

Verantwortung in der Biotechnologie und das islamische Gemeinwohlprinzip (*maṣlaḥa*)

Dževad Hodžić

Im klassischen islamischen theologisch-ethisch-rechtlichen Denken können wir zwei grundsätzliche und einander gegenübergestellte Zugänge zu den moralischen Werten unterscheiden: Zum einen objektivistische Zugänge, welchen zufolge die moralischen Werte ihren realen Inhalt und ihre reale Existenz haben; sie können daher auch rational und nicht allein anhand der ethisch-rechtlichen Normen der Scharia, die im Text der Offenbarung enthalten sind, erkannt werden. Zum anderen der theistisch-subjektivistische Zugang, welchem zufolge die moralischen Werte vom Willen Gottes bestimmt sind; dies bedeutet, dass die Möglichkeiten ihrer rationalen Erkenntnis sekundär sind und dass sie (die Werte) durch das Ausführen der in der Offenbarung enthaltenen Pflichten erhalten werden.¹ So können wir von zwei grundsätzlichen Arten von Verantwortungsbildung im Islam sprechen: der utilitaristischen und der apriorisch-verpflichtenden.

1. Das islamische Prinzip des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*)

In zeitgenössischen bioethischen Diskussionen, insbesondere in Hinsicht auf biotechnologische Eingriffe in das menschliche Leben, wird vor allem das apriorisch-verpflichtende Prinzip der moralischen Verantwortung befolgt: Der Mensch als das höchste von Gott geschaffene Wesen besitzt die Würde des Trägers des Geistes (*rūḥ*) Gottes (Sure 15,29), des

1 Den bedeutendsten intellektuellen Ausdruck hatten diese unterschiedlichen Zugänge in der Auseinandersetzung zwischen der mu'tazilitischen und der aš'aritischen Theologie; vgl. *Muhammad Khalid Masud*, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Pakistan 1995, 139 f.

Stellvertreter (*ḥalīfā*) Gottes auf Erden (Sure 2,30), der eine natürliche Gottausgerichtetheit (*fiṭrat Allāh*) besitzt (Sure 30,30). Das Prinzip der apriorisch-verpflichtenden Verantwortung lautet: Der Wert des menschlichen Lebens und die Würde eines Menschen dürfen durch biotechnologische Vorgänge nicht verletzt werden. Das menschliche Wesen darf nicht instrumentalisiert werden. Das bedeutet aus meiner Sicht, dass ethisch weder das reproduktive noch das therapeutische Klonen erlaubt ist. Eine Unterscheidung zwischen beiden Formen des Klonens ist aus dieser Perspektive ethisch irrelevant. Das therapeutische Klonen (dieser Terminus stellt eine gewisse Sprachakrobatik dar, da er das ethische Problem der Sache verdeckt) bedeutet das Klonen eines menschlichen Lebens bzw. das Erschaffen eines Embryos aus den embryonalen Stammzellen, die Züchtung von Gewebe und Organen. Da die nicht nutzbaren Teile des Embryos jedoch zerstört werden, bedeutet dies, dass ein gezeugtes Menschenleben getötet wird.

Wie sieht es aber mit der Möglichkeit einer utilitaristischen bzw. teleologischen, das heißt von Zielen her argumentierenden Bildung der islamischen Verantwortung auf dem Gebiete der Biotechnologie aus? Diese Frage gewinnt an Wert und Bedeutung gerade im bioethischen Kontext, da die Biotechnologie nicht nur eine Forschungsdisziplin darstellt, ein kleines Gebiet der Technik, einen isolierten biomedizinischen Vorgang, in welchen nur eine oder mehrere Personen involviert sind, sondern eine wissenschaftlich-technologisch fundierte weltweite, industrielle, kommerzielle und ideologische Matrix.² Wir stellen daher die Frage, wie man die islamische Verantwortung in der biotechnologischen Ära nach dem Prinzip des ethischen und rechtlichen Konzepts des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*) begründen kann.

