

Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Bioethik. Diskursethische Überlegungen zum christlich-islamischen Dialog.

Richard Mathieu

1. Ausgangslage

Diesem Essay liegt die Prämisse zugrunde, dass religiöse Bürgerinnen und Bürger und die Religionsgemeinschaften, denen sie angehören, gleichberechtigt Teilnehmende gesellschaftlicher Diskurse in liberalen politischen Kulturen sind, und gerade auf dem Fundament der von ihnen als verbindlich erachteten religiösen Traditionen und Überlieferungen etwas Authentisches beizutragen haben.¹ Religiöse Überzeugungen können als Ressourcen der Sinnstiftung motivationale Voraussetzungen für bestimmte Handlungen und Auffassungen sein² und sind von ihrem Selbstverständnis her comprehensive doctrines, denen der Anspruch inhärent ist, nicht nur für Teilbereiche des gesellschaftlichen und individuellen Lebens, sondern für das Leben als Ganzes strukturierend und bestimmend zu sein.³ Durkheim zufolge ist Religion ein „System von Überzeugungen und Praktiken“, die eine „moralische Gemeinschaft“ herstellen, dem sich einzelne Zugehörige ihrerseits unterordnen.⁴ Religion definiert sich zudem durch integrierende Funktionen, wie etwa die Verkoppelung von Gemeinschaftsbildung mit moralischen Werten.⁵ Grundsätzlich stellen Glaubenssysteme an ihre Gläubigen den Anspruch sittlicher Existenz, die ihrerseits innerhalb gegenwärtiger und konkreter Lebensverhältnisse spezifiziert werden soll, u.a. im Hinblick auf bioethische Problemfelder.⁶ Die Bioethik zeichnet sich dabei als Unterbereich der angewandten Ethik durch die Thematisierung verdichteter, sich auf Leben, Krankheit und Tod erstreckender ethischer Fragestellungen aus.

Dieser Essay lotet die Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Bioethik aus und stellt dabei die Frage, unter welchen Bedingungen es überhaupt sinnvoll ist, Bioethik interreligiös zu betreiben. Sodann geht es darum, die Stärken einer interreligiös ausgerichteten Bioethik angesichts deduktivistischer, kohärentistischer und kontextualistischer Methoden herauszuarbeiten, um abschließend zu klären, ob es jenseits des inhaltlichen Voneinander-Lernens im bioethischen Diskurs noch einen anderen Nutzen für die sich beteiligenden Religionen gibt.

2. Ethik und Moral – eine Unterscheidung

So sehr Moral und Ethik nahezu alltägliche Begriffe auch jenseits akademischer Binnendebatten sind, so sehr sind sie in der Regel unterbestimmt, nicht zuletzt weil unterstellt wird, dass ihre Bedeutung so selbsterklärend ist, dass man sie gar nicht eigens thematisieren müsste: Ethik und Moral haben eben etwas mit richtigen und falschem bzw. gutem und schlechten Verhalten gegenüber Personen, Tieren und ggf. Dingen zu tun, wer unethisch oder unmoralisch handelt, handelt eben schlecht bzw. falsch, in jedem Fall anders, als er eigentlich müsste, so in etwa das Alltagsverständnis von Ethik und Moral. Die begriffliche Differenzierung zwischen Ethik und Moral ist aus methodischer Sicht ausgesprochen wichtig, weil sie a.) verschiedene Reflexionsstufen haben und b.) Unterschiedliches zum Gegenstand haben. Ich nehme hier die Position Luhmanns auf und möchte Moral daher wie folgt definieren: Moral ist eine besondere Art von Kommunikation, die den Code gut/schlecht (bzw. böse)⁷ gebraucht, dabei menschliche Achtung oder Missachtung zum Ausdruck bringt und sich auf die Person als Ganze bezieht (und nicht etwa auf einzelne Eigenschaften oder Leistungen)⁸ und so die Gesamtheit der Bedingungen bezeichnet, unter denen Achtung oder Missachtung zuerkannt wird.⁹ Im Unterschied dazu verstehe ich ebenfalls in Anschluss an Niklas Luhmann Ethik als „jede kognitive Beschreibung, die sich auf Probleme der Moral einlässt und sie zu reflektieren sucht“¹⁰, folglich als Reflexionstheorie der Moral.

Ein derartiges Verständnis von Ethik unterscheidet sich von solchen, die Ethik nicht als Reflexionstheorie der Moral, sondern als deren Begründungstheorie sehen. Beide Verständnisse von Ethik finden Moral als etwas Gegebenes vor, allerdings nehmen sie verschiedene Verhältnisse zu dieser ein: In dem einen Verständnis von Ethik geht es darum, bestehende Moralen argumentativ zu untermauern, in dem anderen darum, vorhandenen Moralen kritisch zu reflektieren und so normativ gegebenenfalls als Korrektiv wirksam zu werden.

