenz stattgefunden.¹ In Deutschland spielt schließlich auch die gemeinsame Sorge um Diskriminierung, Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Auch dieses Buchprojekt fügt sich in diese Tendenz ein, es ist konkret durch die dialogischen Gespräche im Rahmen der Tehillim-Psalmen-Projekte des Interreligiösen Chors Frankfurt am Main angestoßen worden. Bei den dortigen Diskussionen über biblische Psalmen und koranische Suren haben Jehoschua Ahrens und Mira Sievers immer wieder festgestellt, wie spannend insbesondere der jüdisch-muslimische Austausch ist und wie häufig sich Anknüpfungspunkte gezeigt haben, die zu verfolgen lohnenswert wäre.² Unter Einbeziehung weiterer Expertise im islamischen Recht in Person von Rana Alsoufi haben wir dies in dem vorliegenden Projekt versucht.

Medizinethische Fragen erschienen uns dabei nicht nur wegen unseres geteilten ethischen Interesses besonders gut für einen solchen Austausch geeignet, sondern es lassen sich auch noch weitere Gründe nennen: Erstens berühren sie durch die häufig vorhandene existentielle

Dimension grundlegende theologische und anthropologische Fragen – es geht um das Verhältnis von Leben und Tod, Körper und Seele, individueller Selbstbestimmung und göttlichen Gesetzen. Die konkreten problembehafteten medizinischen Kontexte führen also recht direkt in den Austausch über fundamentale religiöse Perspektiven auf das Leben. Zweitens erscheint es für viele Jüd*innen und Muslim*innen intuitiv naheliegend zu sein, dass die von Gott in den jeweiligen Grundschriften gegebenen Weisungen auch Orientierung in schwierigen moralischen Fragen bieten. Die Suche nach Antworten führt dabei häufig zu parallelen Frageperspektiven und Herangehensweisen an die religiösen Quellen. Und drittens gewinnen medizinethische Probleme heute ihre besondere Relevanz aus dem allgemeinen technologischen und medizinischen Fortschritt, der neue Möglichkeiten mit sich bringt und in vielen Fällen kritische Entscheidungen notwendig macht. Das Konfrontiertsein mit diesen Fragen stellt dabei zunächst eine gemeinsame Basis und einen ›dritten Raum‹ dar; in einem zweiten Schritt kann dieser dann zu einem Ausgangspunkt für das Einbringen jüdischer und islamischer Positionen in die gesamtgesellschaftliche Debatte werden.³

Zunächst soll kurz die Vorgehensweise beschrieben werden: Im vorliegenden Buch stellen wir in vier Kapiteln Grundlagen, Positionen und Argumente jüdischer und muslimischer Denker*innen zu medizinethischen Fragen in verständlicher Art und Weise vor, um diese miteinander ins Gespräch zu bringen. Wir haben dabei versucht, eine Auswahl zu treffen, die sowohl möglichst repräsentativ für jüdische und muslimische Positionen zu den ausgewählten Fragen ist als auch unsere eigenen Interessen widerspiegelt. Vor dem Hintergrund des recht geringen Umfangs dieses Bands liegt der Akzent vor allem auf einer beschreibenden Darstellung der vertretenen Positionen, die an denjenigen Stellen, wo es uns sinnvoll erschien, weiter in die Tiefe geht und mit unseren eigenen kritischen Einordnungen versehen ist. Auch haben wir für dieses Projekt nicht mit Ärzt*innen oder anderen medizinischen Expert*innen zusammengearbeitet. Der gewählte Ansatz bedeutet daher zwangsläufig, dass auch einige wichtige Texte und Stellungnahmen ausgelassen werden mussten – gleichzeitig hoffen wir, dass unsere Herangehensweise Lust auf eine tiefergehende Beschäftigung mit den diskutierten Fragen macht. Schließlich ist noch zu bemerken, dass neben Gemeinsamkeiten auch die Verschiedenheit der jüdischen und muslimischen Traditionen in diesem

Buch deutlich zu bemerken sein wird; wir bringen nicht nur unterschiedliche Denkweisen und religiöse Wissenschaftstraditionen zusammen, sondern auch unterschiedliche Stile in der Behandlung der Fragen und Themen.