Im ethischen und rechtlichen Sinne der Scharia wird *istiṣlāḥ* als ein methodisch-rechtlicher Vorgang, durch welchen *maṣlaḥa* begründet wird, wie folgt definiert: »Die Schaffung der Vorschriften auf Grund von allgemeinen Interessen und Nutzen« (*maṣlaḥa al-mursala*).³

2 Biotechnologische Vorgänge werden praktisch in allen Gebieten vorgenommen: in der Bergwerksindustrie, den Energieunternehmen, der chemischen Industrie, auf dem Feld der Umweltsäuberung, in der Forst- und Landwirtschaft, Viehzucht, Pharmaindustrie, Fischzucht und anderen Wirtschaftszweigen.

3 *Enes Ljevakovic*, Koncept opceg interesa u islamskom pravu (= Das Konzept des Gemeinwohls im islamischen Recht), in: Zbornik radova fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo 2001, 29–53, 30.

Viele bedeutende muslimische Gelehrte wie al-Ġuwainī, aš-Šāfi‘ī, al-Ġazālī, Faḥraddīn ar-Rāzī, Ibn Taimiyya und aš-Šāṭibī widmen dem Konzept der *maṣlaḥa* viel Aufmerksamkeit. Die Mehrheit sieht in diesem Prinzip das ethische Konzept des Gemeinwohls bzw. des öffentlichen Interesses.⁴

In seiner ethischen Dimension beinhaltet das Prinzip des Gemeinwohls ein utilitaristisches Kriterium. So stellen muslimische Rechts- und Moralphilosophen Prinzipien auf, mit deren Hilfe manches ethische bzw. rechtliche Urteil hinsichtlich der Interessenskonflikte gebildet wird: Das Beheben oder Verhindern von Schaden hat Priorität vor der Nutzenerzielung; ein größeres Interesse hat Vorrang vor einem kleineren; ein allgemeines (öffentliches) Interesse hat Vorrang vor dem besonderen (privaten); das Inkaufnehmen eines Schadens ist nur für den Fall erlaubt, dass ein größerer Schaden verhindert oder behoben wird; ein Schaden wird nicht durch einen gleichen Schaden behoben; der besondere Schaden wird beim Verhindern des allgemeinen geduldet; Verbotenes wird in der Not erlaubt und die Not hat ihre Grenzen.⁵

Im modernen muslimischen Denken wird der Begriff *maṣlaḥa* von bedeutenden Denkern wie etwa Muḥammad ‘Abduh als ein Prinzip der Rechtsdeutung und als ein Prinzip der Veränderung, der Dynamik und Anpassungsfähigkeit gedeutet.⁶ In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daran zu erinnern, wie der moderne malikitische Rechtsgelehrte Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ašūr, der ehemalige Rektor der Universität Zaytun in Tunesien, unter besonderer Beachtung der Bioethik und Ökologie das wichtigste Ziel der Scharia definierte: Seiner Definition zufolge ist das wichtigste Ziel der Scharia die Erhaltung der Weltordnung und die För-

4 So führt *al-Ġazālī*, in seinem *al-Muṣtaṣfā min ‘ilm al-uṣūl* (= Die essentiellen Dinge der islamischen Rechtswissenschaft), Bd. 1, Bagdad 1970, 286–287, wie viele andere Autoren an, dass man unter dem Begriff *maṣlaḥa* die Bewahrung der elementaren Zwecke (*maqsūd*) des Gesetzes (*šar‘*) zu verstehen hat, die nämlich darin besteht, die Religion, das Leben, den Verstand, die Nachkommenschaft und das Eigentum zu schützen. Neben diesen grundsätzlichen Zwecken, die in der muslimischen Rechtsphilosophie als unerlässliche Dinge (*darūriyyāt*) definiert werden, bezieht sich das Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) auch auf andere Bedürfnisse, Nutzen und Werte, die in folgende Kategorien eingeordnet werden: Dinge, die das menschliche Leben ohne Schwierigkeiten ermöglichen (*ḥāḡiyyāt*), und Dinge, die zur Einführung von schönen Bräuchen zwischen Menschen und dem Ausbau der hohen Moral beitragen (*taḥsīniyyāt*).

