

Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben

Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen

Andreas Renz/Abdullah Takim

Die Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam zum Thema Lebensethik unter den Leitbegriff der »Verantwortung« zu stellen, war gewagt, aber bewusst gewählt. Wie bereits gezeigt (*Schmid/Mutlu, Baranzke*), wurde der Begriff »Verantwortung« erst im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer ethischen Schlüsselkategorie und hat zunehmend den Begriff der »Pflicht« ersetzt¹: »Er gilt heute als Leitbegriff einer zukunftsorientierten, um das Überleben der Menschheit besorgten Ethik.«² Eine ähnliche Entwicklung scheint sich in der islamischen Diskussion zu vollziehen, in der der traditionelle Begriff der »Verpflichtung« (*taklīf*)³ immer öfter durch den Begriff der Verantwortung (*mas'ūliya*) ergänzt oder ersetzt wird (*Adanali*). Als ein Ergebnis der Tagung kann festgehalten werden, dass der Begriff der Verantwortung zumindest der Sache nach in den Schriften und Traditionen beider Religionen vorhanden⁴

-
- 1 Doch letztlich legen sich beide Begriffe gegenseitig aus: »Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte *Sorge* um ein anderes Sein.« (*Hans Jonas*, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984, 391)
 - 2 Vgl. *Adrian Holderegger*, Art. Verantwortung, in: *Jean-Pierre Wils/Dietmar Mieth* (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn u. a. 1992, 199–208, 201.
 - 3 Vgl. dazu *Norbert Oberauer*, *Religiöse Verpflichtung im Islam. Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension*, Würzburg 2004, bes. 307–330.
 - 4 In Bezug auf den Koran vgl. *Majid Fakhry*, *Ethical Theories in Islam*, Leiden² 1994, 17 f.

beziehungsweise in aktualisierender Auslegung des jeweiligen Menschen- und Gottesbildes theologisch-ethisch zu begründen ist. Kennzeichnend für die theologische Ethik beider Religionen ist, dass der Verantwortungsbegriff sich nicht nur auf die zwischenmenschliche Dimension, sondern auch und besonders auf das Gott-Mensch-Verhältnis bezieht: Es geht um die Verantwortung *vor* Gott und *für* die Mitgeschöpfe (*Baranzke, Adanal*).

Bibel⁵ und Koran⁶ enthalten zwar ein Ethos, aber keine ethischen Theorien. Erst recht lassen sich keine detaillierten Aussagen zu Bereichsethiken (Politische Ethik, Wirtschaftsethik, Bioethik) einfach herauslesen, zumindest nicht in der Weise, dass sie modernen wissenschaftlichen und gesellschaftlich vermittelbaren Ansprüchen genügen. Die heiligen Schriften und Traditionen bieten vielmehr Deutungsrahmen, Prinzipien und Motivationsgrund für eine systematische Reflexion. Am ehesten finden sich zur Familienethik relativ klare Aussagen in den Quellen, besonders im Islam wohl auch noch einzelne Aspekte im Hinblick auf die Gestaltung einer Wirtschafts- und Sozialordnung⁷, doch stellt sich die hermeneutische Frage, ob und in welchem Maße diese auf heutige Kontexte zu übertragen sind.

In Bezug auf den sunnitischen Islam wurde deutlich, dass die aus christlicher Sicht spezifisch ethischen Fragestellungen traditionell und weitgehend bis heute besonders von der Rechtswissenschaft behandelt werden, auch wenn sich andere islamische Disziplinen durchaus mit ethischen Fragen beschäftigen (dies ist stets im Hintergrund zu behalten, wenn im Folgenden von »islamischer Ethik« die Rede ist). Ähnlich wie die spätmittelalterliche und spätscholastische katholische Ethik ist die islamische Ethik deshalb fallorientiert oder – im nicht wertenden Sinne – kasuistisch.⁸ Heute wird im Islam jedoch diskutiert, ob angesichts immer diffiziler werdender Fragen der Lebensethik eine kasuistische Ethik noch angemessen ist oder sich die religiöse Ethik nicht eher auf die Formulie-

5 Vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, Biblische Hermeneutik und Christliche Sozialethik, in: *dies.* (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 83–110.

6 Vgl. *Fakhry*, Theories (s. Anm. 4), 1, 22 f.

7 Vgl. *Johannes Reissner*, Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, in: *Werner Ende/Udo Steinbach* (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München³2005, 151–162, 151.

8 Vgl. *A. Kevin Reinhart*, The Past in the Future of Islamic Ethics, in: *Jonathan E. Brockopp* (Hg.), Islamic Ethics of Life. Abortion, War, and Euthanasia, Columbia 2003, 214–219, 218.

rung und Begründung von ethischen Prinzipien und allgemeinen Normen konzentrieren müsste, die aus Koran und Sunna abgeleitet werden und im Laufe der islamischen Geschichte besonders durch die islamischen Theologen (*mutakallimūn*) und Sufis zum Gegenstand ihrer Diskussion gemacht wurden.⁹

Christliche und islamische Ethik haben ein gemeinsames formales ethisches Prinzip: Das Gute tun, das Böse meiden, so heißt es in der christlichen Tradition. Der Koran fordert die Umma auf, »zum Guten zu rufen, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu untersagen« (Sure 3,104).¹⁰ Die islamische Theologie sieht darin die von Gott dem Menschen auferlegte »Verpflichtung« (*taklīf*). Beide Religionen kennen auch die »Goldene Regel« (*Adanah*), die aber ebenfalls sehr formal bestimmt ist.¹¹ Worin genau besteht das Gute, worin das Böse, und wer definiert dies? Die allgemeinen Fragen der Lebensethik wurden auf der Tagung anhand von vier heute sogenannten »Bereichsethiken« konkretisiert. Der Ertrag der Vorträge und Diskussionen soll im Folgenden systematisch zusammengefasst und vertieft werden.

1. Verantwortliches Zusammenleben in der Familie und zwischen den Generationen

1.1 Ehe und Familie als Keimzelle der Gesellschaft

Christentum und Islam sehen bei allen geschichtlichen Wandlungen¹² und gesellschaftlich-kulturell bedingten Varianzen in der Ehe und in der Familie die Grundlage oder Keimzelle gesellschaftlichen Lebens: »Kirchlicherseits wird die Familie als die von Natur vorgegebene Lebensgemeinschaft verstanden, die notwendig ist, damit sich der Mensch als Person in der Gesellschaft entfalten kann.«¹³ Mehrere Bestimmungen

9 Vgl. z. B. *Fazlur Rahman*, Law and Ethics in Islam, in: *Richard G. Hovannisian* (Hg.), Ethics in Islam, Malibu 1985, 3–15, bes. 7–9.

10 Vgl. dazu *Michael Cook*, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000.

11 Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz 1993, 39 f.

