

Was wir tun können, aber nicht tun sollen

Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie*

Ahmet Hadi Adanali

Ethik hat mit den normativen Aspekten unserer Handlungen zu tun. Handlungen werden durch bestimmte ethische Konzepte und Normen wie »Du sollst nicht Schaden zufügen« und »Sag' die Wahrheit« geregelt. Welche Handlungen durch welche Normen geregelt werden, ist eine Frage der Prinzipien. In diesem Beitrag wird die Position vertreten, dass rechtliche und ethische Diskurse im Islam auf Prinzipien beruhen und pluralistisch angelegt sind – sowohl, was die Prinzipien, als auch, was deren Begründung betrifft. Religiöse Schriften, vernunftgeleitete Denkonstruktionen und soziale Konventionen werden allesamt gleichermaßen als legitime Quellen betrachtet, aus denen sich rechtliche und ethische Prinzipien ableiten. Die pluralistische Natur des ethischen und rechtlichen Diskurses im Islam macht einen Dialog zwischen unterschiedlichen Ansätzen notwendig und bietet zugleich einen Rahmen dafür, in dem Ähnlichkeiten verglichen und Unterschiede diskutiert werden können. Der diskursive Charakter des rechtlichen und ethischen Denkens im Islam ermöglicht auch transkulturelle und interreligiöse Kommunikation über ethische und bioethische Fragen.

In den beiden ersten Teilen dieses Beitrags geht es um die Bedeutung von Verantwortung in grundsätzlicher Hinsicht sowie als einem auf Prinzipien beruhenden Konzept im islamischen Recht und in islamischer Ethik. Im dritten und vierten Teil werden vier Prinzipien als grundlegend für die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen vorgeschlagen: das Prinzip des Schadens, das Prinzip des Nutzens, das Prinzip der Notwendigkeit und das Prinzip der Gegenseitigkeit. Das Ziel des abschließenden Teils besteht darin, die Bedeutung einer Bestimmung von Werten auf der Basis der Gegenseitigkeit in der Ethik aufzuzeigen, ohne tatsächlich eine

* Übersetzung von Prof. Dr. Klaus Hock und Dr. Jutta Sperber.

vollständige Beweisführung dafür zu entwickeln, wie dieses Prinzip der Gegenseitigkeit beispielsweise auf bioethische Fragen in umfassendem Sinne angewandt werden kann.

1. Verantwortung

Verantwortung kann wie so viele andere ethischen Begriffe anhand mehrerer Kriterien analysiert werden. Vieles von dem, was in der gegenwärtigen Literatur über Verantwortung diskutiert wird, kann meines Erachtens in zwei Hauptgruppen unterteilt werden: kategorial und relational. Wir können Verantwortung als kategorialen Begriff betrachten, wobei ich Verantwortung als einer Klasse von Begriffen zugehörig begreifen möchte. Wenn wir beispielsweise sagen, dass Pflichten und Verantwortlichkeiten dasselbe sind bzw. nicht sind, dann meinen wir, dass die Klasse der Verantwortlichkeiten mit der Klasse der Pflichten identisch ist bzw. nicht ist. In ähnlicher Weise verwenden wir auch diese Begriffslogik, wenn wir sagen, dass moralische Verantwortung sich von rechtlicher Verantwortung unterscheidet (oder eben nicht). Ein Problem bei der Begriffslogik besteht darin, dass dann, wenn sie auf einen ethischen oder metaphysischen Bereich ausgeweitet wird, die Begriffe in eine einzige ethische Norm münden wie dem Kant'schen kategorialen Imperativ oder in eine einzige Größe wie dem Hegel'schen Absoluten. Dies war das Hauptmotiv der Kritik des britischen Philosophen Bertrand Russell am kantianischen Monismus und am hegelianischen Idealismus, die seiner Meinung nach beide auf die klassische (aristotelische) Begriffslogik zurückgehen.

Um diesem Absolutismus (oder Idealismus) entgegenzuwirken und auch um den ontologischen Pluralismus zu verteidigen, betonte Russell die Bedeutung einer anderen Art der Logik, und zwar der Beziehungslogik. Ich will an dieser Stelle herausarbeiten, wo uns die Beziehungslogik helfen könnte, »Verantwortung« als relationalen Begriff zu analysieren. Wenn wir die Dreiteilung, die Russell für Beziehungen vornahm, zur Anwendung bringen, so können wir sagen, dass es drei Arten der Verantwortung gibt: symmetrische, asymmetrische und transitive. Einige Arten der Verantwortung wie z. B. Freundschaft sind symmetrisch: Ich trage Verantwortung gegenüber meinen Freunden in derselben Weise wie sie gegenüber mir. Einige Arten der Verantwortung sind asymmetrisch – so z. B. die Verantwortung eines Arztes gegenüber einem Patienten. Zu guter Letzt gibt es Arten der Verantwortung, die über eine zweite

Gruppe auf eine dritte übertragen werden, so etwa die Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen und deren Verantwortung für die wiederum nächsten Generationen. Wir könnten sogar eine vierte Art der Verantwortung in diese Gruppe hinzufügen, nämlich reflexive, auf sich selbst gerichtete Verantwortung. Obwohl diese in einer Hinsicht als symmetrische Verantwortung betrachtet werden kann (im Sinne von zwei Komponenten der Selbstidentität »Ich« gegenüber »mir selbst«), ist sie in anderer Hinsicht nicht reziprok. Ein Beispiel dafür ist die Verantwortung eines jeden Individuums für seine physische und psychische Gesundheit.

Im Blick auf den Begriff der Verantwortung möchte ich weiterhin anführen, dass Verantwortlichkeiten als Regeln oder als Prinzipien formuliert werden können. Verantwortlichkeiten als Regeln zu betrachten, kann uns dabei helfen, ein besseres Verständnis dafür zu gewinnen, welcher Art von Regeln die Verantwortlichkeiten zum Beispiel im Bereich der Bioethik sind. Verantwortlichkeiten in der Gestalt von Regeln zum Ausdruck zu bringen, könnte uns außerdem helfen, deutlichere gesetzliche oder ethische Grenzen für unsere Handlungen zu ziehen. Dank einer reichhaltigen Literatur über Prinzipien im Islam scheint schließlich eine auf Prinzipien gegründete Ethik am besten dazu geeignet zu sein, eine islamische Perspektive auf zeitgenössische bereichsethische Fragen zu entwickeln.

Der Begriff »Prinzip« hat viele Bedeutungen: eine »grundlegende Verallgemeinerung oder Regel, die als wahr akzeptiert ist und als Grundlage eines Urteils oder Verhaltens dienen kann«, oder »eine grundlegende Wahrheit, ein grundlegendes Gesetz oder eine grundlegende Annahme«, »ein elementares Gesetz oder eine elementare Regel als Handlungsanweisung, eine Verhaltensregel« und »ein elementares Gesetz oder eine grundlegende Wahrheit, wie etwa in der Goldenen Regel das Prinzip, dass man andere so behandeln sollte, wie man selbst behandelt werden möchte«. Diese Definitionen deuten darauf hin, dass das Konzept des Prinzips in ein Netz anderer Konzepte eingebunden ist, wie »Regel«, »Norm«, »Verpflichtung«, »Verantwortung«, »Überlegung«, »Handlung«, »Verhalten« und »Leitung«. Einige Definitionen benutzen »Regel« und »Prinzip« synonym, während andere »Prinzip« als Grundlage betrachten, aus der Regeln abgeleitet werden oder durch die sie gerechtfertigt sind.