5 Vgl. *Ljevakovic*, Konzept (s. Anm. 4), 36 f.

6 Vgl. *Muhammad Khalid Masud*, Philosophy (s. Anm. 1), 162–164.

derung ihres guten Zustandes, und das wird durch die Erhaltung des Wohlstandes des menschlichen Geschlechtes erreicht, welchem diese Welt zur Verantwortung gegeben wurde, die sich auf den Verstand, die Praxis und das Schicksal anderer Wesen, die auf dieser Welt leben, erstreckt.⁷

2. Das Gemeinwohlprinzip in bioethischen Fragen

Im Folgenden sei kurz erläutert, warum gerade das Gemeinwohlprinzip und nicht bloß das Prinzip des Respektierens der Menschenwürde auf dem Gebiet der Biotechnologie in Betracht gezogen werden sollte. *Genetic engineering* oder biotechnologische Vorgänge werden von einigen wichtigen Momenten bestimmt, die für die ethische Erkenntnis relevant sind. Diese Momente formuliert Hans Jonas folgendermaßen, dem ich mich anschließe:

1. Biotechnologische Vorgänge sind Eingriffe in delikate Führungsmechanismen des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens, das im Entstehen ist.
2. Biotechnologische Forschungen sind eigentlich Experimente mit viel Unbekanntem und großem Risiko, dass etwas schiefgehen wird, und solche Experimente sind den Menschen moralisch nicht erlaubt.
3. Mit Fehlern in der biologischen Rekonstruktion können wir nicht wie mit Fehlern in der mechanischen Rekonstruktion umgehen, da sie wie bei der zweiten Variante auf dem Abfall landen können.
4. Mechanische Fehler können behoben werden, während biogenetische es nicht können.
5. Biogenetische Fehler sind »beweglich« oder übertragbar, weil sie nicht nur an ein »Objekt« unserer Intervention gebunden sind, wie es der Fall bei mechanischen Fehlern ist.
6. Wir wissen nicht und können nicht wissen, wie das transplantierte Gen in der Genchirurgie mit anderen Teilen der chromosomischen Einheit integriert wird, bevor einige Generationen vergangen sind.

7 Zit. nach *Fikret Karčić*, Zaštićene vrijednosti u šerijatskom pravu (= Die bewährten Zwecke im islamischen Recht), in: *Etika u islamu. Zbornik radova Trećeg simpozija 1410/1990 (= Ethik im Islam)*, Zagreb 1991, 151–156, 155.

7. Mit der biotechnologischen Einmischung entstehen die Gefahren eines melioristischen, stochastischen, pervers-neugierigen Abenteurers.⁸

3. Das Prinzip Verantwortung

Es stellt sich nun die Frage, wie die Verantwortung verschiedener Subjekte oder Akteure auf dem Gebiet der Biotechnologie durch das teleologische ethische Prinzip des Gemeinwohls gebildet werden kann.

Die Verantwortung der Wissenschaftler auf dem Gebiet der Biotechnologie besteht vom Standpunkt des Gemeinwohls aus in erster Linie darin, frei, autonom und objektiv den Schaden und den Nutzen im *genetic engineering* abzuwägen. Denn die Kommerzialisierung der genetischen Forschung und die Einführung vom Patentieren der genetisch modifizierten Organismen führt die Wissenschaft direkt in kommerzielle Gewässer, d. h. dass die Freiheit und das Recht auf Zugang, Austausch und Überprüfung von Informationen abgeschafft oder zumindest eingeschränkt werden.

Die Verantwortung in Politik und Wirtschaft auf dem Gebiet der Biotechnologie besteht vom Standpunkt des Gemeinwohls aus im gerechten Verhältnis zu den weniger entwickelten Völkern und Ländern und mehr noch zu den nächsten Generationen. In dem Bestreben, die Evolution in die eigene Hand zu nehmen, hoffen führende Unternehmen auf große Gewinne. Die Frage des Gemeinwohls bzw. des öffentlichen Wohls für die ganze Menschheit wird im biotechnologischen, biopolitischen und bioethischen Kontext in einer verschärften, aber auch komplexen Form gestellt. Denn mit der schnellen und nicht transparenten Entwicklung der Biotechnologie wächst auch die Angst, dass das den »biologischen Turm von Babel« bedeuten könnte, der die Ursprache der Evolution ersticken und das biologische Chaos herbeiführen könnte.

8 *Hans Jonas*, Tehnika, etika i biogenetska umjesanost (= Technik, Ethik und biogenetisches Können), in: *ders.*, Filozofija modernog doba III – filozofija tehnike (= Die zeitgenössische Philosophie III – Philosophie der Technik), Sarajevo 1991, 238–257, 255.

