

1. Einleitung

In den letzten 30 Jahren hat die Medizin rasante Veränderungen erfahren. So wurde es durch die Organtransplantation möglich, dass Menschen das Organ eines anderen Menschen eingepflanzt bekommen und ihnen damit weitere Lebensjahre geschenkt werden. Verfahren der künstlichen Befruchtung haben es ermöglicht, dass bisher unfruchtbaren Paaren der Kinderwunsch erfüllt werden konnte. So erfreulich beides zunächst scheinen mag, wirft es doch einige Fragen auf. So kam es zu einer Zunahme des internationalen Organhandels. Lange Zeit war Indien das beliebteste Reiseziel sogenannter Transplantations-Touristen, nach Gesetzesänderungen dort haben sich die Reiserouten teilweise in den Irak umorientiert. Die Praxis der Organtransplantation brachte auch grundlegende Veränderungen des Menschenbildes und der Frage nach Leben, Sterben und Tod mit sich, da erst mit der Einführung des Hirntod-Kriteriums Organtransplantation in größerem Umfang möglich wurde. Damit gilt ein Mensch als tot, wenn sein Gehirn über einen gewissen Zeitraum hinweg ohne Sauerstoffversorgung geblieben ist. Herz-Lungenmaschinen ermöglichen es, die restlichen Körperfunktionen aufrechtzuerhalten, obwohl das Gehirn irreversiblen Schaden genommen hat und nie wieder seine Funktion übernehmen kann. Bislang galt ein Mensch als tot, wenn alle seine Körperfunktionen erloschen und sein Körper erkaltet war. Das Hirntod-Kriterium führte dazu, dass man einen hirntoten Menschen als tot zu erachten hat, obwohl er noch atmet.

Ganz ähnlich verhielt es sich mit der sogenannten Reproduktionsmedizin. Verfahren der künstlichen Befruchtung oder *in vitro fertilization* (IVF) versprachen einerseits unfruchtbaren Paaren die Erfüllung ihres Kinderwunsches. Andererseits zog diese neue Technologie eine ganze Reihe offener Fragen nach sich, wie etwa die nach der Leihmutterchaft: Wird Mutterchaft durch eine Eizelle oder durch eine Schwangerschaft begründet? Wie soll man mit extrakorporalen Embryonen umgehen? Solche Fragen haben seit den 1980er Jahren an Bedeutung gewonnen und sind grundle-

gend für die jüngere Diskussion um die ethischen und rechtlichen Dimensionen der Gentechnologie im weitesten Sinne. Darf man Klonembryonen zu therapeutischen Zwecken herstellen? Darf man Embryonen nach genetischen Kriterien auswählen, um die einen für ein späteres Menschenleben vorzusehen, die anderen jedoch nicht? Im Kern kreisen all diese Debatten um eine Frage: Wann beginnt schützenswertes menschliches Leben? Ab der Befruchtung, ab der Einnistung der befruchteten Eizelle (Zygote) in die Gebärmutter oder ab einem späteren Zeitpunkt? Die Diskussion um diese Frage ist sehr kontrovers und setzt bereits in der Terminologie an. So unterscheiden manche zwischen einer Zygote und einem Embryo. Andere wiederum sehen darin ein rhetorisches Manöver, um den Embryo-Begriff aus der Debatte herauszuhalten, da dieser von der Allgemeinheit eher mit „Menschsein“ in Verbindung gebracht werde, eine Zygote jedoch nicht, weswegen man ihr auch weniger Schutzrechte zuspreche. Im vorliegenden Buch werden diese Begriffe oft synonym verwendet, ohne dadurch einen bestimmten Standpunkt einnehmen zu wollen.