Prinzipien und Regeln werden in der Ethik als etwas verstanden, das sich auf Normen oder Verpflichtungen bezieht. Eine auf Prinzipien basierende Ethik braucht nicht unbedingt einer anerkannten ethischen The-

orie gegenüber einer anderen den Vorzug zu geben. Es ist möglich, eine kantsche oder eine utilitaristische Ethik zu vertreten und trotzdem an einem auf Prinzipien basierenden Ansatz in der Ethik festzuhalten.¹ Einige Autoren ziehen es vor, ethische Verbindlichkeiten in der Form von Prinzipien wie etwa »Achtung der Selbstbestimmung« zum Ausdruck zu bringen, während andere sie in der Form von Regeln oder eher Geboten wie »Sag' die Wahrheit« formulieren.² Es kommt zu heftigen Debatten, wenn es um die Hierarchisierung oder Priorisierung von Prinzipien geht oder um die Frage, welches Prinzip die Quelle welcher Regel ist. Beauchamps und Childress etwa schlagen vor, vier Prinzipien als grundlegend für die Bioethik zu betrachten (Achtung der Selbstbestimmung, Wohltätigkeit, keine Schädigung und Gerechtigkeit).³ Andere haben ebenfalls verschiedene Auflistungen mit unterschiedlichen Gewichtungen vorgeschlagen.⁴

Es ist argumentiert worden, dass »die Sprache der Prinzipien eine strikt rationalistische Theorie nahelegt, die ahistorische Grundlagen bevorzugt, wie etwa das Naturgesetz [...] (und dass) auf Prinzipien basierende Ansätze Größen wie Geschichte, Konvention, Gemeinschaft, Tradition etc. nur inadäquat berücksichtigen.«⁵ Es ist zutreffend, dass der rationalistischen Orientierung ein Bemühen zugrunde liegt, Prinzipien oder Regeln eine zentrale Rolle zu geben. Regeln zu befolgen, ist ein notwendiges Element von Folgerichtigkeit, und der Folgerichtigkeit bedarf es nicht nur im Falle logischer Ableitungen, sondern in jeder Form rationalen Denkens in theoretischen Fragen. Aber nicht alle Prinzipien oder Regeln beruhen auf reiner Vernunft, und dies bringt uns zu einer weiteren wichtigen Frage, nämlich der, ob ethische Prinzipien bzw. Regeln durch vernünftiges Denken entdeckt werden oder aber historisch oder durch Übereinkunft bestimmt sind. Anders gesagt geht es darum, ob ethische Normen und damit Verantwortlichkeiten entdeckt oder erfunden werden – oder beides.

In seinem Beitrag »Was ist ein Sprechakt?« unterscheidet John Searle zwischen zwei Formen von Regeln: regulativen und konstitutiven. Manche Regeln ordnen Handlungen oder Verhaltensformen, die unabhängig

1 Vgl. *James F. Childress*, Principle-Based Approach, in: *Helga Kuhse/Peter Singer* (Hg.), *A Companion to Bioethics*, Oxford 1998, 61 f.

2 Vgl. ebd. 62.

3 Vgl. *Tom L. Beauchamp/James F. Childress*, *Principles of Bioethics*, New York ⁴1989.

4 Vgl. *Childress*, Approach (s. Anm. 1), 63.

5 Ebd.

von diesen Regeln existieren. Dagegen ordnen einige Regeln nicht nur Handlungen, sondern konstituieren sie. »Regulative Regeln ordnen eine zuvor vorhandene Aktivität, eine Aktivität, deren Vorhandensein in logischer Hinsicht vom Vorhandensein der Regeln unabhängig ist. Konstitutive Regeln begründen (und regulieren zugleich) eine Aktivität, deren Vorhandensein in logischer Hinsicht vom Vorhandensein der Regeln abhängig ist.«⁶ Es gibt kein »Schachmatt« und kein »Tor«, bevor diese Handlungen genau bestimmt sind. Was eine spezifische Handlung zum »Tor« macht, hängt völlig davon ab, wie wir definieren, was ein »Tor« ist.

Searle macht geltend, dass regulative Vorschriften üblicherweise in Gestalt von Imperativen ausgedrückt werden: »Mache X«, oder »Wenn du X tust, tue Y«. Konstitutive Regeln können manchmal in der Form von Imperativen ausgedrückt werden, aber sie haben auch die Form »X gilt als Y« wie beispielsweise »Eine rote Ampel zu überfahren gilt als eine Verletzung der Verkehrsregeln«. Searles Meinung nach waren sich Philosophen, die diese Unterscheidung nicht wahrnahmen, nicht über das Wesen von Regeln im Klaren. Sie zerbrachen sich beispielsweise den Kopf darüber, wie ein Versprechen eine Verpflichtung schaffen kann. Die meisten Philosophen nahmen sich regulative Regeln als ihr Paradigma – unter Vernachlässigung der konstitutiven.⁷ Obwohl es nicht Searles Hauptziel war, das Wesen ethischer Normen zu analysieren, sind seine Überlegungen aus der Perspektive bioethischer Fragen durchaus von Relevanz.

Meines Erachtens gibt es gerade auf dem Gebiet der Bioethik eine allgemeine Neigung dazu, ethische Normen als regulativ zu betrachten. Von dieser Perspektive aus betrachtet, sind unsere ethischen Verantwortlichkeiten bereits vorhanden, bevor sie als solche formuliert werden. Anders gesagt: Die Selbstbestimmung eines Patienten zu missachten, ist unmoralisch – unabhängig von der Frage, ob es hierzu eindeutig feststehende Aussagen im Medizinrecht oder den sonstigen Bestimmungen des jeweiligen Landes gibt.

Es gibt jedoch Bereiche, wo unsere Urteile in bio- und medizinethischen Fragen eng mit unseren Werten, Praktiken, Konventionen und sozialen Institutionen verwoben sind. Yoder etwa ist der Meinung, dass die ethische Bewertung bestimmter Fälle im Blick auf die individuelle

6 *John Searle, What Is a Speech Act?, in: Steven Davis (Hg.), Pragmatics. A Reader, Oxford 1991, 254–265, 256.*

7 Vgl. ebd.

Verantwortung von unseren Entscheidungen abhängt und dass diese Entscheidungen nicht bloß Entdeckungen sind, die auf wissenschaftlicher Forschung beruhen.⁸ Er argumentiert: »Verantwortlichkeit für Gesundheit oder Krankheit als etwas zu deuten, was wir lediglich vorfinden, führt in die Irre und ist potentiell gefährlich, da es zu einer tatsächlichen, wenngleich verborgenen Befangenheit führen kann. Festsetzungen von Verantwortung für Gesundheit sind ebenso Entscheidungen wie eine Entdeckung.«⁹