3.1 Genetic engineering in der Landwirtschaft

Die größten ökologischen Gefahren kommen aus dem Gebiet der biotechnologischen Forschung und der Anwendung dieser Forschungsergebnisse in der Landwirtschaft durch die Einführung von neuen Generationen von transgenen Kulturen, die genetische Merkmale anderer Pflanzen, Viren, Bakterien und Tiere beinhalten. Völlig anders als in den vergangenen zehntausend Jahren, als die Pflanzen- und Tierhaltung auf die Genübertragung zwischen verwandten Pflanzen und Tieren beschränkt war, sind wir am Anfang des biotechnologischen Zeitalters eigentlich am Anfang eines problematischen, hoch riskanten und blinden Experiments, dessen möglicher Ausgang uns noch gänzlich unbekannt ist, und das darin besteht, die Gesetze der biologischen Entwicklung von Grund auf zu verändern mit dem Ziel, den Markt zu befriedigen und den Profit zu steigern. Wie können wir dann, wenn wir die moralischen Ansichten der zukünftigen Generation beachten, bemessen, was unser allgemeines Interesse ist, was für uns das Gemeinwohl ist?

Wie steht es um die medizinische Verantwortung durch das Gemeinwohlprinzip auf dem Gebiet der genetisch modifizierten Nahrungsmittelproduktion? Mit anderen Worten: Wie wirkt sich im biologischen und ökologischen Lebenssystem die Einführung von genetisch modifizierten Produkten, in welche viele Gene aus Pflanzen, Mikroorganismen und Tieren übertragen werden, die noch nie zuvor Bestandteil der menschlichen Nahrung waren, bzw. wie wirkt sich ihre Verwendung in der Viehhaltung und Landwirtschaft auf die Gesundheit eines Menschen aus? Diese Frage, die auch schwerwiegende ethische Implikationen mit sich bringt, hat im öffentlichen und kommunikativen Diskurs noch nicht die ihr zustehende Bedeutung. Daher stellen sich hinsichtlich der genetisch modifizierten Nahrung und ihrer globalen Verbreitung, durch welche eigentlich in den Körper der ganzen Menschheit und vielfältigen Natur des Lebenden eingegriffen wird, die Fragen: »Auf welche Art und Weise erstreckt sich jetzt die ethische Dimension dieser Einmischung auf die Menschheit als ein somatisches Ganzes, mit moralisch endlos vergrößerter Verantwortung für ihre Gesundheit und Leben?«⁹ Wie kann in Hinsicht auf die genetisch modifizierte Nahrung und Menschheit als eine somatische Einheit das allgemeine Interesse ermittelt werden?

9 *Gordana Bosanac*, Znanje i ethos – primjer genetskog inženjeringa (= Das Wissen und das Ethos), in: *Filozofska istrazivanja* 18 (1998), 817–826, 820.

3.2 Genterapie und Eugenik

Aber nicht nur das Leben der Pflanzen und Tiere ist davon betroffen: Das biotechnologische Verfügen über das Leben zielt auf unsere eigene Verwandlung. Dank der Forschungen und der Ergebnisse auf dem Feld des Kartierens und der Sequentierung des menschlichen Genoms werden große, herausfordernde und unübersichtliche Möglichkeiten der Genterapie für die Menschen eröffnet. Schon seit Jahren werden fremde Gene in die Erkrankten eingesetzt in dem Bemühen, genetische Störungen zu verringern. Obwohl sich das noch immer nicht als wirkungsvoll erwiesen hat, hoffen die Wissenschaftler, dass die Genterapie in naher Zukunft etwas ganz Gewöhnliches sein wird. Die Genterapie wird jetzt noch auf somatische Zellen angewendet, obwohl manche Wissenschaftler sich bemühen, die genetischen Störungen bereits auf dem Niveau der Zeugungskette zu korrigieren.

Wir befürchten immer mehr die Möglichkeit, die präimplantive Diagnostik könnte aus klinischen in eugenische Vorgänge umgewandelt werden. Wie kann auf den Gebieten der präimplantiven Diagnostik, des wissenschaftlichen Experimentierens und des therapeutischen Klonens das allgemeine Interesse bemessen werden? Die Entwicklung der Wissenschaften und der Medizin liegt zweifellos im allgemeinen Interesse. Aber ein gutes Ziel kann die schlechten Mittel nicht billigen: die Erschaffung, Verzweckung und danach die Auslöschung eines menschlichen Individuums. Auch im Falle des sogenannten therapeutischen Klonens kann das Opfern eines Teiles zugunsten des allgemeinen Interesses oder Wohls des Ganzen nicht gerechtfertigt werden, »denn das einzelne Subjekt ist nicht ein Teil des gesellschaftlichen Organismus, sondern ist das Ziel und die Aufgabe der Gesellschaft; das gemeinsame Wohl der Menschen soll als das Wohl der Einzelnen verstanden werden«¹⁰.