Inhaltlich ist das *erste Kapitel* den Grundlagen gewidmet, auf die im weiteren Verlauf immer wieder zurückzukommen ist: Der für den Glauben normative Rahmen von Torah und Koran für das Nachdenken über Leben und Tod, die Bedeutung der jüdischen und muslimischen Rechts-traditionen in den beiden Religionen sowie der jeweilige Status der Ethik. Das *zweite Kapitel* beschäftigt sich mit Fragen von Lebensanfang und Lebensende. Dies umfasst sowohl theologische Überlegungen zur Bestimmung des Beginns des Lebens und des Eintritts des Todes als auch die zentralen ethischen Fragen von Abtreibung und Sterbehilfe. Im *dritten Kapitel* liegt der Schwerpunkt auf genderbezogenen Fragen sowie auf der Bedeutung der körperlichen Unversehrtheit. Zunächst geht es uns um das grundsätzliche Verständnis der Geschlechter, wie es in jüdischen und islamischen Traditionen vorzufinden ist. Davon ausgehend werden Positionierungen zur Intersexualität und Transidentität verhandelt, mit einem besonderen Fokus auf Operationen an intersexuellen Kindern und Geschlechtsangleichungen von trans* Personen. Im *vierten Kapitel* wird dann abschließend und etwas grundsätzlicher über die Konsequenzen aus medizinischem und technologischem Fortschritt gefragt, indem die damit verbundene Verschiebung menschlicher Grenzen thematisiert wird. Exemplarisch werden auch die neuen Möglichkeiten durch moderne Reproduktionstechnologien besprochen.

Im Sinne einer möglichst guten Lesbarkeit werden hebräische und arabische Fachbegriffe zunächst in deutscher Übersetzung angegeben, zentrale Termini sind folgen in Umschrift. Für das Hebräische wird dabei auf Sonderzeichen verzichtet und Wörter werden möglichst entsprechend deutscher Ausspracheregeln transliteriert (beispielsweise *Halacha* und *Bereschit*), für das Arabische wird auf die Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zurückgegriffen (beispielsweise *kalām* und *ig̣māʿ*). Bibelstellen werden grundsätzlich nach den Loccumer Richtlinien (beispielsweise Gen 1,1) angegeben, Koranstellen mit einem Q und Doppelpunkt zur Trennung von Sure und Vers (beispielsweise Q 2:30). Rabbinische Literatur wird schließlich entsprechend der etablierten Abkürzungen zitiert (beispielsweise bT Sanhedrin 73a).⁴

Insgesamt hoffen wir, dass dieser Band einen eigenen kleinen Beitrag zur Fortführung und Intensivierung des jüdisch-muslimischen Gesprächs liefert und einen Zugang zu Traditionen ermöglicht, die in vielerlei Hinsicht innovatives ethisches Denken hervorgebracht haben. Wenn die folgenden Texte neue Diskussionen anstoßen und Neugierde wecken würden, wäre das wichtigste Ziel der Autor*innen erreicht.

1. Theologische Grundlagen der Medizinethik

a) Theologie von Schöpfung, Leben und Tod

1.1 Die Sicht der Torah und der rabbinischen Literatur auf Schöpfung, Leben und Tod

Die Welt, wie wir sie kennen, wurde nach jüdischem Verständnis »ex nihilo«, also aus dem Nichts, erschaffen.⁵ Die Schöpfung erfolgt in vollkommener Harmonie. Nach jedem Tag der Schöpfung heißt es: »Und Gott sah, dass es gut war.« Die Schöpfungstage dürfen wir übrigens nicht wortwörtlich als 24-Stunden-Tage verstehen, sondern als Phasen der Erschaffung der Welt, die auch viele Millionen Jahre gedauert haben könnten. Gemäß dem Gelehrten Rambam aus dem 12. Jahrhundert (Moses Maimonides) ist die Schöpfungsgeschichte allegorisch zu verstehen.⁶