Er unterscheidet drei verschiedene Bedeutungen von Verantwortung: zufällige, moralische und soziale. Ein Virus kann eine Person krank machen. Moralische Verantwortung erfordert einen frei handelnden Akteur. Wir sind nur dann moralisch verantwortlich, wenn wir eine gewisse Wahlmöglichkeit haben und dabei bewusst Entscheidungen zwischen ihnen fällen. Schließlich können wir sozial verantwortlich (haftbar) sein – je nach den Maßstäben, Bestimmungen und institutionellen Verfügungen. Je nach den Gesetzen und Bestimmungen können wir dafür verantwortlich gemacht werden, dass wir durch Rauchen Krebs erzeugen. Diese Unterscheidungen zu ignorieren, so Yoder, führt zu Irritationen darüber, wie genau Verantwortung zuzuordnen ist. Er plädiert für ein »pragmatisches« Konzept der Verursachung, die nicht kategorial zwischen Tatsachen und Werten unterscheidet. Sein Ansatz hat zum Ziel, Verantwortung vor angeblich »wissenschaftlichen« oder »objektiven« Kriterien zu schützen.¹⁰ Meines Erachtens besteht die Leistung dieses Ansatzes darin, dass er das Konzept der Verantwortung in einen breiteren Kontext stellt und eine gewisse Flexibilität bei der Anwendung ethischer Regeln auf spezifische Fälle mit sich bringt. Ethische Normen – und somit: Verantwortlichkeiten – entpuppen sich somit als eine Kombination aus Tatsache und Wert und aus Theorie und Praxis.

2. Verantwortung im Islam

Bevor ich auf die Frage nach der Bedeutung der Verantwortung speziell in islamischen bioethischen Grundsatzentscheidungen zurückkomme,

8 Vgl. *Scot D. Yoder*, Individual Responsibility for Health. Decision, not Discovery, in: Hastings Center Report, März/April 2002, 22.

9 Ebd. 23.

10 Vgl. ebd. 24.

möchte ich zunächst einige grundlegende Betrachtungen anstellen, die generell als unstrittig gelten.

Erstens: Obwohl eine Wendung wie »der religiöse Aspekt der Verantwortung« aus säkularer Perspektive Sinn macht, ist er aus islamischer Perspektive überflüssig. Es gibt keine Verantwortlichkeiten, die außerhalb des Gültigkeitsbereichs der Religion liegen. Im Islam ist etwas entweder eine religiöse Verantwortung oder es ist keine Verantwortung. Einer Verantwortung von so umfassender und erdrückender Bedeutung gerecht zu werden, ist schwierig, gleichzeitig aber absolut lohnend. Um die Bedeutsamkeit der menschlichen Verantwortung zu zeigen, verwendet der Koran eine Allegorie, in der den Himmeln und der Erde »die Treuhänderschaft« angetragen wird, aber sie lehnen sie ab – aus Furcht, den Anforderungen nicht gerecht werden zu können. Die Menschen jedoch akzeptierten sie – ohne sich jedoch wirklich der enormen Risiken und Gefahren gewahr zu werden (Sure 33,72). Die von den Menschen akzeptierte »Treuhänderschaft« wird im Allgemeinen als »Vernunft« und/oder »Wille« interpretiert. Vernunft und Wille werden im Islam als notwendige Fähigkeiten betrachtet, um für seine Taten verantwortlich zu sein. Ohne das Vorhandensein einer solchen Fähigkeit zur Abwägung und Wahl gelten die Menschen nicht als verantwortliche Wesen. So gelten Kinder bis zu einem gewissen Alter sowie Menschen, denen die Fähigkeit abgeht, zwischen gut und böse unterscheiden zu können, als nicht zurechnungsfähig. Darüber hinaus werden auch Abstufungen der Befähigungen in Betracht gezogen. Der Koran lehrt uns: »Wir fordern von jedem nur, was er vermag.« (Sure 23,62)¹¹

Zweitens: Die Bedeutung von Verantwortung im Islam ist zutiefst teleologisch. Der Koran macht deutlich, dass die Himmel und die Erde, die Tiere und die Menschen, die materiellen und selbst die immateriellen Wesenheiten alle mit einem Hauptzweck erschaffen wurden: nämlich dem, ihren Schöpfer zu ehren. Dieser teleologische Sinn der Schöpfung spiegelt sich in verschiedenen Versen wider: »Wir haben den Himmel, die Erde und was dazwischen ist, nicht zum Spiel erschaffen.« (Sure 21,16; 44,38) »Meint der Mensch, er bliebe unbeachtet?« (Sure 75,36) »Meint ihr denn, wir hätten euch zum Spaß erschaffen und ihr würdet nicht zu uns zurückgebracht?« (Sure 23,115) Obwohl es viele und zahlreiche Arten der Verantwortung im Islam gibt, lassen sie sich folgendermaßen zusammenfassen: »Das Rechte zu mehren, dem Unrecht zu weh-

11 Übersetzung des Korans hier und im Folgenden nach *Hans Zirker*, Der Koran, Darmstadt 2003.

ren (*al-amr bi-l-ma'rūf wan-nahy 'an al-munkar*)« sowie »Verderbnis (*ifsād*) meiden und Vollkommenheit (*iṣlāḥ*) fördern«.

Die Formulierung dieser zwei Prinzipien ist koranisch. In seinem akribisch genauen und gut belegten Werk »Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought« vertritt Michael Cook die Ansicht, dass die monotheistischen Religionen das Konzept der Pflicht dank einer »personalen Konzeption des Göttlichen«, eines »aktiven göttlichen und menschlichen Engagements in weltlichen Angelegenheiten« und eines »strikten Verständnisses von religiöser Gemeinschaft« in einzigartiger Weise entwickelt haben.¹² Zudem stellt er fest: Obwohl Judentum und Christentum ethische Prinzipien haben, die mit dem des »Gebietens des Rechten und Verbotens des Falschen« vergleichbar sind, sei das islamische Prinzip originär und vom jüdischen Einfluss unabhängig und habe zudem die mittelalterliche christliche Scholastik beeinflusst.¹³ Weiterhin führt er an, dass das Konzept der Pflicht im Islam »zu einem hierarchischen Gesellschaftsentwurf in Widerspruch steht«¹⁴. Alle Muslime – Frauen und Männer gleichermaßen – haben das Recht und die Verantwortung, diese Pflicht zu erfüllen. Dieses egalitäre Konzept veranlasste einen deutschen Gelehrten um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert dazu, von einem »demokratischen Charakter von Pflicht« im Islam zu sprechen.¹⁵

Drittens: Einige Pflichten wie die täglichen Gebete basieren auf strikter individueller Verantwortlichkeit: »Jedermann haftet für das, was er begangen hat.« (Sure 52,21) »Niemand, der Last trägt, trägt die eines anderen.« (Sure 6,164; 17,15; 39,7; 53,38) Es gibt auch Pflichten, die von der Gemeinschaft erfüllt werden, wie etwa die Gebete bei einem Begräbnis. Falls eine Gruppe von Leuten (oder in einigen Fällen auch ein einzelner Mensch) in der islamischen Gemeinschaft das Begräbnis eines Toten durchführt, ist die islamische Gemeinschaft als Ganze ihrer Verantwortung dafür entledigt. Falls es aber niemanden gibt, der diese Pflicht erfüllt, wird die gesamte islamische Gemeinschaft dafür zur Verantwortung gezogen. Der Gültigkeitsbereich der individuellen und kollektiven Verantwortlichkeiten beschränkt sich nicht nur auf religiöse Pflichten und Rituale, sie umfassen alle menschlichen Handlungen und

12 Vgl. *Michael Cook*, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000, 581.

13 Vgl. ebd. 569–579.

14 Ebd. 583.

15 Vgl. ebd. 584.

Beziehungen – vom Einhalten von Verträgen bis zum Erwerb bestimmter Fertigkeiten, die für die Existenz und das Wohlergehen einer muslimischen Gesellschaft für notwendig erachtet werden. Falls es also in einer muslimischen Gemeinschaft keinen Arzt gibt, ist jedes einzelne Mitglied der Gemeinschaft für das Leid kranker Menschen oder für die sonst vermeidbaren Todesfälle verantwortlich. Ein anderes Beispiel kollektiver Verantwortung ist der Auftrag, dass Wissen weitergegeben werden muss. Dieser wird im Koran für so wichtig erachtet, dass die Muslime dringend aufgefordert werden, eine Gruppe von Leuten zu unterhalten, die mit religiösen Studien und Forschung befasst sind – selbst in einer Zeit von Konflikten und Kriegen (vgl. Sure 9,122).