Es ist auch wichtig zu beachten, dass durch die genetische Manipulation ein asymmetrisches Verhältnis zwischen jenen, die diese Vorgänge unternehmen, und jenen, die diesen Vorgängen unterzogen werden, entsteht. Dieses Verhältnis ist nicht nur vom Standpunkt der deontologischen Moral strittig, sondern auch vom Standpunkt des Gemeinwohls, denn darin wird die Möglichkeit der gleichberechtigten solidarischen Verantwortung aller Gemeinschaftsmitglieder abgeschafft. In der musli-

10 *Velimir Valjan*, Pokusi na fetusima i ljudskim embrijima (= Die Experimente mit Föten und menschlichen Embryonen), in: *Rešid Hafizović* (Hg.), *Savremene akadiske teme* (= Die zeitgenössischen theologischen Themen), Sarajevo 2006, 271–275, 273.

mischen Tradition wird die Aussage des Propheten weitergegeben, die besagt: »Die Angehörigen meiner Gemeinschaft werden sich niemals in etwas Falschem einig werden.«¹¹ Die Prinzipien des Konsenses (*iğmā'*) und des Gemeinwohls (*maşlaḥa*), bei denen auch die Rechte der noch nicht Geborenen beachtet werden müssen, werden in der eugenischen Praxis in ihren Fundamenten abgeschafft.

4. Fazit

Abschließend lässt sich festhalten: Die Verantwortung auf dem Gebiet der Biotechnologie soll nicht nur deontologisch, sondern auch teleologisch, basierend auf dem allgemeinen Interesse oder dem Gemeinwohl, begründet werden. *Maşlaḥa* darf in der biotechnologischen Praxis und den Herausforderungen nicht im Gegensatz zum Prinzip der Menschenwürde stehen. Bedenkt man, dass die Biotechnologie viel Unbekanntes und Gefährliches mit sich bringt, das nur teilweise im Bemessen des allgemeinen Interesses erkannt werden kann, sollte das wichtige methodische Prinzip der Scharia und islamischen Ethik befolgt werden, dass zweifelhafte Dinge gemieden werden sollten.

Das allgemeine Interesse muss einerseits fachlich, objektiv, kompetent und demokratisch, und das bedeutet multidisziplinär, multiperspektivistisch und vor den Augen der Öffentlichkeit bemessen werden. Andererseits muss dieses Bemessen des allgemeinen Interesses die globalen Ausmaße der biotechnologischen Wirkung und die Weitläufigkeit der Folgen eines solchen Agierens weit in der Zukunft beachten. Das verändert gänzlich den klassischen systematischen, methodischen und inhaltlichen Rahmen der Kriterienbestimmung des Gemeinwohls. Auf dem Gebiet der biotechnologischen Praxis kann der komunitäre Rahmen für das allgemeine Interesse nicht mehr nur eine lokale, gegenwärtige oder menschliche Gemeinschaft sein. Bei der moralischen Abwägung müssen die weltweite Menschheit, zukünftige Generationen und die biologische Gemeinschaft als Ganzes berücksichtigt werden.

11 *Ibn Mağğā*, Sunan, Kairo 1994, Bd. 2, 1303 (Hadith Nr. 3950).