Die Auseinandersetzung mit all diesen Fragen findet weder ausschließlich in Europa noch ausschließlich im Christentum statt. Die jeweiligen Technologien sind inzwischen weltweit verfügbar. In den Forschungslabors arbeiten Wissenschaftler aus aller Welt und mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund. Darüber hinaus betreffen die durch die moderne Gentechnologie aufgeworfenen Fragen in ihrer Grundsätzlichkeit die gesamte Welt. Schon allein aus diesen Gründen ist eine fundierte Analyse bioethischer Debatten in anderen Regionen und Religionen für die Diskussion in Deutschland bedeutsam, will sie nicht im Vorläufigen oder gar Provinziellen verharren. Im Falle des Islam kommt noch hinzu, dass Millionen von Muslimen in Deutschland leben. Dennoch herrscht weitgehende Unkenntnis über einige der relevanten, aus den islamischen Quellentexten hergeleiteten Grundannahmen über menschliches Leben, die durch Falschinformationen mitunter noch verschärft wird. So stellte etwa auf der Jahrestagung des Nationalen Ethikrates – immerhin eines der hochrangigsten Gremien bio-

ethischer Meinungsbildung in der Bundesrepublik – im Oktober 2003 in Berlin zu dem Thema „Der Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen“ einer der für den Bereich „Islam“ zuständigen Referenten – ein muslimischer Mediziner – grundlegende Konzepte der islamischen Diskussion völlig falsch dar. Er behauptete, der Islam setze je nach Sichtweise die Beseelung bei der Befruchtung oder am 40. Tag der Schwangerschaft an. In einem Artikel über die islamische Bioethikdebatte der in sechsstelliger Auflage erscheinenden Zeitschrift *Menschen* der „Aktion Mensch“ kann man, gleichfalls von einem muslimischen Mediziner, die nicht zutreffende Aussage lesen, Geschlechtsselektion im Rahmen der Präimplantations-Diagnostik werde von islamischen Gelehrten einhellig abgelehnt.¹ Ein guter Teil der Publikationen stützt sich zudem vorwiegend auf Veröffentlichungen in westlichen Sprachen, was die Informationsbasis in einem sich so rapide entwickelnden Diskurs wie dem bioethischen empfindlich einschränkt. Hinzu kommen falsche Aussagen etwa über die Rechtslage in einzelnen islamischen Ländern, die nur durch oberflächliche Recherche zu erklären sind.² Das vorliegende Buch will einen Beitrag zur laufenden Debatte leisten, indem es die kritische Analyse der Diskussionen zur Gentechnologie unter islamischen Rechtsgelehrten auf eine solide Basis stellt.

Islamisches Recht (*Scharia*)

Im Folgenden werden die Diskussionen unter islamischen, vorwiegend sunnitischen Rechtsgelehrten (*fuqaha*) in der arabischen Welt analysiert. Etwa 90 % der Muslime sind Sunniten, sie dominieren fast alle Länder mehrheitlich muslimischer Bevölkerung mit Ausnahme von Ländern wie Iran, Irak, Bahrain, Libanon, Aserbaidschan und Oman. Die *fuqaha* sind Spezialisten für die *Scharia*. Dieser Begriff bezeichnet die Regeln, die das Leben der Muslime in seiner Gänze regulieren und grundsätzlich aus dem Koran, für Muslime die wörtlich inspirierte Offenbarung Gottes, und den schriftlich fixierten Taten und Aussagen des Propheten Muhammad (*sunna*) hergeleitet werden. Die Tatsache, dass Gottes Offenbarung an den Menschen

Muhammad (gest. 632) übermittelt wurde, machte diesen Menschen zum Propheten. Deswegen maßen und messen diejenigen, die die von ihm übermittelte Botschaft als authentisch erachten, seinen Handlungen und Aussprüchen einen besonderen Wert bei. Sie sind durch die besondere Stellung Muhammads, die ihm wiederum von Gott verliehen wurde, autoritativ. Gott wird als ewig und unteilbar gedacht. Dementsprechend ist Gottes Wille für alle Zeiten gültig. Das bedeutet, dass die Offenbarung Gottes und die durch seinen Willen autoritativ gemachten Handlungen und Aussprüche des Propheten auch heute noch Geltungsanspruch haben.