12 Vgl. aus christlicher Sicht *Hans-Günter Gruber*, Familie und christliche Ethik, Darmstadt 1995, bes. 11–58.

13 *Reinhard Marx/Helge Wulsdorf*, Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder, Paderborn 2002, 233; vgl. *Gruber*, Familie (s. Anm. 12), 64 f.

des biblischen Dekalogs dienen deren Schutz und Wohlergehen. Entsprechende Bestimmungen im Koran und im islamischen Recht bestätigen die kultur- und religionsübergreifende Bedeutung und Geltung der Familie (*Mohagheghi*).¹⁴ Nach der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam des Islamrates von Europa (1981) ist eine wahre islamische Gesellschaft eine »Gesellschaft, die den Kern der Gesellschaft in der Familie sieht, diese deshalb mit Schutz und Ehrung umgibt und für sie alle Voraussetzungen für Stabilität und Vorrang bereitstellt«¹⁵.

1.2 Die Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft

Die freiwillig geschlossene Ehe zwischen Mann und Frau ist aus traditioneller Sicht beider Religionen der einzig legitime Ort geschlechtlicher Beziehungen und der Zeugung neuen Lebens, obgleich die Ehe innerhalb des Christentums eine unterschiedliche theologische Wertigkeit hat: Während der Ehebund für die katholische und orthodoxe Kirche eine sakramentale Wirklichkeit ist, welche den Bund und die Treue Gottes mit seinem Volk abbilden soll und deshalb die Kennzeichen der Einheit und Unauflöslichkeit trägt, gilt im reformatorischen Christentum die Ehe als »weltlich Ding« (*Krohn/von Scheliha*). Im Islam ist die Ehe ein zivilrechtlicher Vertrag, der die sexuellen Beziehungen zwischen Mann und Frau legalisiert und die daraus entstehenden Nachkommen rechtlich schützt,¹⁶ aber auch die partnerschaftlich-liebende Dimension ist von Bedeutung (*Mohagheghi*).¹⁷

14 Vgl. *Hasan Onat*, Rollenverteilung in Familie und Beruf – islamische und christliche Ansätze, in: *Konrad-Adenauer-Stiftung* (Hg.), *Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte für einen interreligiösen Dialog*, Ankara 2007, 133–145, bes. 135; zum Ganzen *Rita Breuer*, *Familienleben im Islam. Traditionen – Konflikte – Vorurteile*, Freiburg u. a. 2008.

15 *Islamrat für Europa*, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam, Präambel, zit. nach der Übers. von *Martin Forstner*, in: CIBEDO-Dokumentation 15/16 (1982), 16–42, 23.

16 Dieser juristische Charakter der Ehe, der ja mit gegenseitigen Rechten und Pflichten verbunden ist, stand auch im westlichen Christentum jahrhundertlang im Vordergrund, bis das Zweite Vatikanische Konzil die personale Dimension des Ehebundes betonte, vgl. *Marion Bayerl*, *Die Familie als gesellschaftliches Leitbild. Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht*, Würzburg 2006, 7.

17 Vgl. *Onat*, Rollenverteilung (s. Anm. 14), 138.

Die moderne katholische Ehelehre betont »die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe«, die »auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet« (*Gaudium et spes* 48) ist, sieht darin aber nicht mehr den ausschließlichen Zweck der Ehe (vgl. ebd. 50).¹⁸ Angesichts gesellschaftlicher Veränderungen und Pluralisierungen stellt sich den Religionen heute auch die Frage nach der Bewertung und Bedeutung nicht- oder vorehelicher Lebensgemeinschaften. Bei der Suche nach Antworten zeigen sich unterschiedliche Positionen selbst innerhalb des Christentums: Während die katholische Soziallehre am traditionellen Bild der Ehe und Familie als Ideal festhält und sich dabei mit dem Islam trifft, zeigen protestantische Ansätze eine Öffnung für eine positive Wertschätzung alternativer Lebensgemeinschaften (*Krohn/von Scheliha*). Sicher liegt eine gewisse Gefahr darin, ein historisch und kulturell bedingtes Ehe- und Familienverständnis als »natürliches« vorauszusetzen¹⁹, weil damit Aspekte des Wandels oder ungerechte Tendenzen etwa hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses ausgeblendet werden könnten. Die ethischen Leitmotive »Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit« (*Krohn/von Scheliha*) in Bezug auf Ehe könnten eine gemeinsame christlich-islamische Basis darstellen, auch wenn sich in den konkreten Definitionen dieser Begriffe Unterschiede herausstellen werden.

1.3 Sozial- und individualethische Aspekte von Ehe und Familie

Christliche und islamische Ethik sind sich aber wohl darin einig, dass der Staat Ehe und Familie gegenüber anderen Lebensformen besonders rechtlich schützen und fördern muss. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat diesen besonderen Schutz von Ehe und Familie in Art. 6 als staatlich garantiertes Grundrecht aufgenommen und hält ihn bis heute auch im Vergleich zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften aufrecht. »Die verfassungsrechtliche Institutsgarantie der Familie wird in der staatlichen Familienpolitik konkretisiert, deren Anliegen es ist, planvoll-ordnend auf die Familienstruktur einzuwirken. In modernen pluralis-

18 Vgl. dazu *Hans-Günter Gruber*, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg u. a. ²1995, 138; *ders.*, Familie (s. Anm. 12), 74–77.

19 Vgl. Familienpolitik: geschlechter- und generationengerecht. Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn 2008, 14.

tischen Gesellschaften bestehen Sinn und Zweck der Familienpolitik darin, dauerhafte Voraussetzungen für die Funktionsfähigkeit der Familie zu schaffen und strukturelle soziale wie wirtschaftliche Benachteiligungen weitestgehend zu mindern.«²⁰ Unter der Maßgabe der Subsidiarität hat Familienpolitik vor allem die Prinzipien der Bedarfs- und Chancengerechtigkeit (durch Kindergeld, Familienlastenausgleich, Erziehungseinrichtungen, familienfreundliche Berufswelt etc.), aber auch der Leistungsgerechtigkeit zu erfüllen, insofern die Familien eine unerlässliche Leistung für die Gesamtgesellschaft und ihre Zukunft erbringen.²¹ Die institutionenethische Dimension der Familienethik und -politik umfasst und betrifft deshalb auch Frauen-, Erziehungs-, Bildungs-, Senioren-, Wirtschafts- und Arbeitsmarktpolitik, aber natürlich auch das Handeln der Kirchen.²²

Daneben gibt es die individual- und tugendethische Dimension der Familienethik: Dazu gehören Fragen wie Familienplanung oder verantwortete Elternschaft.²³ Die Familie als Keimzelle des Lebens und der Gesellschaft ist zugleich Grundlage der religiösen Erziehung und Praxis, der Formung eines religiös-ethisch geprägten Lebens (*Mohagheghi, Öztürk*).²⁴ Hier werden soziale Haltungen gelernt, Grundwerte menschlichen Lebens vermittelt, Tugenden wie Dankbarkeit, Ehrfurcht, Sorge füreinander, Teilen, Versöhnung, Wahrhaftigkeit und Treue eingeübt: »Die Familie ist eine Art Schule reich entfalteter Humanität.«²⁵ Die christliche Tradition spricht von der Familie auch als der »Kirche im Kleinen« oder »Hauskirche«. Analog ist im Islam die Familie die kleinste Einheit der Umma und »Garant für die Aufrechterhaltung der islamischen Ordnung«²⁶.