Beobachterbericht zum Forum:

Verantwortung in der Biomedizin

Thomas Eich

Das Abwägen bioethischer Fragen in Christentum und Islam weist mehrere beachtliche Parallelen auf, sowohl was den Ausgangspunkt bioethischer Überlegungen betrifft als auch hinsichtlich des Spannungsfeldes, in dem sich dieser Abwägungsprozess vollzieht. In beiden Diskussionshorizonten wird das Konzept der Menschenwürde als Ausgangspunkt genommen. Wo dies im Christentum aus der Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild im Buch Genesis hergeleitet wird, nehmen Muslime die koranische Auffassung, der Mensch sei von Gott zu seinem Stellvertreter (*ḥalīfā*) auf Erden bestimmt worden, als Ausgangspunkt der Begründung des Menschenwürdegedankens. Ferner wird im Christentum aus der Erschaffung der Menschen als Mann und Frau das Grundverständnis des Menschen als relationalem Wesen hergeleitet. Dies ist bio- und medizinethisch höchst bedeutsam, da sich daraus grundlegende Prinzipien herleiten wie das Verbot der Heilung auf Kosten Dritter oder aber der ethische Grundsatz des sich Einsetzens für Entrechtete – in diesem Zusammenhang z. B. Schwache, Kranke oder Hilflose. Ganz ähnliche Prinzipien finden sich in der islamischen Tradition, gerade auch in der des islamischen Rechts.

Das ethische Abwägen erfolgt in Christentum und Islam gleichermaßen zwischen den beiden Polen des individuellen und des gesellschaftlichen Wohls. Unterschiede liegen hier daher eher in den Schattierungen als im Kategorialen. So machen bioethische Debatten im Christentum – und insbesondere in Deutschland – letztendlich die Rechte des Individuums zum Ausgangspunkt und zur Meßlatte ethischer Entscheidungsfindung, wie Herberhold zeigt, wobei allerdings gerade mit der Entwicklung einer Ethik der Fürsorge der Gefahr einer Selbstschädigung im Rahmen des Postulats absoluter Autonomie des Individuums entgegengewirkt werden soll. Demgegenüber ist das islamische Konzept der *maṣlahā*, des Allgemeinwohls, zunächst einmal ein kommunitari-

ches Konzept. Natürlich fließen darin auch Individualrechte ein, d. h. das Wohlergehen des Individuums findet natürlich durchaus Berücksichtigung bei der Beantwortung der Frage, ob nun *mašlaḥa* vorliege oder nicht. Konzeptioneller Ausgangspunkt bleibt aber das *Allgemeinwohl*. Gerade auch der Aufruf in Hodžićs Vortrag »wir müssen das Allgemeinwohl vom Individuum her denken« illustriert diesen Aspekt. Vor diesem Hintergrund ist auch Hodžićs Vorstoß bemerkenswert, das Konzept der *mašlaḥa* als solches zu reformieren. Hierin wird letztendlich die in bioethischen Debatten häufig anzutreffende Aussage, die moderne Biotechnologie stelle den Menschen vor Dilemmata bislang nicht gekannter Dimension, konsequent zu Ende gedacht: Wenn dem so ist, so stellt sich zwingend die Frage, ob die etablierten Mechanismen und Methoden ethischen Abwägens noch adäquat auf diese neuartigen Herausforderungen reagieren können. Die bisherigen Nutzen-Schaden-Abwägungen im Rahmen des *mašlaḥa*-Prinzips gingen von relativ zeitnahe und absehbarem Nutzen und Schaden für bereits geborene Menschen aus. Nutzen und Schaden von Biotechnologie sind demgegenüber viel schwerer zu kalkulieren und betreffen auch bzw. zum Teil in erster Linie zukünftige Generationen. Daher Hodžićs Vorstoß, die Adäquatheit des *mašlaḥa*-Prinzips kritisch zu prüfen. Wohlgermerkt, es geht ihm hierbei um dessen Weiterentwicklung, nicht um dessen Abschaffung. Gerade auch die Tatsache, dass er öffentliche Transparenz in seinen erweiterten Definitionskatalog von *mašlaḥa* aufnimmt, bietet erneut eine starke Parallele zu Gesellschaften mehrheitlich nicht-muslimischer Bevölkerungen, wo die Einrichtung nationaler Ethikräte ja auch erst mit Blick auf die rasanten Fortschritte moderner Biotechnologie und -medizin erfolgte. Dieser Vorstoß, die Beschränktheit der gegenwärtigen Konzeptionalisierung eines grundlegenden Rechtsprinzips der Scharia in aller Offenheit zu postulieren und für eine Weiterentwicklung der Rechtsmethodologie zu plädieren, ist im Rahmen bioethischer Debatten sunnitische Rechtsgelehrter ungewöhnlich, wenn nicht singulär.¹