Während *Scharia* also die von Gott niedergelegten Regularien für das Leben der Muslime bezeichnet, steht *fiqh* für die von Menschen durchgeführte Handlung, herauszufinden, was Gott in einer konkreten Situation für den einzelnen Muslim als richtig oder falsch erachtet. Die für diese Tätigkeit ausgebildeten Spezialisten heißen *fuqaha* (Sg. *faqih*). Die Regularien der *Scharia* zerfallen in zwei große Bereiche, die *ibadat* und die *mu'amalat*. Erstere sind Handlungen, die die Beziehung des Einzelnen zu Gott betreffen, letztere Handlungen, die die Menschen untereinander betreffen. In die erste Kategorie gehört alles, was zu den fünf Säulen des Islam gerechnet wird: das Glaubensbekenntnis, das fünfmalige Gebet, die Pilgerfahrt nach Mekka, das Fasten im Monat Ramadan und die Entrichtung der religiösen Pflichtabgabe (*zakat*). In die zweite Kategorie fällt letztlich alles übrige.

Es ist vor diesem Hintergrund nicht ganz richtig, *Scharia* als „islamisches Recht“ wiederzugeben, da der Begriff nicht nur rechtliche, sondern auch ethische und theologische Aspekte umfasst. In der Praxis bedeutet das, dass z. B. ein *faqih* bei der Beantwortung der Frage, ob man einen weiblichen Embryo aufgrund seines Geschlechts abtreiben dürfe, die rein rechtliche Frage nach der Legitimität einer so begründeten Abtreibung – die gewöhnlich mit „nein“ beantwortet wird – ebenso wie die theologische Frage behandelt, ob die Möglichkeit, mittels moderner Technik das Geschlecht des Embryo im Mutterleib zu bestimmen, nicht mit der Allmacht Gottes kollidiere, da es im Koran (also der wörtlich inspirierten

Rede Gottes) heißt „Gott (allein) weiß (...), was im Leib der (werdenden) Mütter ist“ (31:34).

Die Geschichte der *Scharia* ist zwangsläufig von einer gewissen Spannung geprägt: einerseits der überzeitliche, auf Umsetzung in die Praxis pochende Wille Gottes und andererseits eine sich permanent verändernde Realität. Um die überzeitlichen Normen in konkreten Situationen anwenden zu können, hat man das islamische Rechts stets fallorientiert entwickelt. Historisch haben sich dafür zwei Formen herausgebildet, das Urteil (*hukm*, pl. *ahkam*), das von einem Kadi gefällt wird, und die Rechtsauskunft (*fatwa*), die von einem Mufti stammt. Bei diesen Ämtern handelt es sich um unterschiedliche Funktionen, die die gleiche Rechtsausbildung erfordern und somit ggf. auch von einer einzigen Person in unterschiedlichen Kontexten ausgeübt werden können.

Zwischen beiden Formen der Beurteilung bzw. Urteilsfindung gibt es grundlegende Unterschiede. So sind *fatwas* im Unterschied zu Rechtsurteilen, die sich auf konkrete, Einzelfälle beziehen, sehr allgemein gehalten. *Fatwas* sind nicht rechtlich bindend und beschränken sich darauf, eine Handlung zu bewerten, ohne daran Strafen oder Strafempfehlungen zu knüpfen. In seiner Arbeit folgt der Mufti weitgehend Hinweisen in den Textquellen Koran und Sunna, während der Kadi Beweise sammelt, die er ggf. gegeneinander abwägt. Das bedeutet in der Praxis, dass der Mufti ausschließlich auf die *fatwa*-Frage zu antworten hat und zunächst keine zusätzlichen Informationen zu sammeln braucht, die über die hinausgehen, die bereits in der Frage gegeben werden. *Ahkam* beziehen sich hauptsächlich auf den Bereich der *mu'amalat*, während *fatwas* grundsätzlich jedes Thema im Lichte der *Scharia* behandeln können.