20 *Marx/Wulsdorf*, Sozialethik (s. Anm. 13), 235; vgl. auch die »Charta der Familienrechte« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 52), Bonn 1983.

21 Zu Ansätzen eines familienfreundlichen Gesellschaftsentwurfs vgl. *Bayerl*, Familie (s. Anm. 16), 183–235; *ZdK*, Familienpolitik (s. Anm. 19), 16–29; *Gruber*, Familie (s. Anm. 12), 154–161.

22 Vgl. dazu *Gruber*, Familie (s. Anm. 12), 161–181.

23 Vgl. dazu *Schockenhoff*, Ethik (s. Anm. 11), 373–378; *Gruber*, Familie (s. Anm. 12), 135–141.

24 Vgl. *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben Familiaris consortio, 1981, Nr. 36 f.; auch *Gruber*, Familie (s. Anm. 12), 84–131, 141–149.

25 *Zweites Vatikanisches Konzil*, Gaudium et spes, Nr. 52; vgl. auch *Onat*, Rollenverteilung (s. Anm. 14), 135.

26 *Breuer*, Familienleben (s. Anm. 14), 117.

Die Familie hat aus Sicht beider Religionen auch sozialetische Aufgaben, die sich in gesellschaftlichem Engagement und politischem Handeln äußern. Familie und Gesellschaft haben somit gegenseitige Verantwortung. Hier zeigt sich ein gemeinsames Fundament von christlichem und islamischem Menschenbild: Der Mensch wird nie nur als Individuum gesehen, sondern in seiner unausweichlichen Einbettung in soziale Gefüge. Damit stellen christliche wie islamische Anthropologie und Ethik ein notwendiges Korrektiv zu individualistischen und reduktionistischen Entwürfen (post-)moderner Menschenbilder und Gesellschaftstheorien dar. Ehe und Familie haben, so lässt sich zusammenfassen, eine dreifache Funktion: »das Wohl der Gatten, das Wohl der Nachkommen und das Wohl der Gesellschaft«²⁷.

2. Verantwortung bei der Gestaltung des politischen Gemeinwesens

2.1 Zum Verhältnis von Religion und politischer Ordnung

Christentum und Islam sind von ihren historischen Ursprüngen her hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Gesellschaft und politischen Ordnung sehr unterschiedlich geprägt: Während das frühe Christentum als kleine, nicht anerkannte, sogar verfolgte religiöse Minderheit innerhalb des Römischen Reiches entstand und angesichts der eschatologischen Naherwartung die Reflexion über den Staat von marginaler Bedeutung war, konnte der Islam nach anfänglich ähnlichen Erfahrungen bereits in der konstitutiven Phase ein politisches Gemeinwesen aufbauen, in dem die politisch-rechtliche Ordnung und die religiöse Führung während der Zeit des Propheten und der ersten Kalifen in einer Hand lagen.

Dieser grundsätzliche, historisch bedingte Unterschied hatte und hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die politische Theoriebildung in beiden Religionen, schloss aber nicht aus, dass sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung auch Annäherungen in Gestalt und Gehalt ergaben. So sind Parallelen zu sehen zwischen der späteren Einheit und zugleich Differenzierung von politischem und religiösem Führungsamt in den islamischen Dynastien und dem christlichem Staat nach der Konstantinischen Wende, in dem der Kaiser – nicht der Papst (!) – zum Stellvertreter Christi auf Erden und ein bestimmter Ordnungstyp religiös legiti-

27 Bayerl, Familie (s. Anm. 16), 8.

miert und stabilisiert wurde (*Bogner*). Erst die im Gefolge der Gregorianischen Reform entstandene Dualität von geistlicher und weltlicher Ordnung schuf die Voraussetzung für die Entwicklung pluraler und säkularer Lebens- und Organisationsformen.²⁸

Die Abkehr von der Konstantinischen Wende sowie eine Anerkennung der freiheitlichen Ordnung und der (relativen) Autonomie der weltlichen Bereiche durch die Kirchen auf breiter Basis war ein langwieriger und schmerzhafter Prozess, der noch keineswegs abgeschlossen ist (*Bogner*). Die Kirchen sehen heute jedoch – im Gegensatz zu einer früheren Zurückhaltung oder gar Ablehnung – in der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie die dem christlichen Menschenbild am ehesten entsprechende Staatsform, weil sie Würde und Wohl des Einzelnen ebenso wie dem Gemeinwohl verpflichtet ist.²⁹ Dabei wollen die Kirchen ihrem Selbstverständnis nach »nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen«³⁰. Indem die Kirchen und die einzelnen Christen aber in vielfältiger Weise zivilgesellschaftlich agieren, hat ihr Handeln doch auch eine politische Dimension.³¹

Umgekehrt gab es auch über weite Strecken der islamischen Geschichte – abgesehen von der medinensischen Phase – ziemlich klare Differenzierungen zwischen Staat, Recht und Religion, und in der gegenwärtigen islamischen Welt gibt es vielfältige und entwicklungs offene

-
- 28 Vgl. *Hans Maier*, Verteidigung der Politik. Recht – Moral – Verantwortung, Zürich 1990, 17 f.
- 29 Vgl. Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (*Gemeinsame Texte* 19), Bonn 2006, 12 f.; ebenso die Sozialenzyklika von *Papst Johannes Paul II.*, Centesimus Annus, 1991, Nr. 46; Denkschrift der EKD, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh 1985, 16. Islamische Stimmen zur Demokratie z. B.: *Azyumardi Azra*, The Challenge of Democracy in the Muslim World, in: *Deutsche Kommission Justitia et Pax* (Hg.), Religion und Demokratie. Muslimische und christliche Perspektiven, Bonn 2004, 41–47.
- 30 Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (*Gemeinsame Texte* 9), Hannover/Bonn 1997, 7.
- 31 Vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik, in: *Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/ders.*, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 227–292, 273.

Transformationsprozesse (*Ucar*).³² Jedenfalls geben die islamischen Quellen keine bestimmte politische Ordnung vor. Wohl aber betreffen die ethisch-rechtlichen Regelungen der Scharia »stets den öffentlichen Raum« (*Purnaqaheband*).