Viertens: Die klassischen Interpretationen teilen Rechte und Verantwortlichkeiten in zwei Hauptkategorien: die Rechte der Menschen und die Rechte Gottes. Obgleich sich die zwei Bereiche bisweilen überlappen, wird gewöhnlich eine deutliche Grenze zwischen beiden beibehalten. Die Bedingungen eines Vertrags zwischen zwei Individuen beispielsweise werden zu den Verantwortlichkeiten im Bereich der Menschen gezählt. Die täglichen Gebete und das Fasten im Ramadan andererseits werden der zweiten Gruppe zugeordnet, d. h. den menschlichen Verantwortlichkeiten gegenüber Gott. Den Rechten der Menschen wurde gegenüber den Rechten Gottes die Priorität gegeben: Jeglicher Übergriff im Bereich der göttlichen Rechte kann von Gott vergeben werden – außer wenn seine Existenz geleugnet wird oder andere Gottheiten neben ihm angenommen werden (vgl. Sure 4,116). Eine Verletzung der Rechte der Individuen wie Diebstahl oder Mord wird alleine den Menschen überlassen. Gott, der gerecht ist, soll und wird nicht intervenieren, um die Übertretungen zu vergeben, die sich innerhalb der Sphäre der persönlichen Rechte ereigneten.

Fünftens: Die folgende Klassifizierung der Verantwortlichkeiten im Islam wird als fester Kanon betrachtet. Aus gesetzlicher und ethischer Perspektive – die Grenze zwischen Recht und Ethik ist im Islam nicht klar festgelegt – sind die menschlichen Handlungen in fünf Hauptkategorien unterteilt: geboten (*wāğib*), empfohlen (*mustahabb*), optional (*mubāh*), missbilligt (*makrūh*) und verboten (*ḥarām*). Was eine Sache geboten oder verboten macht, ist die ausdrückliche Erwähnung im Koran und in der Sunna. Wenn es keine klare Aussage, sondern nur eine Anspielung gibt, dann wird das als Empfehlung oder Missbilligung eingestuft. Falls es keine Empfehlung oder Missbilligung einer Handlung gibt, bleibt sie ohne irgendeine Verpflichtung der individuellen Entscheidung anheimgestellt. Diese Kategorie (*mubāh*) ist als diejenige betrachtet worden, die

im Vergleich zu den anderen vier den weitesten Geltungsbereich hat. Ich werde auf diesen Punkt gleich zurückkommen, wenn ich mich mit den rechtlichen und ethischen Prinzipien beschäftige.

Sechstens: Die letzte Beobachtung hat mit der Beziehung zwischen Rechten und Verantwortlichkeiten im Islam zu tun. Der Begriff des Rechten (*ḥaqq*) hat mehrere Bedeutungen im Koran: Gerechtigkeit, Wahrheit, Verantwortung, Wirklichkeit, Gewissheit, Gnade und öffentliches Wohl. Entgegen dem falschen Eindruck, dass der Islam nicht die Rechte, sondern nur die Pflichten würdige, kann klar gesagt werden, dass die individuellen Rechte im Islam zutiefst verankert sind – aber sie werden nicht als absolut betrachtet: Man ist verantwortlich dafür, das Leben der anderen zu achten, aber man hat kein absolutes Recht, über das eigene Leben zu verfügen; Suizid ist verboten. In ähnlicher Weise hat man die Pflicht, das Eigentum anderer nicht zu schädigen, aber das gibt einem nicht das Recht, sein eigenes Eigentum mutwillig zu zerstören.¹⁶ Obgleich Rechte und Verantwortlichkeiten in koranischer Terminologie bisweilen austauschbar verwendet werden, sind sie nicht immer inhaltsgleich. Sie werden eher als nah miteinander verwandt betrachtet und stehen beide unter dem übergeordneten und allgemeineren Begriff der Gerechtigkeit.¹⁷

Auf der Grundlage dieser Beobachtungen möchte ich zwei Dinge hervorheben.

Erstens ist aus zeitgenössischer ethischer Perspektive zunächst folgende Beobachtung zu machen: Der Begriff der Identität und der Personalität, der auf dem Gedanken des Vertrauens basiert, mag vielleicht als einer der Unterschiede zwischen einem säkularen und einem islamischen Ansatz erscheinen. Die liberale säkulare Betrachtungsweise neigt dazu, etwa bioethische Fragen wie Abtreibung, Euthanasie, Klonen usw. als Angelegenheiten zu betrachten, die in die Sphäre der individuellen Autonomie gehören. Die islamische Betrachtungsweise hingegen neigt dazu, Körper und Persönlichkeit als eine treuhänderische Angelegenheit zu betrachten. Gott hat uns mit unseren intellektuellen und gefühlsmäßigen Fähigkeiten und mit unserem Körper ausgestattet, und wir sind verantwortlich für ihren angemessenen Schutz. Während eine säkulare Person sagen mag »mein Körper gehört mir«, wird ein Muslim vermutlich sagen »ich verdanke meinen Körper Gott«. Seinen Körper zu besitzen und ihn

16 Vgl. *Muhammed Haşim Kemali*, *İslam'da İfade Hürriyeti* (= Meinungsfreiheit im Islam), übers. von *Muhammed Şeviker*, Istanbul 2000, 260.

17 Vgl. ebd. 264.

jemandem zu verdanken, bringt zwei unterschiedliche Formen ethischer Einstellungen und Sichtweisen mit sich. Falls ich der alleinige Besitzer meines Körpers, meines Intellekts und meines Willens bin, dann trage ich nur mir selbst gegenüber Verantwortung. Wenn ich jedoch mein Sein einem anderen Sein verdanke, dann sind die Entscheidungen in Bezug auf meinen Körper und meine »Seele« zutiefst bezogen auf und geprägt von den Werten und Zielen, die dieses Sein zum Ausdruck bringt. Man beachte auch, dass die Theorie des Eigentums zumeist als eine Beziehung der reflexiven Verantwortung wirkt. Das kann zu einem moralischen Zirkelschluss führen, einer Art moralischem Solipsismus; wenn es nicht mit anderen einwandfreien ethischen Normen ausbalanciert ist, könnte es sogar zu einer totalen Missachtung der anderen zwei Arten der Verantwortung führen: der asymmetrischen (Altruismus) und der symmetrischen (Reziprozität), wie oben ausgeführt.