3. Bioethik oder Biomoral?

Die Bioethik „bedient sich in systematischer und wissenschaftlicher Weise der Ansätze und Theorien der gängigen Ethik“¹¹, und steht so auch ebenfalls unter dem Selbstanspruch „kritisch, reflexiv und argumentativ“¹² zu sein und sich nicht mit „Autoritätsquellen“¹³ zu begnügen. Wenn der Reflexionsgegenstand der Ethik die Moral ist, ist es konsequent methodisch davon auszugehen, dass der Reflexionsgegenstand der Bioethik die Biomoral ist, also jene Achtungs- bzw. Missachtingkommunikation, die inhaltlich Bezug nimmt auf den Gegenstandsbereich des verantwortlichen Umgangs mit dem Leben. Als Beispiele für Biomoral ließe sich etwa die Behauptung anführen, „jede Handlung [sei] verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes [...] darauf abstellt, die Fortpflanzung zu

verhindern“¹⁴, oder „the sanctity of life covers all its stages including intrauterine life of the embryo and fetus. This shall not be compromised by the Doctor [...]“¹⁵ Argumentationslogisch beziehen sich beiden Aussagen implizit oder explizit auf Autoritätsquellen: Dass das Verhindern von Fortpflanzung während des ehelichen Aktes „verwerflich“ sei, setzt ein bestimmtes, autoritatives und religiös tradiertes Beziehungsbild und Sexualitätsverständnis voraus, dem im Vorhinein eine Autorität zugeschrieben wird, die ihrerseits in *Humanae Vitae* nicht kritisch-reflexiv hinterfragt wird. Gleichfalls setzt die Behauptung, auch pränatalem Leben käme die Heiligkeit des Lebens“ (sanctity of life) bereits zu, ein religiös begründetes Verständnis dessen, was mit „heilig“ gemeint ist ebenso voraus wie ein mehr oder weniger klares Verständnis dessen, welche normativ-praktischen Konsequenzen aus dieser „Heiligkeit“ zu ziehen sind.

4. Christliche Ethik, islamische Ethik – Was ist damit gemeint?

Islamische und christliche Bioethik¹⁶ kann es in dem hier vorgeschlagenen Verständnis von Ethik nicht geben, weil diese Prädikate weltanschauliche Vorentscheidungen treffen, die der Ergebnisoffenheit der wissenschaftlichen Methode zuwiderlaufen und zumindest implizit auf die Autorität rational nicht einholbarer Offenbarungen¹⁷ rekurren. Im Rahmen der Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“ wurde dies etwa im Hinblick auf die erweiterte Perspektive der sich selbst als solche bezeichnenden islamischen Ethik deutlich: Ihre Kompetenz läge, so eine Teilnehmerin, darin, dass sie „einen Blick auf das Jenseits“ habe, ein Merkmal, das sich in postreligiösen bzw. säkularen Ethiken so nicht fände. Des Weiteren habe die islamische Ethik die Lebensweise des Propheten Mohammed als archetypische „Ausdrucksform der Ethik an sich“ im Blick, so ein weiterer Teilnehmer. So sehr es uneingeschränkt legitim ist, „islamische Ethik“ als Ethik zu bezeichnen, so sehr muss jeder inner- und interreligiöse Diskurs im Blick haben, dass dieses Verständnis von Ethik erhebliche Konvergenzen zu jenem Verständnis von Ethik aufweist, das sich gerade nicht auf Autoritätsquellen wie Quran, Sunna oder das Vorbild des Propheten, bzw. im christlichen Kontext, auf biblische Texte, die Tradition oder das Lehramt autoritativ bezieht. Sichtbar wurden diese Konvergenzen im Verständnis dessen, was Ethik eigentlich ist, nicht nur innerhalb der

Diskussionen der Studienwoche, sondern auch in den Texten, die ihren Rahmen bildeten: So schreibt Tariq Ramadan, etwa in seinem Kapitel zur „Ausarbeitung einer angewandten islamischen Ethik“ ganz selbstverständlich, dass wir „festgestellt haben, dass beide Bücher, die Schrift und das Universum, als Rechtsquellen [...] dienen sollen“¹⁸ und dass „der islamische Glaube [...] vorab Gründe (Postulate in der Sprache der Philosophie) im Koran und im Universum fest[legt], welche die Sicht des Realen bestimmen und der Beziehung zu den zwei

Büchern Bedeutung und Ziele verleihen“¹⁹, plädiert aber, in einen gewissen Selbstwiderspruch, zugleich dafür „die Begriffe ‚islamisch‘ oder ‚nicht-islamisch‘ in Bezug auf die Wissenschaften zu vermeiden“²⁰. Der hier vorausgesetzte Ethik-Begriff hat mit kritischem, reflexivem, argumentativem Vorgehen, den Theorien der Ethik und insbesondere dem Verzicht auf Autoritätsquellen absolut nichts zu tun. Dies ist freilich keine Wertung: Das islamische Verständnis von Ethik unterscheidet sich schlichtweg von anderen Verständnissen. Das macht es aber weder zu einem besseren, noch zu einem schlechteren Verständnis. Die christliche Ethik, die ethische Urteile für wahrheits- bzw. begründungsfähig hält, also ebenfalls ein kognitivistisches Selbstverständnis hat, hat sich, wenn auch nicht auf der Ebene des Lehramtes, so doch im theologischen Diskurs, inzwischen zumindest teilweise auf ethische Theorien eingelassen, die zumindest formal ohne Rekurs auf Autoritätsquellen auskommen: Ein prägnantes Beispiel hierfür ist die Diskursethik, die gewissermaßen den kantischen Gedanken des Gewissens als innerem Gerichtshof nach außen verlagert, so dass „jede Norm der Bedingung genügen muß, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedung der Interessen jedes einzelnen [Betroffenen] voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“²¹ Da sowohl vollständiges Wissen über die Konsequenzen der Implementierung einer bestimmten Norm, als auch widerspruchslloser Konsens unter allen Betroffenen faktisch unerreichbar sind, können Geltungsansprüche innerhalb z.B. bioethischer Diskurse nur approximativ eingelöst werden.²² Weil die Diskursethik selbst allerdings keine materiaethischen Normen generiert, versteht sich die christliche Ethik in einem diskursethischen Rahmen nicht nur als „Zulieferer“ materiaethischer Normen, die im diskursethischen Verfahren auf ihre argumentative Vertretbarkeit hin überprüft werden, sondern auch als motivationale Voraussetzung, sich überhaupt in ethische Diskurse einzubringen. Dieses Verständnis ist freilich nicht repräsentativ für „die“ christliche Ethik, aber es zeigt doch, dass es deutliche Divergenzen zwischen christlichen und islamischen Ansätzen im Hinblick auf Argumentationslogiken, Letztbegründungen und Autoritätsquellen in der Ethik gibt.