2.2 Ethische Leitlinien politischen Handelns

Die politische Ethik stellt sich die Frage nach der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung des Einzelnen und von Gruppen in politischen Entscheidungsprozessen: »Politik hat immer auch eine moralische Seite und muß deshalb ethischen Maßstäben genügen«³³, wengleich die Politik nicht moralisch überfordert werden sollte. In der Politik geht es selten um »apodiktische Urteile über Wahr und Falsch, über Gut und Böse, sondern [um] situationsbedingte, komparatistische (vergleichende) Urteile über die besseren oder geeigneteren Mittel. Man darf sie nicht ohne Not zu Gewissensurteilen im strikten Sinn erklären, weil damit der politische Streit endet bzw. in eine Art Glaubenskrieg übergeht.«³⁴ Provokanter formuliert: In der Politik ist der Friede wichtiger als die Wahrheit!³⁵

Für traditionelle religiöse Ethikkonzepte bedeutet dies eine Umkehrung der Wertigkeiten: Für die katholische Lehre drückt sich diese Umwertung darin aus, dass mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das ursprüngliche »Recht der Wahrheit« dem »Recht der Person« nachgeordnet

32 Vgl. *Baber Johansen*, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: *Heiner Marré/Johannes Stüting* (Hg.), *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland*, Münster 1986, 12–54, 14; *Gudrun Krämer*, Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in: *Hans Joas/Klaus Wiegandt* (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt 2007, 172–193; *Birgit Krawietz/Helmut Reifeld* (Hg.), *Islam und Rechtsstaat. Zwischen Scharia und Säkularisierung*, Sankt Augustin/Berlin 2008; *Heiner Bielefeldt*, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003; *Thomas Hartmann/Margret Krannich* (Hg.), *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Neue Akteure in Kultur und Politik*, Berlin 2001.

33 *Bernhard Sutor*, *Kleine politische Ethik*, Bonn 1997, 11.

34 Ebd., 53; anders dagegen *Karl-Wilhelm Merks*, Dem Gewissen folgen in der Politik. Zur Ethik politischer Entscheidungsprozesse, in: *Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp/Joachim Wiemeyer* (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg u. a. 1995, 297–317, bes. 306.

35 Vgl. *Sutor*, *Ethik* (s. Anm. 33), 63.

wurde.³⁶ Von christlicher Seite wäre anzufragen, ob oder in welchem Maße die islamische Ethik in ihrem Mainstream diesen Prozess der Umwertung bereits vollzogen hat. Könnte es sein, dass hier eine der Ursachen für zahlreiche gegenwärtige Konflikte zwischen der christlich geprägten und der islamischen Welt in ethisch-rechtlichen Fragen (vor allem in Fragen des Religionswechsels) liegt?³⁷

Beschäftigt man sich mit der neuzeitlichen christlichen Soziallehre sowie mit modernen islamischen Ansätzen, so lässt sich feststellen, dass in erster Linie die Frage nach der Gerechtigkeit in einem gesellschaftlichen oder politischen Ordnungsgefüge reflektiert wird.³⁸ Eng damit verbunden ist der Begriff des Friedens als dem eigentlichen Ziel gerechten politischen Handelns: Die Gerechtigkeit steht letztlich im Dienst des Friedens, des Wohls des Einzelnen wie des Gemeinwohls.³⁹ Die universal geltenden und auf Reziprozität zielenden Freiheits- und Gleichheitsrechte werden als Ausdruck von Gerechtigkeit gesehen.⁴⁰ Die Menschenrechte gelten heute ungeachtet des spezifischen Entdeckungszusammenhangs (europäische Geistes- und Kulturgeschichte) als begründungs-offen, d. h. sie können von verschiedenen religiösen oder philosophisch-

36 Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Überlegungen zu einer Theologie des modernen säkularen Rechts, in: *ders.*, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit: Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2001, Berlin u. a. 2004, 392–414, 399.

37 Vgl. dazu *Naseef Naem*, Einflüsse der Religionsklausel auf die Verfassungsgebung in islamisch geprägten Ländern, in: *Krawietz/Reifeld*, Islam (s. Anm. 32), 77–86, der die sog. Religionsklausel in islamischen Verfassungen als »Grundrechtsschranke« sieht.

38 Vgl. *Franz Furger*, Politik oder Moral. Grundlagen einer Ethik der Politik, Solothurn/Düsseldorf 1994, 107–141; zur politischen Theorie der Gerechtigkeit im Islam vgl. *Sayed Kotb*, Social Justice in Islam, New York 1980, 87–99; *Mahmud Ahmad*, Social Justice in Islam, New Dehli, 1982; *Mahmoud Ayoub*, The Islamic Concept of Justice, in: *Nimat H. Barazangi/M. Raquibuz Zaman/Omar Afzal* (Hg.), Islamic Identity and the Struggle for Justice, Gainesville 1996; *Majid Khadduri*, The Islamic Conception of Justice, Baltimore, 1984; *Werner Ende*, Gerechtigkeit als politisches Ordnungsprinzip im Islam, in: *Krawietz/Reifeld*, Islam (s. Anm. 32), 19–35; *Birgit Krawietz*, Gerechtigkeit als Leitidee islamischen Rechts, in: ebd., 37–52, bes. 43 f.; *Gudrun Krämer*, Justice in Modern Islamic Thought, in: *Abbas Amanat/Frank Griffel* (Hg.), Shariʿa. Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford 2007, 20–37.

39 Vgl. *Die deutschen Bischöfe*, Gerechter Friede (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn 2000, bes. 38–40.

40 Vgl. *Marx/Wulsdorf*, Sozialethik (s. Anm. 13), 221; *Furger*, Politik (s. Anm. 38), 184–192.

weltanschaulichen Systemen her begründet werden.⁴¹ Unabhängig von der Frage nach der Letztbegründbarkeit ergibt sich so die Möglichkeit eines universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte. In ihrer konkreten Ausformulierung und Anwendung jedoch erweisen sich die Menschenrechte als zeitbedingt und entwicklungs offen.⁴²

Demokratie braucht politische Tugenden, Institutionen und Gesetze allein können ihren Erhalt auf Dauer nicht garantieren. Die Religionsgemeinschaften sehen gerade auf dieser tugendethischen Ebene ihre Verantwortung und Bedeutung: Sie sind in pluralistischen und freiheitlich-demokratischen Staaten zwar nicht die einzigen gesellschaftlichen Akteure und normgebenden Institutionen, aber doch »unverzichtbarer und unersetzbarer Bestandteil moderner zivilgesellschaftlicher Kommunikations- und Partizipationsprozesse«⁴³. Hier wird deutlich, dass die neuzeitlich eher institutionen- und sozialetische und die traditionell eher tugend- und individuelle ethische Ausrichtung politischer Ethik einander ergänzen und bedingen: »Tugend und Institutionen stützen sich gegenseitig, Tugend als innere Stabilisierung menschlichen Verhaltens, Institutionen als äußere Stabilisierung.«⁴⁴ Weder christliche noch islamische Ethik wird und kann sich mit der Begründung von allgemeinen Prinzipien, Normen und Tugenden einer solchen »Ethik der Politik« oder der politischen Verantwortung des Einzelnen zufriedengeben, sondern wird versuchen, diese in Bezug auf bestimmte gesellschaftliche und politische Kontexte zu konkretisieren, zu vermitteln und sich – heute in globaler Perspektive – für deren Umsetzung auf individueller und institutioneller Ebene einzusetzen, ohne dabei die Komplexität und Pluralität moderner Gesellschaften in totalitärer Versuchung überwinden oder die perfekte Gesellschaft schaffen zu wollen (*Ucar, Dehn*).

41 Vgl. dazu *Johannes Hoffmann* (Hg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt 1991.

42 Vgl. *Thomas Hoppe*, *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?*, in: *Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer*, *Brennpunkt* (s. Anm. 34), 319–333, 321 f.

43 *Marx/Wulsdorf*, *Sozialetik* (s. Anm. 13), 232.