Zweitens: Wie von einer zeitgenössischen Denkerin ausgeführt wurde, erzeugt die Verwirrung darüber, was Verantwortlichkeiten und was Rechte sind, gewisse falsche Erwartungen.¹⁸ Wenn man beispielsweise sagt, man habe das Recht darauf, Kinder zu haben, heißt dies, dass ein Arzt die Verantwortung hat, dieses Recht zu verwirklichen. In ähnlicher Weise bedeutet die Aussage, man habe das Recht, die Wahrheit erzählt zu bekommen, dass jemand die Verantwortung hat, dies tatsächlich zu tun. In keinem der beiden Fälle ist klar, dass diese Verantwortlichkeiten in einem unbedingten Sinne existieren. Noch bedeutsamer ist jedoch, dass man den Eindruck bekommt, die Rede von den Rechten in der zeitgenössischen Literatur über ethische Fragen neige dazu, die Rede von den Verantwortlichkeiten zu überdecken. Hier könnte die verschränkte Rede von Rechten und Verantwortlichkeiten im Islam uns dabei helfen, zwischen beidem eine ausgewogene Balance herzustellen.

3. Prinzipien und Verantwortlichkeiten

Die Zahl und die Gewichtung der Quellen, aus denen ethische und rechtliche Regeln abgeleitet sind, variieren zwischen den Rechtsschulen im Islam. Aber alle akzeptieren den Koran und die Sunna (das, was der Prophet Mohammed gesagt und getan hat) als Autorität und geben ihnen

18 Vgl. *Mary Warnock*, *Making Babies. Is There a Right to Have Children?*, Oxford 2002, zit. in: *Julian Baggini/Jeremy Strangroom* (Hg.), *What More Philosophers Think*, London 2007, 95.

die höchste Priorität. Für Muslime ist der Koran der Text, der ihnen sagt, was sie glauben sollen, wie sie handeln sollen, wie sie sein sollen – und ganz allgemein, warum die Dinge so sind, wie sie sind. Da der Islam eine umfassende Religion ist, die auch das individuelle und soziale Leben einschließt, ist der Koran *die* Hauptquelle für die Muslime, aus der sie ihre ethischen Regeln ableiten und ihre sozialen, rechtlichen und politischen Systeme entwickeln. Die Sunna bildet die zweite autoritative Quelle, die erklärt, wie der Koran zu verstehen ist und wie seine spezifischen Anweisungen in die Praxis umgesetzt werden sollten. Zusätzlich zu Koran und Sunna gibt es mehrere Quellen, die in Abstufung als autoritativ betrachtet werden. Diese sind: Konsens (*iğmāʿ*), Analogieschluss (*qiyās*), individuelle Rechtsfindung (*iğtihād*), Gewohnheitsrecht (*ʿurf*), und für den Fall, dass zwei Urteile statthaft sind, die Auswahl nach einem höheren Gut (*istihsān*) und das Gemeinwohl (*istiślāh*).

Die beiden letztgenannten Quellen werden unter dem Allgemeinbegriff *maślaha* zusammengefasst. *Maślaha* wird gewöhnlicherweise auf Deutsch als »Allgemeinwohl« oder »öffentliches Wohlergehen« übersetzt. Rechtsgelehrte haben recht enge Bedingungen dafür formuliert, wann etwas als *maślaha* zu betrachten ist. Nach dem muslimischen Theologen und Rechtsgelehrten al-Ġazālī muss *maślaha* allgemein sein (*kull*), sicher (*qatʿī*) und notwendig (*ḍarūrī*). Das Prinzip des Gemeinwohls zielt auf den Schutz von Leben, Religion, Vernunft, Eigentum und Generation. Diese fünf Güter werden von muslimischen Denkern als universal und in allen Religionen und Völkern gültig betrachtet. Ihr Schutz ist so essentiell, dass keine Gesellschaft es sich leisten kann, sie zu ignorieren. *Maślaha* beruht auf den zwei Prinzipien, die man als die Summe aller Verantwortlichkeiten bezeichnen kann: »Das Rechte zu mehren, dem Unrecht zu wehren (*al-amr bi-l-maʿrūf wan-nahy ʿan al-munkar*)« sowie »Verderbnis (*ifsād*) meiden und Vollkommenheit (*islāh*) fördern«. *Maślaha* entspricht also den drei Prinzipien, die ich eingangs aufgeführt habe: dem Schadensprinzip, dem Prinzip des Nutzens und dem Prinzip der Notwendigkeit.

Zusätzlich zu den Quellen, aus denen die ethischen und rechtlichen Regeln abgeleitet sind, haben Muslime eine Reihe rechtlicher Maximen entwickelt, die als allgemeine Prinzipien (*al-qawāʿid al-kullīya*) bezeichnet werden. Diese allgemeinen Prinzipien im islamischen Recht dienen mehreren Zwecken: Sie erklären seine allgemeinen Ziele; sie stellen ganz verschiedene Fälle unter einen einheitlichen Gesichtspunkt; und sie helfen dem Juristen, ein richtiges Urteil zu fällen. Da nicht jede rechtliche Angelegenheit in Koran und Sunna verhandelt wird, benötigten die Juris-

ten in den frühen Phasen der islamischen Rechtsentwicklung allgemeine Prinzipien, nach denen sie Rechtsfälle systematisieren und eine Form des juristischen Argumentierens entwickeln konnten, die sie insbesondere bei der Verhandlung neu auftauchender Probleme zur Anwendung bringen konnten.

Obwohl diese Prinzipien technisch als universal (*kullî*) bezeichnet wurden, neigt die Mehrheit der Gelehrten dazu, sie eher als allgemeine (oder verallgemeinerte) Regeln zu betrachten und nicht als universale Prinzipien, und zwar aus folgenden Gründen: 1. weil es Ausnahmen gibt, 2. weil manche von ihnen bei der Behandlung eines spezifischen Falles gelegentlich mit anderen in Konflikt geraten könnten; 3. was vielleicht noch wichtiger ist: Die Juristen wollten ihnen keinen universalen Status geben, weil sie nicht wollten, dass sie als vorrangig gegenüber der Autorität des Korans und der Sunna gesehen werden. Ungeachtet dessen ist jedoch ihre generelle Integrität und funktionale Nützlichkeit nie in Frage gestellt worden. Die Mecelle, der berühmte osmanische Gesetzbuchkodex (zwischen 1870 und 1876 zusammengestellt), belegt, dass diese Prinzipien einander spezifizieren, sich gegenseitig stützen und so ihre Allgemeingültigkeit nicht in Frage gestellt wird.¹⁹

Einige dieser Regeln sind direkt aus Koran und Sunna abgeleitet, andere aus den juristischen Argumentationen und Erläuterungen der Rechtsgelehrten.²⁰ Die Zahl und die Bezeichnung dieser allgemeinen Prinzipien sind unter den muslimischen Gelehrten umstritten. Einige akzeptieren nur die grundlegendsten und begrenzen ihre Zahl auf fünf, während andere mehr als einhundert Prinzipien anerkennen. Fünf Prinzipien haben sich als Hauptprinzipien herauskristallisiert, denen die anderen zugeordnet sind. Diese Prinzipien sind folgende:

(1) *Die Rechtsfälle werden nach den Intentionen beurteilt*: Dieses Prinzip ist von einer Aussage des Propheten abgeleitet: »Handlungen werden nach den Intentionen beurteilt.« Handlungen, die rechtliche Folgen haben, müssen also nach den Intentionen des Handelnden beurteilt werden; eine Tötung wird als Mord, Unfall, Selbstverteidigung usw. beurteilt – ganz nach den inneren Motiven des Akteurs.