Im Zentrum der Schöpfung steht der Mensch. Als einziges Geschöpf wird der Mensch in Gottes Ebenbild erschaffen.⁷ Nach Rabbi Akiwa ein großes Privileg: »Bevorzugt ist der Mensch, dass er im Ebenbilde Gottes erschaffen wurde. Ein größerer Vorzug ist es, dass ihm kundgetan wurde, dass er im Ebenbilde Gottes geschaffen ist.«⁸ Natürlich kann der Mensch Gott nicht körperlich ähneln, sondern es geht um die Seele, die er von Gott erhalten hat und die dem göttlichen Geist ähnelt. Damit verlieh Er dem Menschen einen freien und selbständigen Willen. Durch die Kundgebung an den Menschen, ist sich der Mensch seiner Bevorzugung bewusst und soll als seine Lebensaufgabe erkennen, seine geistige Vervollkommnung anzustreben.⁹

Das hat wichtige Konsequenzen. Mit der Erschaffung des Menschen im Ebenbild Gottes ist Leben heilig und zwar bei jedem Menschen gleichermaßen. Durch diese Heiligkeit menschlichen Lebens resultiert der unantastbare und unendliche Wert des menschlichen Lebens und zwar für sich selbst als auch allen anderen Menschen gegenüber. Das Primat des menschlichen Lebens ist ein Grundprinzip der jüdischen Tradition und des jüdischen Rechtsverständnisses: »Hütet meine Gesetze und meine Rechtsordnungen, die der Mensch zu erfüllen hat, um durch sie zu leben ...«¹⁰ Rabbi Jehuda ergänzt: »und nicht dass er durch sie sterbe«.¹¹ Daher hat die Lebensrettung und -erhaltung einen herausragenden Stel-

lenwert. Man darf nicht »müßig beim Blute des Nächsten«¹² stehen, d. h. man soll nicht nur sein eigenes Leben erhalten, sondern ist ebenso verpflichtet aktiv einzugreifen, um das Leben eines anderen Menschen zu schützen.¹³ Im Notfall darf man für die Lebensrettung sogar fast jedes andere Gebot übertreten.¹⁴ Wie es der Talmud in einem berühmten Zitat lehrt, welches, wie wir später sehen werden, auch vom Koran zitiert wird: »Wer ein Menschenleben [Seele] rettet, dem wird es angerechnet, als würde er die ganze Welt retten. Und wer ein Menschenleben zu Unrecht auslöscht, dem wird es angerechnet, als hätte er die ganze Welt zerstört.«¹⁵ Auf die Schöpfungsgeschichte bezogen verliert dieser Lehrsatz seine Abstraktheit: wären Adam oder Eva gestorben, hätte es keine Menschheit gegeben, das heißt jedes Mal, wenn ein Menschen getötet wird, geht potentiell eine Welt verloren. Der Mord von Kain an Abel zeigt, dass jeder ermordete Mensch letztlich wie ein Bruder ist.¹⁶ Blutvergießen gilt im jüdischen Recht als die schwerste und verwerflichste aller Straftaten.¹⁷ In der Geschichte von Kain und Abel schreit das Blut geradezu aus der Erde zu Gott.¹⁸ Mord wird entsprechend auch im Dekalog strikt verboten¹⁹ und mit Todesstrafe sanktioniert, eben gerade weil das Leben heilig ist und jeder Mensch im Ebenbild Gottes erschaffen wurde.²⁰