44 *Bernhard Sutor*, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn u. a. 1991, 65.

3. Verantwortung im wirtschaftlichen Handeln

3.1 Die dienende Funktion der Wirtschaft

Aus Sicht beider Religionen ist der Bereich der Ökonomie kein ethikfreier Raum: Ansätze einer Wirtschafts- und Soziallehre im engeren Sinne entstanden in Christentum und Islam erst mit dem Aufkommen der sozialen Frage Ende des 19. Jahrhunderts.⁴⁵ Beide stehen heute vor den Herausforderungen einer Globalisierung der Güter-, Arbeits- und Finanzmärkte.⁴⁶ Der in der globalisierten Gesellschaft wachsenden »Ökonomisierung« nahezu aller Lebensbereiche, der sich die Religionen selbst oft nur schwer entziehen können, stellen Christentum und Islam das Prinzip entgegen, dass Ökonomie kein Selbstzweck und kein Metasystem ist, sondern lediglich ein Mittel, das im Dienst des Menschen stehen muss (*Frühbauer*). Bereits in der Tora und bei den alttestamentlichen Propheten begegnet mit Berufung auf die Gerechtigkeit Gottes eine Sozialkritik. Auch die Botschaft Jesu enthält Kritik an Gewinnstreben und Reichtum (vgl. Mt 6,24; Lk 6,34; 16,13), weil diese das rechte Verhältnis zu Gott und zwischen den Menschen zerstören können. Der Islam, der in einer von Handel geprägten Umwelt entstanden ist⁴⁷, steht der wirtschaftlichen Dimension prinzipiell positiv gegenüber, kritisiert jedoch sehr wohl auch Auswüchse, Fehlentwicklungen und Ungerechtigkeiten im sozialen und wirtschaftlichen Leben der damaligen Zeit.⁴⁸

45 Zur Entwicklung einer islamischem Wirtschafts- und Soziallehre vgl. *Abdul Ghanie Ghaussy*, Das Wirtschaftsdenken im Islam. Von der orthodoxen Lehre bis zu den heutigen Ordnungsvorstellungen, Bern 1986.

46 Vgl. z. B. *Henning Fürtig*, Islamische Welt und Globalisierung, Würzburg 2001; *Andreas Renz*, Globalisierung – Muslimische Wahrnehmungen und Reaktionen, in: *Claude Ozankom/Chibueze Udeani* (Hg.), Globalisation, Cultures, Religions – Globalisierung, Religionen, Kulturen, Amsterdam/New York 2006, 81–109.

47 Vgl. dazu *Patricia Cronc*, Meccan Trade and the Rise of Islam, Oxford 1987; *Robert Simon*, Meccan Trade and Islam. Problems of Origin and Structure, Budapest 1989.

48 Vgl. *Peter Heine*, Wirtschafts- und Finanzrecht, in: *Adel Theodor Khoury/Peter Heine/Janbernd Oebbecke*, Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft. Probleme im Alltag – Hintergründe – Antworten, Gütersloh 2000, 202–213, 202 f.

3.2 Die Leitprinzipien Solidarität und Gerechtigkeit

Christliche und islamische Tradition stellen vor allem die Benachteiligten, die Schwachen, die Verlierer im wirtschaftlichen Geschehen in den Mittelpunkt und machen sich zu deren Anwälten (»Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten«⁴⁹), weil Gott selbst sich mit den Schwachen und Armen solidarisiert. Der biblische Begriff der »Gerechtigkeit« meint ein »gemeinschaftsgemäßes Handeln«⁵⁰ und besteht darin, das Recht und die göttlichen Gebote zu halten (forensischer Aspekt), darüber hinaus aber auch mitmenschlich, barmherzig, solidarisch zu handeln (ethischer Aspekt) vor allem gegenüber den Schutz- und Wehrlosen (Fremden, Armen, Sklaven, Witwen, Waisen), und zwar über die Familien- und Sippengrenzen hinaus.⁵¹ Dieser Gerechtigkeitsbegriff wurde zum Grundprinzip christlicher Soziallehre und Ethik (*Frühbauer*). Ergänzt wird dieses Sozialprinzip durch das Prinzip der Subsidiarität, das auf Dezentralisierung, Enthierarchisierung und Selbstbefähigung zielt. Gerechtigkeit ist aber auch ein zentraler Begriff in Koran und islamischer Tradition und spielt deshalb auch in islamischen wirtschaftsethischen Konzepten die zentrale Rolle (*Bahadır*).⁵²

Biblische Tradition wie auch der Islam schützen das Privateigentum, betonen von Anfang an aber auch die »Sozialpflichtigkeit des Eigentums«⁵³ – weil dieses Gabe und letztlich Eigentum Gottes ist⁵⁴ – und

49 *EKD/DBK*, Zukunft (s. Anm. 30), Nr. 105–107; vgl. *Ingeborg Gabriel*, Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik, in: *dies./Papaderos/Körtner*, Perspektiven (s. Anm. 31), 127–226, 160 f., 184 f.

50 Vgl. *Winfried Theil*, Gerechtigkeit als Gemeinschaftsgemäßheit. Alttestamentliche Perspektiven, in: *Peter Dabrock* u. a. (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit. Begründungen – Anwendungen – Vermittlungen, Gütersloh 2003, 19–29.

51 Vgl. dazu *Jochen Gerlach*, Gerechtigkeit im Alten und Neuen Testament und sozialetische Konsequenzen für die Gegenwart, in: *Hans G. Nutzinger* (Hg.), Gerechtigkeit in der Wirtschaft – Quadratur des Kreises?, Marburg 2006, 173–203, bes. 180, 188.

52 Vgl. dazu die muslimischen Beiträge in: *Andreas Bsteh/Seyed M. Mirdamadi* (Hg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997.

53 *EKD/DBK*, Zukunft (s. Anm. 30), Nr. 23; bzgl. Islam: *Heine*, Wirtschafts- und Finanzrecht (s. Anm. 48), 203.

54 Vgl. *Volker Niehaus*, Katholische Sozial- und islamische Wirtschaftslehre. Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Gegensätze, in: CIBEDO-Texte Nr. 7, Köln 1981, 4; *Klaus Hock*, Anthropologische Fundamente islamischer Wirt-

zielen auf eine gerechte Verteilung der Güter wie auch der Arbeit, die gerecht entlohnt werden muss.⁵⁵ Der Islam sieht in der Pflichtabgabe (*zakāt*) ein geeignetes Mittel der gerechten Umverteilung, des Sozialtransfers zugunsten der Armen und Bedürftigen, die geradezu einen Rechtsanspruch auf Hilfe haben (vgl. Sure 9,60).⁵⁶ Daneben zählen im Islam das Zinsverbot (vgl. Sure 2,275)⁵⁷, das Erbrecht sowie die Institution der »Frommen Stiftungen« (*auqāf*) zu den wichtigsten Instrumenten des Wirtschafts- und Sozialsystems. Die Diskussion um das Zinsverbot erhielt im Islam in den letzten drei Jahrzehnten Auftrieb in Form des sog. »Islamic Banking« bzw. der »Islamic Economic« (*Bahadrī*).⁵⁸

3.3 Die soziale und ökologische Marktwirtschaft als gemeinsames Leitmodell?

Die soziale Marktwirtschaft wird heute von den Kirchen als Leitbild gesehen, weil sie den Fundamenten christlicher Anthropologie (Würde, Freiheit, Verantwortung, Gleichheit, Solidarität etc.) am ehesten entspricht.⁵⁹ Die gegenwärtige islamische Diskussion kommt dem Modell der sozialen Marktwirtschaft wohl insofern nahe, als sehr häufig die ideale Mischung von Kapitalismus und Sozialismus als Kennzeichen der islamischen Wirtschafts- und Sozialordnung betont wird.⁶⁰ Angesichts

schaftsordnung, in: *Eilert Herms* (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 92–106, 101 f.