In den meisten Ländern mehrheitlich muslimischer Bevölkerung wird die *Scharia* nicht in ihrer Gänze angewandt (Ausnahmen sind v. a. Saudi-Arabien und Iran), sondern nur in ausgewählten Bereichen, vornehmlich dem Personenstandsrecht. Das bedeutet, dass in diesen Bereichen Richter sich an der *Scharia* zu orientieren haben, in anderen Bereichen nicht. Diese Richter wiederum

können zu einzelnen Fragen *fatwas* einholen, wodurch eine *fatwa* dann konkrete rechtliche Auswirkungen zeitigen kann, wenn der Richter sich der darin niedergelegten Rechtsmeinung anschließt.³ Weite Teile der medizinischen Praxis werden – zumindest in arabischen Ländern – in der Regel nicht durch ein verabschiedetes, klares Gesetz, sondern allenfalls durch ministeriale Anweisungen ohne nennenswerte rechtliche Sanktionen gesteuert. Liegen solche nicht vor, was häufig der Fall ist, so orientiert man sich in der Regel unmittelbar an *fatwas* der auf nationaler Ebene zuständigen Gremien oder allgemein anerkannter religiöser Autoritäten. In Damaskus etwa beantwortete der stellvertretende Leiter einer IVF-Klinik in einem Interview die Frage, ob man gegebenenfalls bereit sei, Verfahren der Geschlechtsselektion im Rahmen von IVF-Verfahren anzuwenden, wie folgt: „Wir warten nur noch auf die *fatwa*. Dann werden wir es tun.“⁴

Die kasuistische Natur des *fiqh* ist bis zu einem gewissen Grade logische Konsequenz der Tatsache, dass die *Scharia* ethische, theologische und rechtliche Aspekte gleichermaßen berücksichtigt. So hängt etwa die Beurteilung von Wein grundlegend davon ab, welchen Status die involvierten Personen haben.⁵ Der Genuss von Wein ist für Muslime nach dem mehrheitlichen Verständnis der *fugaha* verboten, ebenso der Weinhandel, da dieses Getränk als ein verwerfliches Gut eingestuft wird. Der Besitz ist jedoch erlaubt. Ein Christ darf gemäß der *Scharia* Wein trinken, ihn besitzen und mit ihm Handel betreiben. Dies ist Teil der *Scharia*, d. h. ihm ist das nicht erlaubt, weil er Christ ist und somit die *Scharia* für ihn nicht gilt, sondern weil er innerhalb der *Scharia* einen anderen Status hat. Konvertiert der Christ zum Islam, verändert sich sein Status und dementsprechend die Rechtsprechung hinsichtlich seines Umgangs mit Wein: Er darf ihn nicht mehr trinken und nicht mehr mit ihm Handel treiben. Das heißt, dass die physisch identische Materie unterschiedliche Bewertungen erfährt – in diesem Fall abhängig von der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit der involvierten Personen.

Ein wichtiges Kriterium für die Kategorisierung einer Sache oder einer Handlung, um sie dann im zweiten Schritt bewerten zu können, ist die Frage, wozu man ein bestimmtes Gut verwenden kann und ob diese Verwendung mit Grundsätzen oder konkreten Festlegungen der *Scharia* kollidiert oder nicht und somit entweder als *halal* (religiös legitimierbar; rituell rein) einzustufen ist oder als *haram* (verboten, unrein). Der Konsum von Wein ist für Muslime aufgrund konkreter Bestimmungen verboten, der Handel ebenso, weil er letztlich zum Konsum animiert. Gleichmaßen wichtig ist, ob die Elemente *halal* sind, aus denen dieser Gegenstand oder die Handlung bestehen, also wie sie zustande gekommen sind. Das bedeutet, dass ein Gegenstand, der auf unrechtmäßige Weise erzeugt oder hergestellt wurde, in eine andere Rechtskategorie eingeordnet werden kann als der rein physisch gesehen identische Gegenstand, der auf rechtmäßige Weise entstand.