Leben muss aber nicht nur passiv geschützt, sondern auch pro-aktiv erschaffen werden. Fruchtbar zu sein und sich zu vermehren²¹ gilt als das allererste der 613 von Gott gegebenen Gebote, die das Judentum aus der Tora ableitet, und ist daher von höchster Bedeutung. Es ist auch die Basis der anderen Gebote, denn nur deswegen können in der Welt alle Gebote erfüllt werden. Der Sinn des Gebotes ist auch die Bevölkerung der Erde²², denn der Mensch soll die Welt »bearbeiten und hüten«²³ – nach Gottes Wünschen, nicht nach denen des Menschen. Die Welt gehört dem Menschen zwar nicht, aber er ist »Stellvertreter/Verwalter«²⁴ und soll sie aktiv formen, nutzen, bebauen, vervollkommen. Der Mensch hat die Verantwortung, die Welt weiterzuentwickeln und die Lebensqualität zu verbessern. Gott hat die Welt unvollendet erschaffen, damit der Mensch Sein Partner werden kann im immerwährenden Schöpfungswerk.²⁵ Die Welt wurde für die Entwicklung des Menschen geschaffen, und ein Teil dieser Entwicklung besteht darin, die Welt zu vervollständigen. Dazu gibt es den berühmten Midrasch, in dem der böse Turnus Rufus Rabbi Akiwa herausfordert und ihn fragt: »Wessen Handlungen sind schöner, die von Gott oder die des Menschen?« Akiwa

antwortete: »Die des Menschen sind schöner' [...] Rabbi Akiwa brachte ihm rohen Weizen und Kuchen. Er sagte: »Dies (der Weizen) ist das Werk Gottes, und dies (der Kuchen) ist das Werk des Menschen.«²⁶ Die aktive Rolle des Menschen wird auch im biblischen Text der Schöpfungsgeschichte angedeutet. Jeder einzelne Vers der Schöpfungserzählung beginnt mit dem hebräischen Buchstaben *Waw* [deutsch »und«] bis zum siebten Tag, dem Ruhetag *Schabbat*, der mit *Ascher Bara Elohim La'assot* [deutsch »was Gott geschaffen hat, um zu tun«] endet. Das ist eine Aufforderung für uns Menschen aktiv zu werden, »zu tun«, in Gottes Schöpfung einzugreifen, beziehungsweise sie weiterzuentwickeln. Aus jüdischer Sicht ist daher der häufige Vorwurf in der Medizinethik, dass bestimmte Wissenschaftler »Gott spielen«, in dieser Form erst einmal falsch, wie wir im letzten Kapitel noch einmal genauer sehen werden. Der Mensch wird explizit ermutigt, sich aktiv an der Schöpfung Gottes zu beteiligen, indem er sich ständig bemüht, sie zu verbessern, unter anderem eben auch in der Medizin, zum Beispiel durch die Linderung von Leiden. Daher zeigen Juden traditionell Respekt vor der Medizin, Ärzten und der Forschung. Dieses starke Vertrauen in die Wissenschaft spiegelt sich auch in historischen und zeitgenössischen positiven Einstellungen zu nicht unproblematischen medizinethischen Fragen wider, sogar bezüglich der Eugenik.²⁷

Die aktive Rolle des Menschen bedeutet selbstverständlich nicht, dass alles im Ermessen des Menschen liegt – ganz im Gegenteil. Die Partnerschaft des Menschen mit Gott in Seinem Schöpfungswerk funktioniert nur, wenn der Mensch nach Gottes Wertvorstellungen agiert. Das Ziel muss die Erhaltung und Verbesserung der Schöpfung in ihrer Harmonie sein. Die Welt gestalten und gebrauchen heißt also nicht, sie durch übermäßigen Gebrauch zum eigenen Vorteil auszubeuten und zu vernichten, wie Rabbiner Samson Raphael Hirsch erklärt: »Vernichte nichts!« ist der erste und allgemeinste Gottesruf, der dir entgegentritt, Mensch, wenn du dich erblickst in deiner Herrschaft über die Erdwelt. Rings um dich siehst du Erde und Pflanze und Tier ... schon von deiner künstlichen Menschenkraft deinen Stempel tragend, von deiner Menschenhand, zu deinem Menschenzweck. [...] Zerstörend aber bist du nicht Mensch, bist du Tier, und hast kein Recht an die Dinge um dich. Nur zum weisen Gebrauch lieh Ich sie dir ... Sobald du unweise damit haust, sei es das Größte oder Kleinste, begehest du Verrat an meiner Welt, begehest du