55 Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Laborem exercens* (»Über die menschliche Arbeit«), 1981; *Monika Tworuschka*, Islam, in: *Michael Klöcker/Udo Tworuschka* (Hg.), Ethik der Religionen – Lehre und Leben, Bd. 2: Arbeit, München/Göttingen 1985, 64–84; *Ghaussy*, Wirtschaftsdenken (s. Anm. 45), 263.

56 Vgl. *Islamrat für Europa*, Universal Islamic Declaration, in: CIBEDO-Texte Nr. 4, Köln 1980, 13; vgl. *Peter Antes*, Ethik und Politik im Islam, in: *ders.* u. a., Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart u. a. 1991, 58–97, 80–82; *Klaus Hock*, Art. Armut/Reichtum. Islam, in: *Michael Klöcker/Udo Tworuschka* (Hg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, 35–37 (dort weitere Literatur).

57 Vgl. dazu *Heine*, Wirtschafts- und Finanzrecht (s. Anm. 48), 203–207.

58 Vgl. *Volker Nienhaus*, Islamische Ökonomik in der Praxis: Zinslose Finanzwirtschaft, in: *Ende/Steinbach*, Islam (s. Anm. 7), 163–198; *Reissner*, Diskussion (s. Anm. 7), 158 f.

59 Vgl. *Günter Meckenstock*, Zur wirtschaftlichen Bedeutung des christlichen Menschenbildes, in: *Herms* (Hg.), Menschenbild (s. Anm. 54), 107–117.

60 Vgl. *Abdul Ghanie Ghaussy*, Islam und Soziale Marktwirtschaft, Hamburg 1995; *Hock*, Fundamente (s. Anm. 54), 105.

der natürlichen Grenzen der Ökonomie muss heute nicht nur die gegenwärtige Menschheit berücksichtigt, sondern müssen auch zukünftige Generationen mit einbezogen werden. Die klassischen sozial- und wirtschaftsethischen Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit sind deshalb heute durch das Prinzip der Nachhaltigkeit zu ergänzen.⁶¹ Christentum und Islam wollen und sollen einen kritischen, aber auch konstruktiven Beitrag zur positiven Weiterentwicklung der real existierenden nationalen und globalen Wirtschaftsordnung zum Wohl aller Menschen leisten, müssen dabei aber stets mit gutem Beispiel vorangehen (*Rappel*). Christen und Muslime müssen sich und anderen auch stets aufs Neue bewusst machen, dass eine vollkommen gerechte und friedvolle Ordnung auf Erden immer nur ein anzustrebendes Ideal bleibt, dessen Erfüllung eine eschatologische Größe ist.

4. Verantwortung in der Biomedizin und -technik

4.1 Die Würde des Menschen als gemeinsame Grundlage

Die Entwicklungen in der Biotechnologie und -medizin und deren Folgen sind heute global und nicht mehr auf bestimmte Regionen oder Kulturen begrenzt. So stehen Christen und Muslime zusammen mit allen anderen Menschen vor den Herausforderungen und vor der Verantwortung, die sich aus diesen Entwicklungen für das menschliche Leben und das Leben überhaupt ergeben. Dabei zeigt sich, dass die Diskussionen und Stellungnahmen speziell zu Anwendungen der Humangenetik im islamischen Bereich noch relativ neu und unabgeschlossen sind und stark divergieren. Die größere Pluralität der Ansätze im Islam ergibt sich wohl vor allem aus der kasuistischen Methodik der Rechtswissenschaft. Kennzeichnend für die islamische bioethische Diskussion ist, dass sie auf internationaler Ebene in erster Linie von muslimischen Ärzten und den *fuqahā'*, den Rechtsgelehrten, geführt wird.⁶² Auf der Basis der jeweiligen Rechts-

61 Vgl. die EKD-Denkschrift: Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft, Gütersloh 1991, Nr. 172; *EKD/DBK*, Zukunft (s. Anm. 30), Nr. 12, 9–11, 91, 142–150.

62 Vgl. dazu *Thomas Eich*, *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, Freiburg u. a. 2008.

schule und deren Methoden geben sie Rechtsgutachten zu konkreten ethisch-rechtlichen Fragen.

Der Schutz des menschlichen Lebens gehört mit zu den Grundüberzeugungen und -forderungen christlicher und islamischer Religion: Christliche Theologie und Ethik greift bei der Begründung der Würde und damit des Schutzes der menschlichen Person auf den biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück (*Baranzke, Herberhold*)⁶³, moderne islamische Theologie auf den koranischen Gedanken, wonach Gott dem Menschen bei der Erschaffung von seinem Geist eingehaucht, ihn zum Stellvertreter Gottes auf Erden (*ḥalīfā*) eingesetzt und vor anderen Lebewesen ausgezeichnet hat (*Hodžić, Takım*).⁶⁴ So zählt der »Schutz des Lebens« (*ḥifz an-nafs*) zu den fünf unaufgebbaren »Zielen der Scharia« (*maqāṣid aš-šarʿīa*). Inhaltlicher Kern dieser Vorstellung von der Würde des Menschen ist in beiden Religionen das, was den Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen auf Erden auszeichnet: die von Gott geschenkte Fähigkeit, die Vernunft zu gebrauchen und – zumindest innerhalb eines gewissen Rahmens – frei und verantwortlich zu handeln.

4.2 Die Frage nach dem Beginn schutzwürdigen menschlichen Lebens

Besteht hinsichtlich der anthropologischen Grundlegung der Ethik noch eine gemeinsame Basis zwischen Christentum und Islam, so scheint hinsichtlich der Frage, wann genau schutzwürdiges menschliches Leben beginnt, ein Dissens aufzubrechen, und zwar nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der beiden Religionen (*Herberhold, Eich*). Brennpunkt der Diskussion ist dabei die sog. Beseelungstheorie: Vor allem durch den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die christliche und islamische

63 Vgl. *Donum Vitae*. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74), Bonn 1987, 8.

64 Vgl. z. B. *Ilhan Ilkiliç*, Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam, in: *Silke Schicktanz/Christof Tannert/Peter M. Wiedemann* (Hg.), *Kulturelle Aspekte der Biomedizin: Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven*, Frankfurt/New York 2003, 56–83, 57; *Hadi Adanali*, Klonen beim Menschen: Ethische Prinzipien und Zukunftsperspektiven – ein islamischer Standpunkt, in: *Thomas Eich/Helmut Reifeld* (Hg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, St. Augustin 2004, 35–53, 40, 45.