Die Quellen der vorliegenden Studie

Ich analysiere im Folgenden die Diskussion unter den *fuqaha* anhand der Verlautbarungen von Organisationen und von Einzelpersonen. Bei den Organisationen handelt es sich im Wesentlichen um die Islamic Organization of Medical Sciences (IOMS), die Islamic Fiqh Academy (IFA) in Jeddah, die der Organization of Islamic Conferences (OIC) angegliedert ist, und die Islamic Fiqh Academy (IFA) der islamischen Weltliga mit Sitz in Mekka. Die OIC ist eine zwischenstaatliche Organisation, in der alle Länder der Welt mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung oder aber – wie im Falle Nigerias oder Indiens – mit großen muslimischen Minderheiten vertreten sind. Hauptsitz der OIC ist Jeddah in Saudi-Arabien. Die Islamische Weltliga residiert in Mekka. Sie wird wesentlich stärker von Saudi-Arabien dominiert – wenn nicht gar kontrolliert – als die OIC.

Die IOMS wurde Anfang der 1980er Jahre in Kuwait gegründet und geht maßgeblich auf die Initiative des Mediziners Abd al-Rahman al-Awadi zurück. Er war zeitweise kuwaitischer Gesundheitsminister und bekleidet seit 1977 verschiedene Ämter bei der WHO. Die IOMS ist keiner größeren islamischen Organisation

angegliedert. Ihre Aufgabe besteht in der regelmäßigen Organisation von Konferenzen, auf denen *fuqaha*' und Mediziner zusammentreffen, um medizinische Neuerungen bzw. durch solche Neuerungen aufgeworfene Probleme im Lichte der *Scharia* zu diskutieren. In der Regel werden Studien von Medizinern wie Rechtsgelehrten präsentiert und diskutiert. Unter den Medizinern kommt bei der IOMS dem Kuwaiti Hassan Hathout eine Schlüsselstellung zu, der seit 1989 in den USA lebt. Bei den Rechtsgelehrten ist besonders Muhammad al-Mukhtar al-Salami hervorzuheben, der längere Zeit Obermufti Tunesiens war. Sein starkes Interesse an bioethischen Fragen ist auch nach dem Rücktritt von diesem Amt ungebrochen. Salami vertritt die malikitische Rechtsschule, die vor allem in Nordafrika beheimatet ist. Am Ende jeder dieser IOMS-Tagungen werden eine Reihe von Empfehlungen (*tafsiyat*) ausgesprochen. Die Studien und Abschlusserklärungen dieser Tagungen bilden häufig die Diskussionsgrundlage bei Treffen der IFA (Jeddah), weswegen der Analyse der Arbeit der IOMS hier eine Schlüsselstellung zukommt.

Anders als die IOMS beschäftigen sich die beiden IFAs nicht ausschließlich mit medizinischen Themen, da es sich bei ihnen um Gremien handelt, die explizit der Fortentwicklung der *Scharia* in der modernen Welt dienen. Angesichts der rasanten Entwicklung im Bereich von Medizin und Gentechnologie stellen bioethische Fragen jedoch einen großen Teil ihrer Arbeit dar. In der Regel werden hier gleichfalls Studien von *fuqaha* und Experten für den jeweiligen Bereich vorgelegt und diskutiert. In der Praxis werden die Studien der Mediziner sowohl bei der IOMS als auch bei den IFA den *fuqaha* vor den Tagungen zugesandt; sie bilden die naturwissenschaftliche Grundlage für deren Formulierung einer Rechtsmeinung. Man muss jedoch einschränken, dass die medizinischen Studien von einer kleinen Zahl stets derselben Autoren angefertigt werden, die sich innerhalb relativ kurzer Zeit in so unterschiedliche Gebiete wie Organtransplantation, Stammzellforschung oder künstliche Befruchtung einarbeiten müssen. Daher können die einzelnen Mediziner auf keinen Fall Fachleute für alle Gebiete sein, zu denen sie sich äußern. Diese Studien stellen lediglich ei-