In der Arbeit der Diskussionsgruppe zeigte sich ein bemerkenswerter Grundkonsens: Alle Beteiligten gingen in der Frage der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens stillschweigend davon aus, dass die Bese-

1 Zu den Rechtskategorien generell vgl. *Birgit Krawietz*, Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, Berlin 2002. Einen Überblick über die zeitgenössische muslimische Bioethik anhand ausgewählter Originaltexte bietet *Thomas Eich*, Moderne Medizin und islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition, Freiburg u. a. 2008.

lung des Menschen *das* kategoriale Begründungskriterium menschlichen Würdeschutzes schlechthin sei. Dies ist insofern bemerkenswert, als für die christliche Seite explizit konzediert wurde, dass historisch gesehen das Konzept der Sukzessivbeseelung von dem der Beseelung bei Verschmelzung von Ei- und Samenzelle verdrängt wurde und dies genuin mit wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklungen zusammenhing, namentlich der Entdeckung der weiblichen Eizelle und deren Funktion beim Menschen im 19. Jahrhundert. Auf islamischer Seite hatte Hodžić vermerkt, dass einzelne Rechtsschulen eine Abtreibung bereits ab Befruchtung verboten. Aus den sonstigen Aussagen über die islamische Embryologie, die unterschiedliche Beseelungszeitpunkte in einer Zeitspanne vom 40. bis 120. Tag der Schwangerschaft kennt, geht aber deutlich hervor, dass ein Abtreibungsverbot ab Befruchtung nicht generell aus der islamischen Beseelungstheorie begründet werden *kann*.² Auch brachte Hodžić in der Diskussion das Dilemma, einen empirisch nicht beweisbaren und somit nicht allgemeingültig festlegbaren Vorgang wie die Beseelung zum Fixpunkt grundsätzlicher ethischer Unterscheidungen zu machen, auf den Punkt: Angesichts unterschiedlicher Aussprüche des Propheten Muhammad, die die Beseelung auf so verschiedene Zeitpunkte wie den 40., 42., 45. oder 120. Tag der Schwangerschaft festlegten, wolle er die Beseelung nicht zum ausschlaggebenden Kriterium bioethischer Debatten wie die rund ums Klonen oder die embryonale Stammzellforschung machen. Daran, dass die Diskussion weiter primär um die Beseelung kreiste, änderte diese Stellungnahme ebenso wenig wie der Hinweis, dass auch im Christentum machtvolle, protestantische Traditionen existierten, die den Lebensschutz nicht aus der Beseelung, sondern der Kreativität des Menschen herleiten und somit der Frage der Tierrechte etwa in der schweizerischen Verfassung eine ganz andere Rolle beimessen konnten, als dies in katholisch dominierten Denktraditionen üblich sei.

Die Frage nach der Quelle der Herleitung ethischer Normen zeigte sich im weiteren Diskussionsverlauf am Beispiel der Frage von Beseelung und Behinderung. Zunächst schien sich hier erstmals ein klarer Unterschied christlicher und islamischer Konzepte des Personenbegriffs abzuzeichnen. So wurde ausgehend von der Feststellung, dass im islamischen Recht ein behinderter Mensch vermindert schuldfähig ist, argumentiert, dass sich in ihm die göttliche Seele nicht in der gleichen Weise

2 Siehe hierzu ausführlicher *Thomas Eich*, *Islam und Bioethik. Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*, Wiesbaden 2005.

ausdrücke wie in einem nicht-behinderten Menschen – wobei ausdrücklich vermerkt wurde, dass das Verb »ausdrücken« nicht in Frage stellen wolle, dass ein behinderter Mensch eine Seele *hat* und somit volle Schutzrechte genießt. Dieser islamischen Herleitung des Personenbegriffs aus der Sphäre des Rechts schien dann das christliche Konzept diametral entgegenzustehen, in dem die Persönlichkeit des Menschen einzig von Gott gewährleistet wird, wie Herberhold aufzeigt. Jedoch blieb im weiteren Diskussionsverlauf unter Muslimen die ausschließliche Herleitung des Personenbegriffs aus dem Bereich des Rechts und der religiösen Pflichten (*taklīf*) keineswegs unwidersprochen, und manche sahen unter Bezugnahme auf den Koran in der dort beschriebenen besonderen Beziehung des Menschen zu Gott die schlüssigere Begründung menschlicher Persönlichkeit.