5. Ethik, Islamische Ethik, Christliche Ethik – eine babylonische Sprachverwirrung?

Diese Beobachtung ist elementar für die Sinnhaftigkeit unseres Sprachgebrauchs: Wenn es so ist, dass sich Religionen sowohl untereinander als auch in Relation auf das wissenschaftliche Selbstverständnis von Ethik als akademischer Disziplin nicht ansatzweise einig sind, was überhaupt unter Ethik zu verstehen ist, dann ist der Begriff der „interreligiösen Ethik“, und mit ihm der Begriff der „interreligiösen Bioethik“, gewissermaßen eine *confusio linguarum*, da keiner der Diskursteilnehmenden recht weiß, welches Vorverständnis von „Ethik“ der jeweils Andere hat. Eine Disziplin, die sich das Prädikat der „Interreligiosität“ voranstellt, setzt

definitionsgemäß auf eine Auseinandersetzung mit Vielfalt. Wenn man diesen Auftrag allerdings ernst nimmt, darf man sich in der Darstellung und Wahrnehmung dieser Vielfalt nicht auf materiale Normen beschränken, etwa derart, dass Musliminnen und Muslimen wie Christinnen und Christen dies und jenes dürften oder nicht dürften, sondern muss auch die Vielfalt dessen, was mit „Ethik“ überhaupt gemeint ist, im Blick haben. Vor dem Hintergrund des oben vorgeschlagenen Verständnisses von Ethik kann es nur christliche und islamische Moralen geben. Da sich die Bedeutung von Begriffen von ihrem Gebrauch her erschließt, ist keineswegs ausgeschlossen, dass der Begriff der Ethik und mit ihm der Begriff der Bioethik inhaltlich anders gefüllt werden kann: Es liegt auf der Hand, dass es offenbar Disziplinen gibt, die sich selbst als christliche oder islamische Bioethik verstehen. Dies ist dann aber in der Regel so gemeint, dass man sich argumentativ innerhalb eines bestimmten sogenannten „Sinnhorizontes“ bewegt. Eine Präzisierung was jedoch konkret unter einem Sinnhorizont zu verstehen ist, wie er jeweils konkret umschreibbar ist und welche Relevanz dieser Sinnhorizont für vernünftiges Argumentieren haben soll, bleiben diese Disziplinen in aller Regel schuldig.

6. Interreligiöse Bioethik vs. Bioethik im Spiegel religiöser Verschiedenheit

Um dieser begrifflichen Problematik, die sich auch in den Diskussionen der Studienwoche niederschlug, etwa dann, als es um die Differenz von „Moral“ und „Ethik“, oder das Verständnis von „Metaethik“ im islamischen Kontext ging, Herr zu werden, ohne gleichzeitig einen säkularen, westlichen Traditionssträngen entstammenden Ethik-Begriff zur norma normans gegenüber allem anderen zu machen, mache ich folgenden Vorschlag: Es scheint mir vor dem Hintergrund des Gesagten angemessener, nicht von „Islamischer Bioethik“ und „Christlicher Bioethik“ zu sprechen, sondern von „Bioethik und Islam“ bzw. „Bioethik und Christentum“. Es ist begrüßenswert, dass etwa die Bundeszentrale für politische Bildung diesen Sprachgebrauch in ihren Publikationen aufgenommen hat.²³ So wird der im akademischen Diskurs mehr oder weniger einheitliche Begriff der (Bio)Ethik beibehalten, aber offen gelassen, wie dessen Verhältnis sich zu den Positionen einzelner Religionen bzw. präziser der einzelnen religiösen Diskursteilnehmenden bestimmen lässt. Als einen systematischen sollten wir dabei den Begriff der „Interreligiösen Bioethik“ vermeiden, weil allein die Stellung im Singular vor dem Prädikat „interreligiös“ fälschlicherweise suggeriert, es gäbe zwischen den Religionen untereinander einerseits und zwischen ihnen und ihren säkularen Gesprächspartnern andererseits einen Konsens in Bezug auf die Frage, was „Ethik“ sei. Sinnvoller scheint es mir, z.B. von „Bioethik im Spiegel religiöser Verschiedenheit“²⁴ zu sprechen. Eine solche Formulierung setzt das „kritisch[e], reflexiv[e] und argumentativ[e]“²⁵ Selbstverständnis der Bioethik als akademischer Subdisziplin der praktischen Philosophie, die sich nicht mit „Autoritätsquellen“²⁶ begnügt, als klar bestimmten Ausgangspunkt, von dem aus