nen Überblick über die Fachliteratur dar. Dies bildet einen starken Kontrast zur Arbeit ungefähr vergleichbarer Bioethik-Gremien z. B. in Deutschland, die sich für jede spezifische Frage durch ausgesuchte Experten beraten lassen.

An den Treffen der IFAs nimmt auf Seiten der *fuqaha* beispielsweise abermals der Tunesier Salami regelmäßig teil. Unter den Medizinern spielt der Saudi Ali al-Bar eine entscheidende Rolle, der in den 1960er und frühen 1970er Jahre in Kairo und London zum Arzt ausgebildet wurde. Inzwischen hat er als Berater in medizinischen Fragen bei beiden IFAs eine dominante Position eingenommen. Über seine Bücher, etwa zu Fragen der Embryologie oder der Organtransplantation, übt al-Bar darüber hinaus einen großen Einfluss aus. Darin versucht er unter anderem nachzuweisen, dass das medizinische Wissen der Gegenwart bereits im Koran enthalten sei. Diese Bücher haben viele Neuauflagen erlebt und werden von den Rechtsgelehrten eifrig rezipiert; oft sind sie die einzige naturwissenschaftliche Quelle, die sie bei ihrer Auseinandersetzung mit bioethischen Fragen heranziehen. Am Ende der IFA-Sitzungen steht in der Regel ein Beschluss (*qarar*). Da die IFAs den zwei größten internationalen islamischen Organisationen angegliedert und mit einigen der besten bzw. prominentesten islamischen Rechtsgelehrten besetzt sind oder doch zumindest mit diesen zusammenarbeiten, besitzen ihre Beschlüsse große Autorität, die in jedem Fall deutlich höher als die der Empfehlungen der IOMS zu veranschlagen ist. IOMS und IFA (Jeddah) haben ihre Arbeit in umfangreichen Publikationen dokumentiert, während die Beschlüsse der IFA (Mekka) im Internet zugänglich sind.

IOMS und IFAs sind also international besetzte Gremien: einerseits haben sie keine rechtliche Handhabe, um auf nationalstaatlicher Ebene ihre Beschlüsse bzw. Empfehlungen umzusetzen, andererseits haben sie internationale Ausstrahlung. Das bedeutet, dass man sich im nationalstaatlichen Rahmen durchaus mit den jeweiligen Beschlüssen auseinandersetzt, ihnen aber nicht unbedingt folgen muss, wie in Kapitel 4 noch zu zeigen sein wird. Die Verlautbarungen all dieser Gremien sind als von einer Gruppe von Gelehrten auto-

risierte *fatwas* zu werten. Agierten diese drei Gremien vor allem in den 1980er Jahren weitgehend getrennt voneinander, lässt sich seit den 1990er Jahren eine zunehmende Kooperation zwischen ihnen feststellen. Immer häufiger sind Repräsentanten etwa der IFA in Jeddah bei Treffen der IOMS in Kuwait in wichtigen Funktionen anzutreffen, wie auch umgekehrt Vertreter der IOMS von ihren Tagungsergebnissen bei Veranstaltungen der IFA (Jeddah) berichten. Einige Empfehlungen oder Beschlüsse sind bei IOMS und IFA daher inzwischen fast identisch.