19 Vgl. *A. Refik Gür*, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (= Die Mecelle aus Sicht der Rechtsgeschichte und des Rechtsdenkens), Istanbul 1975, 121.

20 Vgl. *Khaleel Mohammed*, *Islamic Law Maxims*, in: *Islamic Studies* 44 (2005), 191–209, 194.

(2) *Gewissheit kann durch Zweifel nicht beseitigt werden*: Dieses Prinzip beruht auf dem Koranvers: »Die Vermutung aber nützt gegen die Wahrheit nichts« (Sure 10,36) und auf dem Hadith: »Die Beweislast obliegt dem Kläger«. Es gibt mehrere Prinzipien, die als Ableger dieses Prinzips gelten, so etwa der Grundsatz der Unschuldannahme (man gilt als unschuldig bis zum Erweis des Gegenteils) und der Grundsatz der Zulässigkeit (Dinge sind rechtlich zulässig, solange sie nicht verboten sind).

(3) *Schwierigkeit verlangt nach Erleichterung*: Dieses Prinzip beruht auf mehreren Koranversen und auf Prophetensprüchen. Ich erwähne hier nur zwei davon: »Gott fordert von jedem nur, was er vermag« (Sure 2,286) und »Macht die Dinge leicht und nicht schwer«.

(4) *Gebräuche haben rechtliche Gültigkeit*: Dieses Prinzip bezieht sich auf die überlieferten Praktiken, die in sozialen und rechtlichen Angelegenheiten als Kriterien dienen. Die Praxis einer Gemeinschaft ist so lange akzeptiert, als sie nicht mit den Grundsätzen des Korans und der Sunna in Konflikt gerät.

(5) *Das Schadensprinzip (weder Schädigung noch Schaden durch Vergeltung)*: Im Islam sind verursachender Schaden und Schaden durch Schadensvergeltung verboten. Deshalb gilt: Wenngleich ein Schaden oder eine Verletzung entschädigt werden, darf ein Schaden nicht mit einem anderen Schaden vergolten werden. Der erste Teil dieses Prinzips verbietet die Verursachung eines Schadens, der zweite Teil dessen Fortsetzung.

Weshalb gerade diese fünf Prinzipien von muslimischen Gelehrten als die grundlegendsten betrachtet werden, verdient eine eigene Untersuchung. Muslimische Rechtsgelehrte waren sich der Tatsache bewusst, dass diese Prinzipien kein Alleinstellungsmerkmal des Islams oder der Muslime waren. Um das Bewusstsein der muslimischen Denker über diesen Sachverhalt zu würdigen, brauchen wir bloß das Schadensprinzip (kein Initialschaden und keine reziproke Schadenszufügung) im Islam mit dem Prinzip des nicht-böswilligen Akts etwa in den Werken von Beauchamps und Childress zu vergleichen. Die Ähnlichkeit zwischen ihnen ist überraschend; aber wir können auch kleine Unterschiede bemerken. Wie Sachedina betont, kommt im Islam das Prinzip so zum Ausdruck, dass Wohltat und Nicht-Böses-Wollen in einen einzigen Vorgang zusammengefasst sind: Man sollte nicht schädigen und nicht ge-

schädigt werden.²¹ Wie im vorhergehenden Abschnitt aufgezeigt, werden Rechte und Verantwortlichkeiten im Islam als ineinander verschränkt und in Wechselbeziehung stehend betrachtet, und auch hier scheint ein ähnliches Denkschema am Werk zu sein: Das *Recht* darauf, vor Schaden geschützt zu sein, sollte nicht als unabhängig betrachtet werden von der Verantwortung dafür, anderen keinen Schaden zuzufügen.

»Schaden« wird generell in Bezug auf soziale Konventionen definiert. Wenn eine Handlung in einer bestimmten Gesellschaft nicht als schädlich betrachtet wird, dann würde die bloße Anwendung des Schadensprinzips auf diese Handlung sie nicht zu einer schädlichen Handlung machen. Zeit, Ort, Umstände und spezifische Bedingungen usw. tragen alle dazu bei festzulegen, ob eine Handlung für eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort schädlich ist.²² Der Gültigkeitsbereich des Schadensprinzips erstreckt sich nicht nur auf den Schaden selbst, sondern auch darauf, die Schadensursachen abzuwehren, Schadensvorsorge zu fördern, das geringere von zwei Übeln zu wählen usw. Wenn Schäden und Vorteile abzuwägen sind, hat der Schutz vor Schaden Vorrang vor der Förderung von Vorteilen.

Das Schadensprinzip ist für die Entscheidungsfindung in der islamischen Rechtsprechung von so zentraler Bedeutung, dass kein Gesetz, das ihm widerspricht, als rechtmäßig betrachtet wird. Die Bedeutung des Prinzips wird gleichermaßen von den klassischen wie auch von modernen muslimischen Gelehrten anerkannt. Ein prominenter mittelalterlicher Gelehrter, Imām as-Suyūṭī (gest. 911/1505), betrachtete dieses Prinzip als grundlegend für die Ableitung anderer Regeln, auf denen rechtlich-ethische Entscheidungen im Islam gegründet sind. Er glaubte, dass die Mehrheit der juristischen Werke auf dem Schadensprinzip basieren.²³ Das Schadensprinzip ist auch im gegenwärtigen muslimischen Denken so dominierend, dass laut Sachedina beinahe 90 % der strittigen Fälle in bioethischen Fragen auf der Grundlage »nicht Schaden zufügen und nicht mit Schaden vergelten« entschieden werden. Seiner Meinung nach handelt es sich dabei um die wichtigste Begründung für Entscheidungen muslimischer Gelehrter in bioethischen Fragen.²⁴

21 Vgl. *Abdulaziz Sachedina*, No Harm, No Harassment: Major Principles of Health Care Ethics in Islam, in: *David E. Guinn* (Hg.), *Handbook of Bioethics and Religion*, Oxford 2007, 265–291, 275.