Verhältnisbestimmungen in alle Richtungen denkbar sind. Dies wird zudem der Tatsache gerecht, dass „Bioethik“ ein Begriff ist, der seinerseits historisch gewachsen ist und somit gerade nicht ohne weiteres auf alle Kulturen und Religionen anwendbar ist. Zu behaupten, es gäbe so etwas wie eine „Islamische Bioethik“ oder eine „Christliche Bioethik“ ist auch insofern problematisch, als der Begriff der Bioethik selbst von einer Reihe kultureller Kontingenzen abhängig ist und erst in den 1970er Jahren in den USA geprägt wurde.²⁷ Zu den soziokulturellen Hintergründen der Entstehung der Bioethik in den USA gehören neben der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs, gesellschaftlicher Pluralisierung und technologischen Fortschritts auch das entstehende Misstrauen der US-amerikanischen Bevölkerung gegenüber zuvor anerkannten Autoritäten aufgrund des Bekanntwerdens von Experimenten an Menschen²⁸, die offensichtlich moralischen Standards und dem moralischem Empfinden vieler widersprach. Der Begriff der Bioethik ist also auch das Produkt einer bestimmten soziokulturellen Entwicklung, die sich vom dem Begriff selbst nicht entkoppeln lässt. Genau eine solche Entkoppelung nimmt allerdings eine Formulierung wie „Interreligiöse Bioethik“ vor, indem sie suggeriert, es gäbe zwischen den Religionen (inter religiones), einen Konsens hinsichtlich der Bedeutung von Bioethik.

7. Was kann eine Bioethik im Spiegel religiöser Verschiedenheit im Spannungsfeld deduktivistischer, kontextualistischer und kohärentistischer Ansätze leisten?

Bioethik im Spiegel religiöser Verschiedenheit, die nicht restlos in dem – zurecht – an sie gestellten Systematisierungsanspruch aufgeht, sich also nicht auf die Frage nach der Zulässigkeit und deren Bedingungen auf der institutionell-normativen Ebene beschränkt, kann die Defizite sowohl deduktivistischer, als auch kohärentistischer und kontextualistischer Ansätze in der Bioethik benennen und zumindest teilweise überwinden. Sie ist methodisch nicht an einen dieser Ansätze gebunden, sondern kann frei zwischen ihnen rangieren, indem sie zumindest im anwendungsbezogenen Bereich den Einzelnen und seine narrative Identität in den Blick nimmt.

7.1 Deduktivismus

Deduktivistische Modelle zeichnen sich durch einen mehrstufigen Subsumptionsprozess aus: Am Anfang steht eine Ethische Theorie (z.B. eine Spielart des Utilitarismus), aus der Prinzipien, Regeln und schließlich singuläre moralische Urteile abgeleitet werden.²⁹ Die Stärke eines solchen Modells besteht darin, dass es durch den Bezug auf übergeordnete Prinzipien und ein grundlegendes Modell der Ethik in der Theorie weniger anfällig für Beliebigkeit ist.³⁰ Die Schwäche deduktivistischer Zugänge liegt freilich darin, dass es ihnen an Kontextsensibilität

mangelt, mit der Konsequenz kontraintuitiver Ergebnisse. Die katholische Sittenlehre in ihrer lehramtlichen Gestalt ist üblicherweise deduktivistisch aufgebaut: Zu Beginn könnte etwa die grundlegende Auffassung stehen, dass es eine normative Verbindung zwischen „Natürlichem“ und moralisch Gebotenen gibt, etwa weil sich in der „Schöpfung“ das natürliche Sittengesetz erschließt, das Gott in diese Schöpfung hineingelegt hat. Am Ende eines solchen deduktivistischen Vorgangs stehen dann die Regel bzw. das singuläre moralische Urteil, dass es sittenwidrig sei, den „Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf [zu hindern]“³¹, also durch den Gebrauch jeglicher künstlicher (sprich nicht-natürlicher) Verhütungsmethoden, während es innerhalb der gleichen Argumentationslogik völlig zulässig ist, „den ehelichen Verkehr auf die empfängnisfreien Zeiten zu beschränken und die Kinderzahl so zu planen“³², obwohl die faktische Konsequenz in beiden Fällen exakt die gleiche ist: Es werden keine Kinder gezeugt. Für welche normative Theorie man sich entscheidet, dürfte nicht selten davon abhängen, welche am ehesten jene Auffassungen argumentativ stützt, die man bereits vorkritisch in Bezug auf bestimmte moralisch relevante Sachverhalte vertrat.³³ Ergänzend kommt hinzu, dass „generelle moralische Prinzipien, bzw. Moraltheorien [...] grundsätzlich unterbestimmt“ seien. Konkret hieße dies in unserem Beispiel, ob Begriffe wie „Natürlichkeit“ und „Unnatürlichkeit“ bzw. „Künstlichkeit“ nicht auch anders bestimmt werden könnten.

7.2 Kontextualismus

Als Gegenmodell zu deduktivistischen Argumentationen in der Bioethik kann der Kontextualismus gelten, der bereits die Möglichkeit vollständiger, universell gültiger ethischer Theorien, die den Lebensrealitäten gerecht werden, bestreitet.³⁴ Sein Ausgangspunkt ist nicht eine allgemeine ethische Theorie, die schrittweise auf einen bestimmten Sachverhalt angewendet wird. Vielmehr ist jener Sachverhalt, der in deduktivistischen Argumentationsprozessen am Ende steht, der Ausgangspunkt des Kontextualismus – „the case is the base“³⁵. Die Stärke kontextualistischer Zugänge liegt in ihrer Alltagsnähe: Da eine konkrete case der Ausgangspunkt kontextualistischer Denkens ist, kommt der möglichst umfänglichen, präzisen Erfassung der spezifischen Problemkonstellation elementare Bedeutung zu.³⁶ Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen modernen kontextualistischen Ansätzen und jener Disziplin, die sich als islamische Ethik versteht, liegt sicher in der konkreten Fallbezogenheit: Starke Parallelen bestehen etwa im Hinblick auf die Bezugnahme auf Präzedenzfälle sowie dem Analogieschluss (Qiyās) als Methode der Urteilsfindung.³⁷ Eine weitere Parallele besteht zudem im Fatwa-Wesen, das seinerseits eine historische Verwandtschaft zur Responsa-Raxis innerhalb des Judentums aufweist (was angesichts der Verwandtschaft von Halacha und Scharia nicht überrascht).