Mord und Raub an meinem Eigentum, sündigst du gegen Mich!«²⁸ Gleich am Beginn der Schöpfung zeigte Gott die Schönheit der Welt und mahnte uns, sie zu schützen und sorgsam mit ihr umzugehen: »Zu der Zeit, als Gott Adam erschuf, führte er ihn an jedem Baum in *Gan Eden* vorbei und sagte zu ihm: »Siehe, wie schön und rühmenswert meine Schöpfungen sind. Alles, was ich geschaffen habe, habe ich für dich geschaffen. Pass auf, dass du meine Welt nicht beschädigst oder zerstörst, denn wenn du sie beschädigst, wird es niemanden geben, der sie nach dir repariert.«²⁹

Gott schenkte uns Menschen einen freien Willen und Selbstbestimmung. Gott möchte uns als quasi gleichberechtigten Partner. Doch das hat auch einen großen Nachteil: Wir können uns falsch entscheiden und damit das Schlechte in diese Welt bringen. Genau das passierte in der Generation von Noah. Die Menschen füllten die Erde mit Unrecht – bildlich gesprochen.³⁰

Die Menschen zerstörten die Harmonie und das Gleichgewicht der Welt, weil sie nicht in der Lage waren, mit der ihnen übertragenen Verantwortung umzugehen. Unrecht bedeutet hier nach jüdischem Verständnis keine großen Verbrechen, sondern ein Unrecht, das leise und subtil daherkommt, ein Mangel an grundlegenden Werten und Moral.³¹ Daher segnet Gott nach der Flut Noah und dessen Familie, und Er schließt einen Bund mit ihnen.³² Gott gibt grundlegende ethische und moralische Gesetze, die verhindern sollen, dass sich kommende Generationen so verhalten wie Noahs Zeitgenossen vor der Flut. Ethik, Moral und Werte treten an die Stelle von Gier, Egoismus und Neid. Dieser *Brit* (hebr. »Bund«), den Gott mit Noah schließt, im Judentum »Noachidische Gebote« genannt, gilt übrigens nicht nur für Juden, sondern die ganze Menschheit. Die Rabbiner leiten aus dem biblischen Text das Gebot der Rechtspflege (eine auf Recht und Gerechtigkeit basierende Gesellschaft) und die Verbote des Götzendienstes (eine auf Werten basierte Gesellschaft), Gotteslästerung (Respekt vor Religion/Religionsfreiheit), Unzucht (Schutz der Familie), des Blutvergießens (Schutz des Menschen), Raub (Schutz des Eigentums) und des Blutgenusses, beziehungsweise des Konsums lebendiger Tiere (Tierschutz) ab.³³

Gott ist Schöpfer und Gott gibt der Menschheit Gebote und Werte. Diese Dialektik von Schöpfung und Offenbarung, zwischen Natur und Gesetz, zwischen dem was ist, in welcher Welt wir leben, und dem, was

sein soll, nämlich eine vollkommene Welt, die gerecht und nachhaltig ist, kennzeichnet unser Verhältnis zur Schöpfung und zum Nächsten und gibt Orientierung in unseren Entscheidungen – auch und gerade in der Medizin.

1.2 Perspektiven des Korans auf Schöpfung, Leben und Tod

Um nun einen Eindruck von der islamischen Sicht auf diese Fragen zu gewinnen, wird ein erster Blick auf den zentralen religiösen Bezugstext des Islams fallen. Der Koran ist dabei für Muslim*innen nicht nur normativ für Glauben und Handeln, sondern er ist auch in vielerlei Hinsicht in der religiösen Praxis präsent. Theologisch wird der Koran als Rede Gottes (*kalām Allāh*) verstanden, die durch die Menschen in der Rezitation immer wieder neu vergegenwärtigt wird. Durch das Vortragen des Korans und durch sein Hören ist in einem gewissen Sinne die Begegnung mit Gott möglich. Gleichzeitig ist der Koran aber auch eng mit dem Leben des Propheten Muḥammad³⁴ und den Erfahrungen der ersten Gemeinde verbunden: Die verschiedenen Suren – wie die Textabschnitte des Korans heißen – können als ›Mitschriften‹ von Dialogsituationen verstanden werden, die sich zu Beginn des siebten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung auf der arabischen Halbinsel ereignet haben. Sie spiegeln sowohl die göttliche Kommunikation an den Propheten als auch die Reaktionen aus dessen Umgebung wider; sie bezogen sich aktuell auf Fragen und Bedürfnisse der Gläubigen.³⁵ Und auch wenn Muḥammad derjenige ist, der den Koran das erste Mal vorgetragen hat, so liegt nach islamischem Verständnis sein Ursprung nicht im Propheten: »Er spricht nicht aus eigener Neigung, sondern es ist nur eine Eingebung, die ihm eingegeben wird.« Mit diesen Worten nimmt die 53. Sure, *an-Nağm*, den Propheten Muḥammad in Schutz und verweist zugleich auf den göttlichen Ursprung der koranischen Rede.