22 Vgl. ebd. 282.

23 Vgl. ebd. 280.

24 Vgl. ebd. 286.

4. Das Prinzip der Notwendigkeit

Eine weitere grundlegende Methode, die eine wichtige Rolle bei der ethischen und juristischen Entscheidungsfindung spielt, ist das Prinzip der Notwendigkeit. Der exakte Wortlaut dieses Prinzips in den klassischen Werken ist folgender: »Notwendigkeiten machen Verbote rechtmäßig.« Dabei ist bemerkenswert, dass Notwendigkeit (*ḍarūra*) und Schaden (*ḍarar*) etymologisch im Arabischen von derselben Wurzel (*ḍ-r-r*) abgeleitet sind. Das ist verständlich, da in vielen Fällen der Sachverhalt der Notwendigkeit einen potentiellen Schaden zur Folge hat. Aufgrund dieser gemeinsamen Basis hätte das Prinzip der Notwendigkeit auch unter dem Prinzip des Schadens verhandelt werden können oder umgekehrt. In den klassischen Werken über die allgemeinen Regeln wird dieses Prinzip unter gesonderter Überschrift verhandelt und mit Bezug auf bestimmte Tatbestände diskutiert, auf deren Grundlage dann das Prinzip selbst erarbeitet werden konnte. Weiterhin bringt der breitere Geltungsbereich von »Notwendigkeit« gegenüber »Schaden« Vorteile wie Nachteile mit sich: Er deckt Fälle ab, die unter »Schaden« schwierig zu behandeln wären. Doch aufgrund des allgemeineren Anwendungsbereichs wird auch eine Uneindeutigkeit erzeugt, die zum Missbrauch führen könnte. Aufgrund dieses Risikos haben die Rechtsgelehrten konkrete Bedingungen für das Prinzip der Notwendigkeit bei der Anwendung auf spezifische Fälle entwickelt. Aber das Prinzip selbst operiert innerhalb des allgemeinen Bereiches des Konzepts der Nützlichkeit.

Die höchste Ebene der Notwendigkeit oder des Schadens ist der Tod oder die Zerstörung des Individuums.²⁵ Der folgende Vers wird als koranische Grundlage für das Prinzip der Notwendigkeit angegeben: »Verboten hat Er euch nur Verendetes, Blut, Schweinefleisch und das, worüber anderes als Gott angerufen worden ist. Doch wenn jemand in einer Zwangslage ist, ohne aufzubegehren und nicht gesetzwidrig – Gott ist voller Vergebung und barmherzig.« (Sure 16,115; vgl. 2,173; 6,119; 6,145; 5,3)

Zuzüglich zur koranischen Grundlage ist das Prinzip der Erforderlichkeit auch in der Praxis des Propheten gegründet, und die folgenden

25 Es gibt zahlreiche Definitionen des Prinzips der Notwendigkeit. Die folgende Definition bezieht sich auf die Bedrohung des Lebens: »Eine Zwangslage ist ein Zustand, in dem – falls eine Person nicht das gebraucht, was verboten ist – sein oder ihr Verderben unvermeidlich ist.« (*Mustafa Bakır*, İslam Hukukunda Zaruret Hali [= Die Zwangslage im islamischen Recht], Ankara 1986, 14.)

Beispiele sind nur einige wenige hierfür: im Falle einer Krankheit die Aufhebung des Verbots, dass sich Männer in Seide kleiden; der Gebrauch von Goldprothesen für die Nase aufgrund gesundheitlicher Überlegungen (seidene Kleidung und Gold sind laut einem Teil der islamischen Gelehrten muslimischen Männern verboten); das Essen eines toten Tiers im Falle drohenden Verhungerns; die Verwendung von Gefäßen, in denen Schweinefleisch zubereitet oder Wein aufbewahrt worden war, falls keine anderen Behälter zur Verfügung stehen; die Verwendung von Erde zur rituellen Waschung im Falle einer Krankheit oder wenn kein Wasser vorhanden ist.²⁶

Das Prinzip spielte auch eine bedeutsame Rolle in den administrativen Entscheidungen des zweiten Kalifen ʿUmar. Er hob beispielsweise die Anwendung islamischer Strafen (*ḥudūd*) in Kriegszeiten auf; er unterband die Verteilung neu eroberten Landes als Kriegsbeute unter Soldaten. Seine Überlegung im letztgenannten Fall war, dass der Schutz der Städte eines stehenden Heeres bedurfte, was regelmäßige Aufwendungen für den Unterhalt einer Armee notwendig machte. Wäre das Land unter den Soldaten verteilt worden, würde dies den Staat einer solchen Möglichkeit beraubt haben. So führte der Kalif eine neue Praxis auf der Grundlage des »öffentlichen Erfordernisses« ein, obgleich dies nicht in Übereinstimmung mit der Praxis des Propheten war.²⁷

In den klassischen Rechtstexten wird das Prinzip der Notwendigkeit in Bezug auf eine Reihe semantisch bedeutsamer Begriffe wie Nötigung (*idṭirār*), Zwang (*ikrāh*), Not (*ḥarağ*), Schwierigkeit (*ʿusr*), Bedrängnis (*balwā*), Ausflucht (*uḍr*) und anderen diskutiert. Da eine angemessene Analyse dieser Begriffe den Rahmen dieser Abhandlung sprengen würde, will ich nur am Beispiel des Zwangs dessen Beziehung zum Prinzip der Notwendigkeit aufzeigen: In der Frühphase des Islams waren einige Prophetengefährten verschiedenen Bedrohungen und der Folter ausgesetzt. ʿAmmār b. Yāsir war einer von ihnen, und seine muslimischen Eltern waren bereits in Mekka an den Folgen von Folter gestorben. Er wurde gefangen genommen und gezwungen, seinem Glauben abzuschwören, was er auch tat. Der Vers Sure 16,106 soll offenbart worden sein, um Menschen in ähnlichen Situationen von ihrer Verantwortung zu befreien: Er setzte fest, dass denjenigen, die unter gewaltsamem Druck ihrem Glauben abschwören, während sie im Herzen ihren Glauben weiter bewahren, vergeben wird.

26 Vgl. ebd. 25–60.

27 Vgl. ebd. 72 f.

Die exakte Definition von »Zwang« und seinen relativen Grenzen wurde unter muslimischen Gelehrten heftig debattiert. Viele stimmten jedoch darin überein, dass unter Zwang eine Drohung zu töten, Gliedmaßen abzuschneiden oder so zu schlagen, dass möglicherweise ein Organ zerstört wird, zu verstehen ist und dass diese Drohung den Willen eines Individuums bricht oder ignoriert. Jegliches Schlagen, das einem Individuum oder einem Organ Schaden zufügen könnte, wird als Zwang betrachtet – ohne Rücksicht darauf, wie geringfügig es ist. Allerdings werden nicht alle Drohungen als Zwang qualifiziert. Beispielsweise wird die Androhung von Haft, des Fesselns mit einem Strick oder des Schlagens auf eine Art und Weise, dass keine Organe geschädigt werden, nicht als Zwang betrachtet. Obgleich diese Art der Drohung die Zustimmung des Individuums außer Betracht lässt, glaubten die Rechtsgelehrten, dass sie nicht notwendigerweise ihren oder seinen Willen bricht.²⁸

Um die Grenzen des Prinzips der Notwendigkeit zu bestimmen, legten die muslimischen Gelehrten gewisse Bedingungen fest, von denen ich einige erwähnen will: Notwendigkeit ist ein relativer Begriff, und seine Bestimmung erfordert individuelle Einschätzung und professionelle (rechtliche) Beurteilung; soziale Konventionen sind gültige Kriterien, um festzulegen, ob ein Sachverhalt eine Notwendigkeit begründet oder nicht; bei Ritualen und in sozialen Beziehungen gelten unterschiedliche Maßstäbe von Notwendigkeit; jeder Fall wird entsprechend seinen Ursachen und spezifischen Umständen entschieden. Hinsichtlich der Anwendung des Prinzips auf spezifische Fälle haben die Rechtsgelehrten außerdem folgende Maßregeln festgelegt: Bedrohung oder Gefahr sollten gegenwärtig und unausweichlich sein; andere legale Mittel, Bedrohung oder Gefahr abzuwenden, dürfen nicht zur Verfügung stehen; das Prinzip muss mit Maß angewandt werden, d. h. etwa, man darf nur so viel Verbotenes essen oder trinken, als nötig ist, um Hunger oder Durst zu stillen, aber nicht mehr.²⁹

Es gibt keinen Zweifel, dass das Prinzip der Notwendigkeit eher bei denjenigen Ansätzen zu Buche schlägt, die bei der Diskussion bioethischer Probleme eine liberale Perspektive einnehmen. Unter Bezugnahme auf das Prinzip der Notwendigkeit haben viele bioethische Forschungsfelder, wie Stammzellenforschung und Gentechnik, eine größere Chance, das Schlachtgewühl erhitzter Debatten zu überstehen, die in akademischen Kreisen und politischen Kampagnen gerade in Gang sind.