7.3 Kohärentismus

Der sogenannte Kohärentismus, dessen prominentester Ausdruck die bislang noch nicht ins Deutsche übersetzten *Principles of Biomedical Ethics*³⁸ von Beauchamp und Childress sein dürften, versucht durch Prinzipien mittlerer Reichweite die Stärken sowohl deduktivistischer als auch kontextualistischer Zugänge zu bewahren und dabei deren Schwächen zu eliminieren. So werden die Prinzipien der Nichtschädigung (nonmaleficence), des Wohltuns (beneficence), des (Respekts für) Autonomie (autonomy) und der Gerechtigkeit (justice)³⁹ als Leitprinzipien vorgeschlagen, die so selbstevident seien, dass sie keiner Letztbegründung in einer bestimmten ethischen Theorie bedürften. So sehr diese Prinzipien sowohl aus islamischer, christlicher und säkularer Sicht zustimmungsfähig sind, so sehr haben sie massive Defizite. Zum einen sind die genannten Prinzipien unterbestimmt: Es bleibt offen, was beispielsweise Gerechtigkeit in einer konkreten Situation bedeutet, und es wäre kurzsichtig anzunehmen, dass es darauf nur eine Antwort gäbe. Zudem können diese Prinzipien prinzipiell in Konflikt miteinander geraten: Die Nierenlebenspende mag durchaus kompatibel sein mit dem Autonomie-Prinzip, aber sie steht in einem offensichtlichen Konflikt zum Prinzip der Nichtschädigung. Entscheidungen in derartige Konflikte sind letztlich auf subjektives Ermessen angewiesen.⁴⁰ Die Problematik des Autonomie-Prinzips im Besonderen liegt darin, dass Kriterien für das Vorhanden-Sein von Autonomie geschaffen werden, aufgrund derer es auch möglich ist, einer Patientin genau jene Autonomie abzuspochen und so ihre Entscheidung so verworfen werden könnte.⁴¹

Worin liegen angesichts der Stärken und Schwächen die Chancen einer Bioethik, die religiöse Verschiedenheit in besonderer Weise in den Blick nimmt? Der Islam bildet mit etwa 7% der Bevölkerung nach dem Christentum die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland.⁴² Angesichts der hohen Zahl von Flüchtlingen aus Syrien und anderen mehrheitlich muslimischen Staaten, die in Deutschland Zuflucht suchen, ist die Frage, ob der Islam nun zu Deutschland gehört oder nicht, längst beantwortet: Natürlich tut er das. So wenig, wie es die immer wieder in politischen Debatten behauptete „deutsche Leitkultur“ im Allgemeinen gibt, so wenig gibt es sie auch im konkreten Feld ethischer Entscheidungen im Kontext von Leben, Krankheit und Tod. Wir hatten oben gesehen, dass theoretische Ethikkonzeptionen trotz ihrer Stärken nur begrenzt anwendbar sind. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung plädieren einige BioethikerInnen für eine stärkere Einbindung von Narrationen in ethische Reflexionsvorgänge.⁴³ Narrative Ethik ist hier allerdings nicht als Alternative zu anderen Modellen zu verstehen, sondern als Ergänzung, die insbesondere dort weiterhelfen möchte, wo andere Theorien sich in Aporien und kontraintuitiven Ergebnissen verlieren und daran scheitern, der einzelnen PatientIn gerecht zu werden: „Sometimes called narrative ethics, a contextual or interpretive approach to ethics focuses attention not on formalist

principles but on the patient's life story.“⁴⁴ Ihre Lebensgeschichte ist jene Antwort die wir uns selbst auf die Frage „Wer bin ich?“ geben. Narrative bilden dabei den Rahmen, innerhalb dessen wir moral choices treffen, moralischen Charakter ausbilden und bestimmte Wertevorstellungen annehmen.⁴⁵ McIntyre geht so weit als zu behaupten, dass das Erzählen von Geschichten und somit das Ausbilden einer narrativen Identität zu dem gehört, was den Menschen überhaupt erst zum Menschen macht, weshalb er ihn als „story-telling animal“⁴⁶ bezeichnet, das alle moralischen Entscheidungen im Kontext einer bestimmten Lebensgeschichte trifft. Nun gehört aber Religion, die sich als comprehensive doctrine gerade dadurch auszeichnet, nicht nur für einzelne Lebensareale, sondern für das Leben als Ganzes Antworten anzubieten, für viele Menschen wesentlich zu jener Lebensgeschichte innerhalb derer sie ihre moralischen Entscheidungen fällen. Wir hatten Eingangs Moral als Gesamtheit der Bedingungen definiert, unter denen Personen geachtet, bzw. missachtet werden. Diese Achtungs- bzw. Missachtungskommunikation gilt selbstverständlich auch in Bezug auf sich selbst: Niemand will sich bewusst durch sein oder ihr Handeln in eine Position bringen, in der er oder sie sich selbst Achtung entziehen müsste. Der Anspruch, PatientInnen in dieser Hinsicht gerecht zu werden, beginnt nicht erst bei den großen Fragen der Zulässigkeit der Organspende, der verschiedenen Formen der Sterbehilfe oder der Reproduktionsmedizin. Bereits alltägliche Verfahren, bei denen z.B. sogenannte „Patches“ beim Verschließen von Wunden zum Einsatz kommen, deren Bestandteile teilweise aus porcinem Gewebe gewonnen werden, Tabletten, die ggf. einen Überzug aus tierischer Gelatine haben oder Impfstoffen, an deren Herstellung porcine Enzyme beteiligt sind, selbst wenn sie im Endprodukt nicht mehr enthalten sind, bedürfen einer besonderen Berücksichtigung im Kontext des Islams, sofern bzw. abhängig davon in welcher Weise die Patientin diesen als Teil Ihrer narrativen Identität als normativ und/oder formativ empfindet.⁴⁷