Nachdem man sich in diesen Gremien vor allem in den 1980er Jahren noch erkennbar bemüht hatte, Rechtsgelehrte aus quasi der gesamten islamischen Welt zusammenzubringen, stammen die Tagungsteilnehmer spätestens seit den 1990er Jahren vor allem aus der arabischen Welt sowie in bereits deutlich geringerem Maß aus dem Iran. Konferenzsprache ist Arabisch. Dennoch kann die Analyse ihrer Arbeit beanspruchen, einen repräsentativen Überblick über bioethische Diskussionen im Rahmen des islamischen Rechts zu geben. Erstens haben herausragende und hochrangige Rechtsgelehrte der islamischen Welt wie etwa der jeweilige Mufti von Ägypten und der Schaikh al-Azhar, der oberste Rechtsgelehrte der berühmten Azhar-Universität in Kairo, regelmäßig zu den Treffen von IOMS und IFA beigetragen. Zweitens werden die Beschlüsse der IFAs z. B. vom Zentralrat der Muslime in Deutschland zitiert und teilweise zur Grundlage der eigenen Position gemacht. Drittens zeigt die Stichproben-Analyse von islamischen Rechtsmeinungen aus der Türkei oder Pakistan weitgehende Übereinstimmung mit denen der IOMS und IFAs. Viertens ist in den Schriften dieser drei Gremien die Diskussion durchaus konträrer Standpunkte dokumentiert, weswegen man in ihnen eine erhebliche Bandbreite islamischer Rechtsmeinungen vorfindet und somit vorschnellen Pauschalisierungen entgeht. Dabei ist ganz besonders darauf hinzuweisen, dass sowohl in den Akten der IOMS als auch der IFA (Jeddah) sich die Mitschriften der Diskussionen unter den Rechtsgelehrten finden. Man kann also hier das moderne islamische Recht in seiner Prozesshaftigkeit analysieren.

Ein weiterer Rechtsgelehrter muss hier eigens erwähnt werden: Yusuf al-Qaradawi, der auch immer wieder an Treffen von IOMS und IFA (Jeddah) teilnimmt. Qaradawi stammt aus Ägypten, wo er auch seine Ausbildung an der Azhar-Universität vollendete, lebt aber bereits seit langem in Qatar. Bei ihm handelt es sich zweifelsohne um den zur Zeit wichtigsten sunnitischen Rechtsgelehrten der Welt, der inzwischen weit über 100 Bücher publiziert hat, die teilweise bereits über ein Dutzend Auflagen erlebt haben. Des Weiteren nutzt Qaradawi gezielt das Internet – woher auch seine Rechtsgutachten stammen, die hier verwendet werden – und das Satellitenfernsehen dazu, seine Rechtsmeinungen weltweit zu verbreiten. In seiner Sendung *Die Scharia und das Leben* auf dem Satellitensender *al-Jazira* rufen Muslime aus der ganzen Welt an, um ihre Anliegen vorzubringen. Auch er hat des Öfteren an Treffen von IOMS und IFA (Jeddah) teilgenommen.

Das vorliegende Buch

Aus all dem Gesagten geht hervor, dass sich das vorliegende Buch mit der kritischen Analyse von Diskussionen im Rahmen des islamischen Rechts begnügt. Es wird dabei nicht der Anspruch erhoben, ein die Gesamtheit aller Muslime der Welt repräsentierendes Bild wiederzugeben. Ein Muslim muss sich keineswegs die Meinungen einzelner oder auch aller islamischer Rechtsgelehrter zu eigen machen. Viele Muslime orientieren sich jedoch in ihrer Meinungsbildung an den Auskünften ihrer Rechtsexperten. Die Darstellung und Analyse der Diskussionen unter eben diesen Rechtsexperten ist das Ziel dieses Buches. Seine Hauptaussage ist dabei, dass bis heute unter den Rechtsgelehrten keine Einigkeit über zentrale Fragen der ethischen und rechtlichen Bewertung der Gentechnologie existiert. Da in den 1980er Jahren kein Konsens etwa darüber erzielt werden konnte, ab wann schützenswertes menschliches Leben existiere, gelangten die *fuqaha* Anfang der 1990er Jahre zu sehr unterschiedlichen Aussagen über den korrekten Umgang mit gefrorenen Embryonen, was wiederum unmittelbare Auswirkungen auf die Diskussion z. B. über das Klonen Ende der 1990er Jahre hatte.