28 Vgl. ebd. 165.

29 Vgl. ebd. 235–260.

5. Gegenseitigkeit als rationales Prinzip in der Bioethik

Gegenseitigkeit ist eines der rationalen Prinzipien, die es ermöglichen, sich über eine Reihe unterschiedlicher Fragestellungen zu verständigen. Darüber hinaus dient die Gegenseitigkeit auch als Quelle für einige andere ethische Prinzipien. Der egalitäre Charakter des Begriffs hat ihn in der Linguistik, den kognitiven Wissenschaften, der Politikwissenschaft und vielen anderen Disziplinen zu einem populären Gesprächsgegenstand gemacht. Das Prinzip könnte die Tür dazu aufstoßen, in eine vernunftorientierte Debatte mit denen einzutreten, die anders denken. Es könnte auch dazu beitragen, vernünftig einzuschätzen, was wir von anderen erwarten können im Blick auf die Frage, ob sie unsere Überzeugungen akzeptieren oder zurückweisen. Noch wichtiger jedoch ist, dass es als Brücke zwischen unseren religiösen Bindungen und der säkularen Ethik der liberalen Gesellschaften fungieren könnte. Das Prinzip hat viele Vorteile, die nicht erst neu entdeckt worden sind.³⁰

Al-Ġāhiz (ein muslimischer Theologe und Philosoph aus dem 9. Jahrhundert) war Zeuge der Veränderungen in der geistigen Orientierung, die zu seiner Zeit stattfand: Bislang, stellte al-Ġāhiz fest, waren die Leute am Verstehen (*fahm*) interessiert; aber zu seiner Zeit habe sich der Schwerpunkt darauf verlagert, Dinge verständlich zu machen (*ifhām*).³¹ Der Unterschied zwischen *fahm* und *ifhām* markiert zugleich den Unterschied zwischen mentalem Solipsismus und dem Austausch mit anderen, zwischen Egozentrismus und sozialer Sensitivität, zwischen Gewalt und Toleranz.

Ein zeitgenössischer Gelehrter, der sich für das Prinzip der Reziprozität als universaler Norm für eine Weltethik stark macht, ist Hans Küng. Zu Recht weist er darauf hin, dass jeder Begriff von Verantwortung berücksichtigen muss, dass Interessen mit im Spiel sind. Seiner Meinung nach sind Interessen weder subjektive Vorstellungen ohne objektive Gültigkeit, noch sind sie objektiv gültig, ohne subjektive Wertbestimmungen zu berücksichtigen. Sie müssen innerhalb des Rahmens sittlicher Verantwortung definiert werden, wobei sowohl ihre komplexe Natur als auch die wechselseitige Verflochtenheit mit anderen Faktoren zu beden-

30 Zur Kritik an einem solchen Ansatz im bioethischen Diskurs vgl. *H. Tristram Engelhardt jr.*, Public Discourse and Reasonable Pluralism: Rethinking the Requirements of Neutrality, in: *David E. Guinn* (Hg.), *Handbook of Bioethics and Religion*, Oxford 2007, 169–194.

31 Zum Verhältnis von *fahm* und *ifhām* und dem Begriff *bayān* (Erklärung) vgl. *al-Ġāhiz*, *al-Bayān wa l-Tabyīn*, Kairo 1948, Bd. 1, 76.

ken ist. Weiterhin ist Küng der Meinung, dass menschliche Verantwortlichkeiten bereits fast ein Jahrtausend vor der Formulierung der Menschenrechte definiert wurden. Respekt gegenüber den Menschenrechten ist somit nur möglich in Verbindung mit dem Respekt vor menschlichen Verantwortlichkeiten.³² Für Küng sind die Menschenrechte nicht ausschließlich westlich; sie entsprechen jener anderen Seite der Verantwortlichkeiten, die in vielen religiösen und ethischen Traditionen zuhause sind.³³ Hans Küng unterscheidet zwischen »dicken« und »dünnen« ethischen Werten. »Dünne« ethische Werte sind universal und binden alle Völker und Nationen. »Dicke« ethische Werte hingegen verlangen nach keinem gesellschaftlichen Konsens. Wir sollten davon Abstand nehmen, für strittige Fragen (wie Euthanasie und Abtreibung) eine Regelung zu fordern, die für alle Gemeinschaften verbindlich ist. Die *Goldene Regel* ist solch ein »dünnere« ethischer Wert, der in allen Religionen und ethischen Traditionen deutlich zum Ausdruck kommt: »Behandle die anderen so, wie du selbst behandelt werden möchtest.« Ähnliche Regeln gibt es im Islam, im Christentum, Judentum, Buddhismus, Jainismus und anderen Religionen.³⁴

Gegenseitigkeit hat einen weiteren Geltungsbereich als die anderen drei Prinzipien: das Schadensprinzip, das Vorteilsprinzip und das Prinzip der Notwendigkeit. Es kann auch der Begründung und Rechtfertigung der anderen Prinzipien dienen. Einige Aspekte des Prinzips der Gegenseitigkeit können nicht rechtlich festgelegt werden. Aber sich der Gegenseitigkeit bewusst zu werden und ihr gegenüber sensibel zu sein, wird zu einer entscheidenden Frage, wenn Bürger, die gleichermaßen ähnliche wie auch sich widersprechende Meinungen über eine Vielfalt von Streitfragen haben – einschließlich bioethischen –, ihre guten Beziehungen zueinander aufrechterhalten wollen.

6. Fazit

In Bezug auf religiöse Bindungen, metaphysische Überzeugungen, bevorzugte Vorgehensweisen und Prinzipienfragen gibt es in der bioethischen Debatte keinen Konsens. Einige dieser religiösen Bindungen und

32 Vgl. *Hans Küng*, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford 1998, 82 (dt. *ders.*, *Projekt Weltethos*, München ⁵1993, 60).

33 Vgl. *Küng*, *Ethic* (s. Anm. 32), 87.

34 Vgl. ebd. 99.

Prinzipien werden die gegenwärtigen Herausforderungen überdauern. Andere jedoch werden für eine Weile in eine Art Winterschlaf fallen, um dann zu einem neuen Frühling zu erwachen. Keine von ihnen jedoch wird meiner Meinung nach verschwinden. Die abschließende Entscheidung in bioethischen Fragen wird schlussendlich zum Teil durch unsere Verantwortung erlangt, uns durch diese Probleme hindurchzuarbeiten, und zum Teil durch die Notwendigkeiten und Erfordernisse, wie sie uns die Umstände aufzwingen.