Bereits die frühen Suren, die zu Beginn von Muḥammads prophetischem Wirken in der Stadt Mekka entstanden sind, beziehen sich auf Gottes Schöpfung: Es geht um Leben und Tod und damit um den Beginn und das Ende der menschlichen Existenz auf Erden.³⁶ Die Schöpfung des Menschen wird als ein sich immer wiederholender Prozess verstanden, den wir im Rahmen der menschlichen Fortpflanzung erleben. So wird

der Mensch aufgefordert, sich die Samenflüssigkeit anzuschauen, die beim Geschlechtsverkehr sichtbar ist: »Haben wir euch nicht aus verächtlichem Wasser (*mā' mahīn*) erschaffen?«³⁷ Die Tatsache, dass sich aus einem derart unscheinbaren Ausgangsmaterial ein vollständiger Mensch entwickelt, ist dabei nicht nur ein Hinweis auf Gottes umfassende Schöpfungsmacht, sondern auch ein Argument gegen jegliche Form menschlichen Hochmuts.

Das Insistieren des Korans auf der allumfassenden Bedeutung der göttlichen Schöpfung, die den Menschen aus einem derart unwahrscheinlichen Ausgangsmaterial hervorbringt, verbindet Muslim*innen mit der jüdischen Tradition: Auch die Mischna erinnert den Menschen an seine Herkunft aus einem »stinkenden Tropfen« (*tippa serucha*), die ihn im Angesicht des Gerichtstags vor der Sünde bewahren soll.³⁸ Weitere mekkanische Suren beschreiben die Entwicklung des ursprünglichen Samentropfens (*manī* oder *nutfā*), zunächst zu einer klebrigen Masse (*‘alaqa*), dann zu einem Fleischklumpen (*mudḡa*), und schließlich zu dem Fleisch und Knochen des vollständigen Menschen – eine Reihe von Entwicklungsstadien, auf die im Rahmen der Diskussion des Lebensanfangs zurückzukommen ist (siehe Abschnitt 2.2).³⁹

Die koranische Rede von der Schöpfung beschränkt sich nicht auf den Anfang der Welt und die Erzählung von Adam und Eva, welche im Koran in den großen Linien an die biblische Darstellung anknüpft, sondern sie verweist auf das Hier und Jetzt: Gottes Schöpfungshandeln zeigt sich im Lauf der Natur, den wir um uns herum beobachten können, und zu dem auch Geburt, Leben und Tod des Menschen gehören. Es ist diese Form der Schöpfung in unserer Gegenwart, die auch mit ethischen Fragen zu Lebensbeginn und Lebensende verbunden ist.

Die frühen Suren fordern ihre Hörer*innen häufig dazu auf, aus der Anschauung ihrer Umwelt die richtigen Schlüsse zu ziehen. Dies ist beispielsweise gut in der folgenden Passage aus der 56. Sure zu erkennen:

57. *Wir haben euch erschaffen, würdet ihr es nur glauben.*

58. *Seht ihr, was ihr als Samen ausstoßt?*

59. *Erschafft ihr es, oder sind wir es, die es erschaffen?*

60. *Wir haben unter euch den Tod bestimmt, niemand hindert uns,*

61. *dass wir euch gegen Euresgleichen austauschen und euch entstehen lassen, wie ihr es nicht kennt.*