8. Ausblick: Diskurs als Selbstaufklärung

Was also kann eine Bioethik im Blickfeld religiöser Verschiedenheit leisten? Auf der praktischen Ebene des betroffenen Individuums kann sie erheblich dazu beitragen, die einzelne Patientin als die zu verstehen, die sie ist und so Sensibilität und Kompetenz im Umgang mit muslimischen Patientinnen in einem – jedenfalls im Hinblick auf Deutschland – mehrheitlich christlichen Umfeld erzeugen. Sie kann dazu beitragen, den Fokus auf von der abstrakten Frage der Vertretbarkeit einer bestimmten Norm auf den narrativen Rahmen zu legen, innerhalb dessen bioethisch relevante Entscheidungen getroffen werden.

Auf der Ebene des gesellschaftlichen bzw. akademischen Diskurses kann eine Bioethik im Spiegel religiöser Verschiedenheit Verschiedenes leisten, abhängig davon, inwieweit die potenziellen Teilnehmerinnen und Teilnehmer sich auf solche Diskurse und mit ihnen auf die

Normen, die ihnen vorausliegen, einlassen: Konkret können Religionen und ihre Fachleute, die sie vertreten, nur dann fruchtbar an solchen Diskursen teilnehmen, wenn sie sich auf die „konstitutiven Regeln vernünftiger Argumentation [...], die Regel des Gewaltverzichtes, der Achtung der Gleichberechtigung aller potentiellen Diskurspartner[Innen] und der Offenheit diskursiver Argumentation“⁴⁸ einlassen, zumindest dann, wenn ihre „Ethik“ Universalität beansprucht. Wenn sich Islam und Christentum auf diese Regeln einlassen, besteht ein doppeltes Potential: Da die Diskursethik ihrerseits keine materialen Normen generiert, sondern den Rahmen bildet, innerhalb dessen materiale Normen auf ihre Zustimmungsfähigkeit und Vernünftigkeit hin überprüft werden, können religiöse Ethiken bzw. Moralen solche Diskurse material anreichern und so zum Gewinn für alle, also auch jene, die der jeweiligen Religion nicht angehören, werden. Andererseits bewirkt das Sich-Einlassen auf die Regeln der Diskursethik (die ja bereits dem Akt des Infrage Stellens noch vorausliegen)⁴⁹ einen Prozess der Selbstaufklärung, in dem Sinne, dass zuvor Geglaubtes, für „wahr“ oder göttlich gesetzt Gehaltenes aus eben jener autoritativen Immunität herausgenommen und einem vernünftigen, kritischen und offenen Diskurs unterworfen wird. Es geht dabei nicht in erster Linie darum, dass Christentum und Islam inhaltlich voneinander lernen können, sondern darum, dass sie gewissermaßen von sich selbst in der Begegnung mit dem Anderen auf der Bühne des Diskurses und vor dem Publikum der autonomen Vernunft zu sich selbst neue Zugänge gewinnen. In diesem Sinne lässt sich dann auch analog für die Bioethik sagen, was im Rahmen der Tagung in Bezug auf den interreligiösen Dialog vorgeschlagen wurde: Am Du wird der Mensch zum Ich.⁵⁰ Nur dass es im Fall der Selbstaufklärung in bioethischen Diskursen nicht primär darum geht, schlichtweg die Fremdheit dem Anderen gegenüber zu abzubauen, sondern vielmehr darum, das vernünftige Nachfragen des Anderen intersubjektiv mit zu vollziehen und die eigenen normativen Positionen auf ihre vernünftige Vertretbarkeit und schließlich auch auf ihre Kohärenz mit dem eigenen religiösen Erbe hin zu hinterfragen.

Richard Mathieu, München

Anmerkungen

¹ Vgl. HABERMAS, Jürgen, *Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009, 115; CAHILL, Lisa Sowle, *Can Theology Have a Role in 'Public' Bioethical Discourse?*, in: *Hastings Center Report* 20, no. 3, suppl. (1990), 10-14.

² Vgl. HABERMAS, Jürgen, *Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009, 137.

³ Vgl. HABERMAS, Jürgen, *Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009, 117; Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 2003, 76ff.

⁴ DURKHEIM, Émile, *Die elementaren Formen religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1981, 75.

⁵ PARSONS, Talcott, *Sociology and Social Psychology*, in: Fairchild/Parsons (Hgg.), *Religious Perspectives in College Teaching*, New York 1952, 286-305, 286.