Theologie und Philosophie des Mittelalters wird das in Bibel und Koran ganzheitliche Menschenbild dahingehend verändert, dass die Entstehung oder Erschaffung der verschiedenen Aspekte des Menschen, Leib und Geist-Seele, zeitlich differenziert wird. So herrschte in der westkirchlichen Theologie von Augustinus bis in das 19. Jahrhundert hinein die Theorie der Sukzessivbeseelung vor.⁶⁵ Erst seit Ende des 19. Jahrhunderts wird wieder stärker die Einheit und Kontinuität der Entstehung des ganzen Menschen gesehen.⁶⁶ Schutzwürdiges menschliches Leben beginnt nach dem Mainstream christlicher Theologie heute mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle.⁶⁷ Daraus ergibt sich für die christliche Ethik ein Verbot aller Handlungen, die den Embryo zu einem bloßen Mittel zum Zweck, zum bloßen Objekt machen, wie dies in der verbrauchenden Embryonenforschung, der Keimbahnmanipulation oder dem Klonen geschieht.⁶⁸

Auch die islamische Theologie kennt seit der Rezeption der griechischen Philosophie die Theorie der Sukzessivbeseelung und versucht diese mit Schöpfungsaussagen des Korans (vgl. Sure 23,12–14; 32,7–9) und der Prophetentradition zu untermauern, deren Aussagen jedoch uneinheitlich sind oder unterschiedlich interpretiert werden.⁶⁹ Seit Beginn der 1980er Jahre tendieren immer mehr islamische Gelehrte dazu, die Beseelung um den 40. Tag anzusetzen.

65 Vgl. dazu *Raphael Schulte*, Art. Beseelung des Menschen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 2, 311 f.; *Schockenhoff*, Ethik (s. Anm. 11), 305 f.

66 Vgl. dazu *Karl Kardinal Lehmann*, Das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Probleme (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 22), Bonn 2001, 10.

67 Vgl. Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD, Trier 1989, 43 f.; Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik, in: *Klaus Grünwaldt/Udo Hahn* (Hg.), Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin, Hannover 2001, 150–158, 150 f.

68 Vgl. *Die deutschen Bischöfe*, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (Die deutschen Bischöfe 69), Bonn 2001, 9–11.

69 Vgl. dazu *Thomas Eich*, Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht, Wiesbaden 2005, 26–33; *Ilkilić*, Biomedizin (s. Anm. 64), 62 f.

4.3 Konsequenzen für Einzelfragen der Bioethik

Die Konsequenzen, die sich daraus für die konkreten bioethischen Themenfelder ergeben, liegen auf der Hand. Zwar gibt es auch islamische Gelehrte, die unabhängig vom Zeitpunkt der Beseelung menschliches Leben ab der Befruchtung der Eizelle oder Einnistung des Embryos für schutzwürdig erklären, doch die Mehrheit zumindest der sunnitischen Gelehrten scheint gegenwärtig die Schutzwürdigkeit des Embryos erst mit der Beseelung anzusetzen. Im Gegensatz zu christlichen Positionen (*Herberhold*)⁷⁰ stehen deshalb viele islamische Gelehrte biotechnologischen Methoden wie der künstlichen Befruchtung⁷¹ oder sogar dem therapeutischen Klonen⁷² unter bestimmten Bedingungen positiver gegenüber (vgl. dagegen *Hodžić*). Normative ethische Begriffe wie Menschenwürde spielen dabei in vielen islamischen Argumentationen im Verhältnis zu eher rechtlichen Kategorien – z. B. Problem der Abstammung (*nasab*), Schutzwürdigkeit der Person (*ḥurma*)⁷³ etc. – eine noch eher untergeordnete Rolle, doch sind hier auch Veränderungen zu beobachten.⁷⁴ Beachtenswert ist, dass sowohl *Herberhold* als auch *Hodžić* in ihren Beiträgen die Verschränkung von individual- wie sozialetischen Aspekten betonen und *Hodžić* angesichts der Risiken der Biotechnologie das klassische islamische Gemeinwohlprinzip kritisch weiterzuentwickeln versucht (*Eich*).

70 Z. B. Gott ist ein Freund des Lebens (s. Anm. 67), 63–65; *Donum Vitae* (s. Anm. 63), 27.

71 So z. B. der ehemalige Obermufti Ägyptens und Scheich der Azhar *Gad-al-Haqq Ali Gad-al-Haqq*, Künstliche Befruchtung, in: *Eich*, Medizin (s. Anm. 62), 45–52, bes. 46–48; diese Fatwa von 1980 »repräsentiert die in sunnitischen Rechtsgelehrsamkeit inzwischen allgemein akzeptierte Sichtweise« (*Thomas Eich*, Einleitung, in: ebd., 19–32, 28).

72 Z. B. *Adanali*, Klonen (s. Anm. 64), 49.

73 Vgl. dazu *Birgit Krawietz*, Die *Ḥurma*. Scharierechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, Berlin 1991.

74 Vgl. *Ilhan Ilkilic*, Modernisierungs- und Verwestlichungs-Diskussionen und bioethische Fragen am Beispiel innerislamischer Diskurse, in: *Thomas Eich/Thomas S. Hoffmann* (Hg.), Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive, Freiburg/München 2006, 142–150, 149 f.

5. Fazit

Ethische Fragen sind Fragen nach dem Wesen des Menschen. Ethik ist in diesem Sinne »angewandte Anthropologie«⁷⁵. Ethische Konflikte zwischen den und innerhalb der Religionen und Weltanschauungen haben auch in unterschiedlichen Menschenbildern ihren Grund. Diese Pluralität der Menschenbilder dürfte sich als prinzipiell unüberwindbar erweisen. Entscheidend ist, ob es gelingt, dennoch eine gemeinsame formale und inhaltliche Basis zu finden, die den freien Diskurs dieser verschiedenen Menschenbilder und Ethiken ermöglicht.

Die Religionen können sich nicht damit begnügen, sich bei der Begründung der Ethik einfach auf die Offenbarungsquellen zurückzuziehen oder in einer Binnenmoral zu verharren, sondern müssen sich um eine rationale, konsistente Argumentation bemühen, die sich anderen, nicht-religiösen Begründungsverfahren im offenen Diskurs stellt⁷⁶ und philosophische Traditionen ebenso wie die Erkenntnisse der modernen Natur-, Sozial- und Humanwissenschaften berücksichtigt. Dazu gibt es in beiden Traditionen genügend rationale Ansätze, die für die heutige Zeit fruchtbar gemacht werden können. Entscheidend sind dann auch die Spielregeln beim Lösen von ethischen Konflikten in Politik und Gesellschaft: Toleranz und Kompromiss in pluralistischen Gesellschaften können sich nicht auf die Ethik selbst, sondern müssen sich auf »die ethisch zu verantwortende politische Praxis«⁷⁷ beziehen. Im Dialog über ethische Fragen und politische Praxis aber müssen vor allem die Leidenden und Opfer gehört oder berücksichtigt werden (*Bechmann*).