62. *Ihr kennt doch die erste Schöpfung, würdet ihr es nur bedenken.*
 63. *Sehr ihr, was ihr (auf den Feldern) anbaut?*
 64. *Sät ihr es, oder sind wir es, die säen?*
 65. *Wenn wir wollten, dann würden wir es zerstreuen, sodass ihr belustigt wärt:*
 66. *«Wir haben einen Verlust erlitten,*
 67. *nein, wir sind völlig beraubt.»*

Diese Passage – die im Folgenden auch vom Herabsenden des Regens und dem Entstehen der Bäume berichtet – betont insgesamt die Abhängigkeit der menschlichen Existenz und ihrer Grundlagen von Gottes allumfassender Macht.⁴⁰ Gleichzeitig werden diese natürlichen Vorgänge aber auch als höchst fragil beschrieben: Gott hat den Tod für den Menschen bestimmt und damit auch die Endlichkeit seines Lebens, ebenso sind Ernte, Trinkwasser und Feuerholz keine Selbstverständlichkeiten, sondern sollten den Menschen zu Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer veranlassen. An anderen Stellen spricht der Koran von einer »bestimmten Frist« (*ağal musammā*), auf die hin der Mensch erschaffen ist. Diese – wohl aus der Geschäftssprache übernommene – Formulierung verweist auf die Endlichkeit des Lebens und den Zeitpunkt des Todes, der durch Gott festgesetzt wird.⁴¹

Gottes Macht über Leben und Tod ist damit ein zentrales Thema der koranischen Theologie. Die etwas späteren, sogenannten mittelmekkanischen Suren berichten davon, wie Gott den allerersten Menschen lebendig macht, den wir unter dem Namen Adam kennen: Unter Bezugnahme auf die mit Jüd*innen und Christ*innen geteilte biblische Tradition wird Gott mit dem Bild eines Töpfers beschrieben, der sich an die Engel wendet: »Ich werde einen Menschen aus Ton von geformtem Schlamm erschaffen. Wenn ich ihn geformt habe und ihm von meinem Geist eingeblasen habe, dann fällt vor ihm nieder!«⁴² Der aus leblosem Ton geschaffene Mensch wird durch Gottes Geist lebendig, er fängt an zu atmen: Das arabische Wort *rūḥ*, »Geist«, kann auch »Atem« oder »Wind« bedeuten und entspricht im Koran dem hebräischen *nischmat chayyim*, »Lebensatem«, aus Genesis 2,7, der dazu führt, dass der Mensch ein *nefesch chaya*, ein »Lebewesen« wird.⁴³

Diese Vorstellung des lebensschenkenden göttlichen Geistes (*rūḥ*) wird in den spätmekkanischen Suren dann auch explizit von der Urschöpfung Adams auf die Entstehung des Lebens in der Gegenwart im Rah-

men der zwischenmenschlichen Sexualität übertragen. Dies wird in der folgenden Passage deutlich (Q 32:7–9):

7. *Derjenige, Der alles, was Er erschaffen hat, gut gemacht hat. Er begann die Schöpfung des Menschen aus Lehm,*
8. *dann machte Er seine Nachkommenschaft aus einem Auszug von verächtlichem Wasser,*
9. *dann formte Er ihn und blies ihm von Seinem Geist ein. Und Er erschafft euch Hör- und Gesichtssinn und Herzen. Ihr seid nur wenig dankbar.*

18

Das auch hier wieder erwähnte »verächtliche Wasser« wird im Folgenden »geformt« und schließlich durch den *rūḥ* lebendig gemacht. Gottes Schöpfungshandeln bezieht sich also nach koranischer Perspektive sowohl auf die Gestaltung des materiellen Körpers als auch auf dessen anschließende Belebung. In der koranischen Schöpfungstheologie ist bei der Belebung durch den *rūḥ* allerdings nicht unbedingt an eine immaterielle Seele nach heute gebräuchlichem Verständnis zu denken, sondern der Schwerpunkt liegt auf dem Lebendigmachen des entstehenden Menschen und damit auf dem Lebensatem. Die Frage nach der Natur des *rūḥ* wird später Gegenstand einer lebhaften Debatte unter muslimischen Kalām-Theologen und Philosophen, die unter anderem Ideen der griechischen Antike integrieren.⁴⁴ In der bioethischen Diskussion über den Lebensbeginn wird dann in Anknüpfung an diese nachkoranischen Debatten von »Beseelung« gesprochen (siehe Abschnitt 2.2).