⁶ Vgl. HILPERT, Konrad, Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands, in: Voigt, Friedemann (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, Internationale und Interreligiöse Perspektiven, 187-214, 192.

⁷ Der Unterscheid zwischen „schlecht“ und „böse“ ist nicht qualitativ, sondern lediglich sprachpragmatisch: „Schlecht“ kann

z.B. auch instrumentell verstanden werden, etwa im Sinne von „Dies ist ein schlechtes Messer“. Umgekehrt kann bei „böse“ je nach Kontext eine Art implizite Theologie mitschwingen, die z.B. mehr auf Sünde als auf Schuld abhebt.

⁸ Man kann sich das an einem beliebig gewählten Beispiel gut veranschaulichen: Wenn der ehemalige Bischof von Limburg sich beleuchtete Regale und einzeln illuminierte Treppenstufen im Wert von 213 000 Euro anschafft, dann könnte man fragen, ob er hierzu befugt war: Dann wäre man in einem rechtlichen Diskurs. Man könnte auch fragen, ob die Beleuchtungsmaßnahmen sich optisch gut in das Gesamtkonzept der Wohnung einfügen: Dann wäre man in einem ästhetischen Diskurs. Man könnte aber auch sagen, dass Beleuchtungsmaßnahmen in dieser preislichen Höhe nicht dem bescheidenen Lebensstil, den wir von einem Bischof erwarten, entsprechen. Dann bezöge sich unsere Missachtung auf die Person des Bischofs als ganze und wir wären in einem moralischen Diskurs.

⁹ Vgl. KNEER, Georg, NASSEHI, Armin, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Paderborn 2000, 178-193, 179 f.

¹⁰ Vgl. LUHMANN, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a. M., 1981, 371.

¹¹ SCHICKTANZ, Silke, Die kulturelle Vielfalt der Bioethik-Debatte, in: Schicktanz/Tannert/Wiedemann (Hgg.), Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven, Frankfurt a. M. 2003, 263-282, 264 f.

¹² Ebd., 265, Fn. 2.

¹³ Ebd.

¹⁴ PAUL VI., Enzyklika Humanae Vitae, 25. Juli 1968, 14. Abrufbar unter http://w2.vatican.va/content/paulvi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (zuletzt aufgerufen am 15.09.2015).

¹⁵ INTERNATIONAL ORGANIZATION OF ISLAMIC MEDICINE (Hg.), Islamic Code of Medical Ethics, Kuwait 1981, 66.

¹⁶ Im Hinblick auf den Islam (sowie das Judentum) ist anzumerken, dass in der Literatur bisweilen auch von „biomedical law“ gesprochen wird und so eine dritte Kategorie zwischen Moral und Ethik, nämlich die des Religionsrechts, eingeführt wird.

¹⁷ Eine Offenbarung im engeren Sinne zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass etwas offenbar gemacht wird, das nicht auch anders vernünftig erschließbar bzw. ableitbar wäre

¹⁸ RAMADAN, Tariq, Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009, 164.

¹⁹ Ebd., 167.

²⁰ Ebd., 165.

²¹ SCHELKSHORN, Hans, Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moraltheologischen Debatte um eine "autonome Moral im christlichen Kontext", in: Holderegger (Hg.): Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Br./Freiburg Schweiz 1996, S. 239-260, 250.

²² Vgl. ebd. 251 f.

²³ Vgl. EICH, Thomas, Bioethik und Islam, 3.12.2013, abrufbar unter:

<http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/33736/bioethik-im-islam> (zuletzt aufgerufen am 15.09.15)

²⁴ Eine Formulierung, welche die bpb ebenfalls in dieser Form gebraucht, vgl. im Dossier Bioethik der Bundeszentrale für politische Bildung die Texte zu „Internationale[r] Bioethik im Spiegel gesellschaftlicher und religiöser Verschiedenheit, abrufbar unter:

<http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/163484/internationale-bioethik-im-spiegel-gesellschaftlicher-und-religioeser-verschiedenheit> (zuletzt aufgerufen am 15.09.15)

²⁵ SCHICKTANZ, Silke, Die kulturelle Vielfalt der Bioethik-Debatte, in: Schicktanz/Tannert/Wiedemann (Hgg.), Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven, Frankfurt a. M. 2003, 263-282, 265, Fn. 2.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik, Frankfurt a. M. 2002, 13.

²⁸ Zu dem prominentesten Beispielen gehört die Tuskegee Syphilis Study, in deren Rahmen der Verlauf unbehandelter Syphilis untersucht wurde. Den Teilnehmern dieser Studie, die zum Teil weder Lesen, noch schreiben konnten, wurde vorgetäuscht, dass sie kostenfreie Gesundheitsfürsorge erhielten. Die Problematik rassistisch durchgeführter Forschung an Schwarzen Amerikanern ist ausführlich dargestellt in WASHINGTON,

Harriet, *Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans From Colonial Times to the Present*, New York 2008, dort insbesondere S. 157-189.

²⁹ Vgl. ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 114.

³⁰ Vgl. ebd. 117.

³¹ PAUL VI., *Enzyklika Humanae Vitae*, 25. Juli 1968, 16. Abrufbar unter http://w2.vatican.va/content/paulvi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (zuletzt aufgerufen am 15.09.2015).

³² ebd.

³³ Vgl. HOLMES, Robert L., *The Limited Relevance of Analytical Ethics to the Problems of Bioethics*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 15, 1990, 143-159, 149f.