Die gemeinsame formale und inhaltliche Basis ist in der Würde und in den Grundrechten der menschlichen Person sowie im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat zu sehen, der diese Würde und Grundrechte des Menschen schützt.⁷⁸ Diese Basis kann – gegen *al-Faruqi* – zugleich

75 *Wolfgang Trillhaas*, Ethik, Berlin³1970, 19.

76 Vgl. *Schockenhoff*, Ethik (s. Anm. 11), 20 f.; *Burhanettin Tatar*, Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – Die Sozialethik des Islam und des Christentums, in: *Konrad-Adenauer-Stiftung*, Islam (s. Anm. 14), 79–92, 83, 89.

77 *Dietmar Mieth*, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg u. a. 2002, 412; zum Kompromisscharakter freiheitlicher und pluraler Systeme vgl. auch *Jonas*, Prinzip (s. Anm. 1), 306 f.

78 Vgl. *Hartmut Kreß*, Der Begriff der Person als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik, in: *Heimbach-Steins* (Hg.), Sozialethik (s. Anm. 5), 87–101; *Şaban Ali Düzgün*, Das Menschenbild und die Menschenwürde – Ethik und Moral für gesellschaftliches Zusammenleben, in: *Konrad-Adenauer-Stiftung*, Islam (s. Anm. 14), 33–51, bes. 37, 48.

die gemeinsame Grundlage mit nicht-religiösen, säkularen Anthropologien und Ethikentwürfen sein (*Adanalh*): »Der besondere Rang des Menschen unter allen Lebensformen der Natur gründet darin, dass er als Person das einzig verantwortungsfähige Wesen im Kosmos ist, das für die Folgen seines Handelns eintreten kann.«⁷⁹ Die religiöse Begründung freilich geht darüber hinaus: Die Würde des Menschen ist von Gott unverlierbar geschenkt, indem Er ihn unter einen doppelten An-Spruch stellt: Der Mensch ist der von Gott Angesprochene und zugleich der von Gott in Anspruch Genommene. »Die Verantwortung bricht die individualistische und auf eigene Bedürfnisse konzentrierte Freiheit auf und bindet sie ein in soziale Gefüge, in gemeinsame Aufgaben und Ziele.«⁸⁰ Insofern erweist sich eine Trennung von Individual- und Sozialethik als unhaltbar.⁸¹ Auch der Streit um den richtigen Weg der Normbegründung, teleologisch oder deontologisch, erweist sich in diesem Licht als Scheingefecht, weil jede Bewertung der Handlungsfolgen an eine objektive Güterordnung (z. B. Schutz der Menschenwürde) zurückgebunden bleibt.⁸²

Der Begriff der Menschenwürde ist in seiner normativen Funktion allerdings nur ein Minimalbegriff: »Er enthält keinen erschöpfenden Hinweis auf alle Bedingungen, unter denen sich gelingendes Menschsein vollendet darstellt, sondern steckt nur den letzten, gegenseitig unverfügbaren Lebensraum ab, den Menschen einander zugestehen müssen, die sich gegenseitig als freie Vernunftwesen achten.«⁸³ Umfassend zu definieren, was gelingendes Menschsein ausmacht, beanspruchen jedoch Religionen wie Christentum und Islam. An diesem Punkt setzt die Tugendethik beider Religionen an, die Leitbilder eines guten, gelingenden Lebens entwerfen und dabei auch die motivationale und affektive Dimension des Menschen einbeziehen.⁸⁴ Die Religionsgemeinschaften sind die sozialen Orte, an denen der Charakter des Einzelnen geprägt wird.

79 *Schockenhoff*, Ethik (s. Anm. 11), 101, vgl. 167, 178.

80 *Holderegger*, Verantwortung (s. Anm. 2), 207.

81 Vgl. *Dietmar Mieth*, Ethik (s. Anm. 77), 151; *Gabriel*, Sozialethik (s. Anm. 49), 223.

82 Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Basel/Wien 2007, 385, 444–447.

83 *Eberhard Schockenhoff*, Stärken und innere Grenzen. Wie leistungsfähig sind naturrechtliche Ansätze in der Ethik?, in: Herder Korrespondenz 62 (2008), 236–241, 240.

84 Dazu aus christlicher Sicht *Schockenhoff*, Grundlegung (s. Anm. 82), 43–302; zur islamischen Tugendlehre vgl. *Fakhry*, Theories (s. Anm. 4), bes. 196–201; *Mohamed A. Sherif*, Ghazali's Theory of Virtue, Albany 1975.

Tugendethik und normative Ethik oder Pflichtenethik bedingen und ergänzen deshalb einander.

Gegen *al-Faruqi*, die allein religiös begründeten Werten absolute und universale Geltung zugestehen will, ist an dieser Stelle festzuhalten: »Wenn moralisches Handeln *nur* in den Tugendinteressen einer bestimmten Gruppe verankert ist, dann gerät auch das in einer offenen Gesellschaft unverzichtbare Minimum in Gefahr. Ohne die Anerkennung fundamentaler Rechte und Pflichten, die für alle unabhängig von ihren persönlichen Lebenszielen gelten, lässt sich das friedliche Zusammenleben der Menschen auf Dauer nicht aufrechterhalten.«⁸⁵ Die säkularen Ethiken moderner Gesellschaften und die religiösen Ethiken stehen deshalb in einem komplementären, wenn auch nicht immer konfliktfreien Verhältnis zueinander (*Ucar*).

Christen und Muslime wissen durch die Offenbarung, dass sie zur Verantwortung für die Mitgeschöpfe gerufen sind und sich vor Gott zu verantworten haben. Damit übersteigt der Verantwortungsbegriff in beiden Religionen den ethischen und rechtlichen Bereich ins Religiöse: »Er bezieht sich nicht allein auf die Zurechenbarkeit von Handlungen, sondern meint zugleich ein Sich-Überantworten im Sinne der Hingabe an Gott.«⁸⁶ Christliche Ethik sieht Sinn und Ziel menschlichen Handelns letztlich nicht in dieser oder jener konkreten Handlung an sich, sondern darin, ob und in welchem Maße sie Ausdruck eines auf die Gemeinschaft mit Gott ausgerichteten Lebens ist.⁸⁷ Wenn es stimmt, was die 138 islamischen Gelehrten in ihrem Offenen Brief von 2007 an die Christenheit schreiben, nämlich dass auch aus islamischer Sicht das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe die gemeinsame Basis des Dialogs zwischen Christen und Muslimen darstellt,⁸⁸ dann ergeben sich für die Zukunft des Gesprächs und des Zusammenlebens neue, bislang ungeahnte Perspektiven.

85 *Schockenhoff*, Ethik (s. Anm. 11), 38.

86 *Körtner*, Sozialethik (s. Anm. 31), 286, der dies freilich in Bezug auf die christliche Rechtfertigungslehre formuliert.

87 Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Basel/Wien 2007, 448, 499–568.

88 Vgl. A Common Word Between Us And You, in: www.acommonword.com.