Der Tod hingegen, das Ende der menschlichen Existenz auf Erden, wird im Koran in einem weit geringeren Maße als deren Beginn thematisiert. Der Akzent liegt eher auf der Perspektive des Fortdauerns der menschlichen Existenz im Jenseits und dort besonders auf dem Gericht, vor dem die Menschen für ihr Handeln zur Verantwortung gezogen werden. So thematisiert beispielsweise Q 36 die folgenden Zweifel auf Seiten der Adressat*innen des Korans: »Er (der Mensch) vergisst seine Schöpfung. Er sagt: ›Wer belebt die Knochen, wenn sie zerfallen sind?‹ Sprich: ›Es belebt sie Derjenige, Der sie das erste Mal geschaffen hat. Und Er ist über jede Schöpfung wissend.‹⁴⁵ Hier und auch an anderen Stellen wird die Auferstehung als eine Wiederholung der Schöpfung begriffen, so dass die Tatsächlichkeit der bereits existierenden Schöpfung Gottes Macht zu einer zweiten Schöpfung und dem endzeitlichen Gericht be-

weist. Gerade dessen Realität hat aber auch moralische Konsequenzen: Die Menschen müssen schon in der Gegenwart bedenken, dass ihre guten und bösen Handlungen Folgen haben werden; dass auch scheinbar folgenlos gebliebene Verfehlungen ihr wirkliches »Ende« (*āhira*) erst im Jenseits haben.⁴⁶

Welches Konzept mit Tod genau gemeint ist, wird an einzelnen Stellen nur angedeutet.⁴⁷ Entscheidend ist aus koranischer Perspektive, dass der Tod über jede*n Einzelne*n kommt und dass das gerade erwähnte Zerfallen der Knochen unausweichlich ist. Der wohl berühmteste Vers steht gleich an drei Stellen im Koran: »Jede Seele wird den Tod schmecken.«⁴⁸ Das Schmecken des Todes – ein Bild, das wohl auf die christlichen Evangelien zurückgeht (siehe Mt 16,28; Joh 8,52) – betont die menschliche Vergänglichkeit, der gegenüber einzig das Antlitz Gottes steht, das immer bleiben wird.⁴⁹ Eine gewisse Annäherung findet der Moment des Sterbens im Schlaf: In einem Vers heißt es, dass Gott die Menschen abberuft – zum Zeitpunkt des Todes oder im Schlaf.⁵⁰ In jedem Fall folgt aus koranischer Sicht auf das Abberufen des Todes die endzeitliche Auferstehung, mit der das Weiterleben des Menschen im Jenseits beginnt.

b) Die Rechtstraditionen in Judentum und Islam

1.3 Die Halacha und das zugrundeliegende Rechtsverständnis

Die Tora (Pentateuch, hebr. auch *Tora shebichtaw*, d. h. schriftliche Lehre/Überlieferung/Unterweisung) ist als Gottes Wort und Offenbarung vom Berg Sinai⁵¹ ganz zentral. Alle *Mizwot* (Gebote und Verbote) und damit grundsätzlich alles, was für die jüdische Religionspraxis und die *Halacha* (das jüdische Religionsrecht) relevant ist, befindet sich in beziehungsweise kommt aus der Tora – im Prinzip ist in ihr – nach jüdischem Verständnis – ganz grundsätzlich alles enthalten.⁵² Daneben gibt es aber auch eine mündliche Tora (hebr. *Tora schebal Pe*) die nach traditionellem Verständnis bereits am Berg Sinai von Mose empfangen und dann von Generation zu Generation weitergegeben wurde.⁵³ Diese zweite, mündliche Offenbarung wird im Pentateuch erwähnt: »Das sind die Gesetze und die Satzungen und die Lehren [hebr. *Torot*, plural von Tora]...«⁵⁴