³⁴ Vgl. WINKLER, Earl, *Moral Philosophy and Bioethics. Contextualism versus the Paradigm Theory*, in: *Summer/Boyle* (Hgg.), *Philosophical Perspectives on Bioethics*, Toronto 1996, 50-78, 73f.

³⁵ ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 126.

³⁶ Vgl. ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 128.

³⁷ Vgl. EL-GAMAL, Mahmoud, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*, New York 2006, S. 16: „Similarities extend to the very methodology of legal inference based on case studies of legal precedents and reasoning by analogy.“

³⁸ BEAUCHAMP, Tom, CHILDRESS, James, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford 2013.

³⁹ Vgl. ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 134.

⁴⁰ Vgl. ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 137.

⁴¹ Diesen Sachverhalt stellt KOCH, Tom in *Thieves of Virtue. When Bioethics Stole Medicine*, Cambridge 2014, 139-164, 158f. ausführlich dar.

⁴² Vgl. Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin*, Berlin 2012, 39. Die Angaben dort sind laut Fn. 3 teilweise aus dem CIA Factbook übernommen.

⁴³ Vgl. ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002, 100.

⁴⁴ MONTELLO, Martha, *Medical stories: Narrative and Phenomenological Approaches*, in: Grodin (Hg.), *The Philosophical Foundations of Bioethics*, 109-124, 110.

⁴⁵ Vgl. ebd., 111.

⁴⁶ MACINTYRE, Alasdair *After Virtue*, Notre Dame Ind. 1981, 216.

⁴⁷ Zur Unterscheidung zwischen „normativ“ und „formativ“ vgl. ASSMANN, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*, München 2008, 53. Normativ ist etwas dann, wenn es, wie es etwa Sharia und Fiqh tun, auf die Frage „Was sollen wir tun?“ antwortet. Von formativ spricht man dann, wenn etwas eine Antwort auf die Frage „Wer sind wir?“ gibt, also die Frage nach Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung adressiert.

⁴⁸ SCHELKSHORN, Hans, *Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moraltheologischen Debatte um eine "autonome Moral im christlichen Kontext"*, in: Holderegger (Hg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Br./Freiburg Schweiz 1996, S. 239-260, 246.

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Vgl. BUBER, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart 2006, 28.

Literaturverzeichnis

ACH, Johann, RUNTENBERG, Christa, *Bioethik: Disziplin und Diskurs. Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik*, Frankfurt a. M. 2002.

ASSMANN, Jan, *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*, München 2008. Buber, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart 2006.

BUBER, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart 2006.

BUNDESMINISTERIUM DES INNERN im Auftrag der DEUTSCHEN ISLAMKONFERENZ, *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin*, Berlin 2012.

-
- CAHILL, Lisa Sowle, Can Theology Have a Role in 'Public' Bioethical Discourse?, in: Hastings Center Report 20, no. 3, suppl. (1990), 10-14.
- DURKHEIM, Émile, Die elementaren Formen religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1981.
- EL-GAMAL, Mahmoud, Islamic Finance: Law, Economics, and Practice, New York 2006.
- HABERMAS, Jürgen, Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2009.
- HILPERT, Konrad, Religion in den bioethischen Diskursen Deutschlands, in: Voigt, Friedemann (Hg.), Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, Internationale und Interreligiöse Perspektiven, 187-214.
- HOLMES, Robert L., The Limited Relevance of Analytical Ethics to the Problems of Bioethics, in: Journal of Medicine and Philosophy 15, 1990, 143-159.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION OF ISLAMIC MEDICINE (Hg.), Islamic Code of Medical Ethics, Kuwait 1981.
- KNEER, Georg, NASSEHI, Armin, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Paderborn 2000.
- KOCH, Tom in Thieves of Virtue. When Bioethics Stole Medicine, Cambridge 2014.
- LUHMANN, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a. M., 1981.
- MACINTYRE, Alasdair After Virtue, Notre Dame Ind. 1981.
- MONTELLO, Martha, Medical stories: Narrative and Phenomenological Approaches, in: Grodin (Hg.), The Philosophical Foundations of Bioethics, 109-124.
- PARSONS, Talcott, Sociology and Social Psychology, in: Fairchild/Parsons (Hgg.), Religious Perspectives in College Teaching, New York 1952, 286-305.
- PAUL VI., Enzyklika Humanae Vitae, 25. Juli 1968.
- RAMADAN, Tariq, Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009.
- RAWLS, John, Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M. 2003.
- SCHELKSHORN, Hans, Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moraltheologischen Debatte um eine "autonome Moral im christlichen Kontext", in: Holderegger (Hg.): Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Br./Freiburg Schweiz 1996, S. 239-260
- SCHICKTANZ, Silke, Die kulturelle Vielfalt der Bioethik-Debatte, in: Schicktanz/Tannert/Wiedemann (Hgg.), Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven, Frankfurt a. M. 2003, 263-282.
- WASHINGTON, Harriet, Medical Apartheid: The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans From Colonial Times to the Present, New York 2008.

Webquellen:

- EICH, Thomas, Bioethik und Islam, 3.12.2013, auf der Website der Bundeszentrale für politische Bildung, abrufbar unter: <http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/33736/bioethik-im-islam>
- Dossier Bioethik der Bundeszentrale für politische Bildung, abrufbar unter: <http://www.bpb.de/gesellschaft/umwelt/bioethik/163484/internationale-bioethik-im-spiegelgesellschaftlicher-und-religioeser-verschiedenheit>