Man kann diesem Befund entgegenhalten, dass er nichts Neues darstelle. Schließlich liege es in der kasuistischen Natur des islamischen Rechts, unterschiedliche Antworten auf die gleichen Fragen zu finden. Darüber hinaus gebe es im Islam keine zentrale Lehrautorität wie in der katholischen Kirche, vielmehr erkenne die Religion des Islam die Pluralität der Meinungen an. Gerade aus diesem Grund wurden aber für die vorliegende Studie ganz bewusst die Publikationen einzelner Gremien ausgewählt und in ihrer historischen Entwicklung untersucht. Kommen diese Gremien im Laufe der Zeit zu unterschiedlichen, teilweise einander diametral entgegen gesetzten Ergebnissen, so erscheint es doch gerechtfertigt zu fragen, warum das so ist.

Die Gründe für dieses Phänomen sind im Wesentlichen praktischer und systematischer Natur. So sind die Rechtsgelehrten über die Möglichkeiten der modernen Medizin und Genforschung zum Teil nur ungenügend informiert; außerdem werden öffentliche Diskussionen bei Treffen der IOMS und der IFA (Jeddah) durch hochrangige Repräsentanten dieser Organisationen gelegentlich massiv manipuliert.

Was die Gründe systematischer Natur betrifft, sind vor allem drei zu nennen. Zum ersten ist in den bioethischen Debatten in den dafür vorgesehenen islamischen Fachgremien keine klare Definition grundlegender und gleichermaßen von den *fuqaha* und Medizinern verwendeter Begriffe vorgenommen worden. Hierfür zwei Beispiele: In vielen bioethischen Studien von islamischen Rechtsgelehrten findet sich am Anfang eine „Klärung“ von Begriffen wie etwa „Abtreibung“ (*ijhad*). Diese Klärung wird grundsätzlich unterteilt in das Verständnis des jeweiligen Begriffes im *fiqh* und in der Medizin. Im *fiqh* wird z. B. Abtreibung definiert als „das Herausbringen des Embryo bevor die Schwangerschaftszeit abgeschlossen ist“. Die medizinische Definition lautet demgegenüber „Beendigung der Schwangerschaft vor dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit“. ⁶ Diese unterschiedlichen Definitionen werden einfach nebeneinander gestellt, ohne der medizinischen eine Vorrangstellung einzuräumen. Dass es in der Diskussion von *fuqaha* und Medizinern vor diesem Hintergrund geradezu

zwangsläufig zu Missverständnissen kommen muss, zeigt das zweite Beispiel. Auf der IOMS-Tagung von 1985 „Anfang und Ende des menschlichen Lebens im islamischen Verständnis“ gab der Mediziner Abd al-Hafiz Hilmi zu Protokoll, er sei bisher davon ausgegangen, dass das menschliche Leben mit der Befruchtung beginne. Nun habe er jedoch festgestellt, dass *Scharia* und Naturwissenschaft darin übereinstimmen, dass dieser Zeitpunkt mit der Einnistung des Embryos in der Gebärmutter anzusetzen sei. Für „Einnistung“ verwendete er den arabischen medizinischen Fachterminus *ulûq*. Hilmi musste sich jedoch bereits wenig später von Yusuf al-Qaradawi über seinen Irrtum belehren lassen, die Rechtsgelehrten würden den Begriff *ulûq* nicht in der technischen Bedeutung gebrauchen, wie Hilmi das tue, vielmehr verstünden sie darunter den Beginn der Schwangerschaft vom ersten Tag an, also ab der Befruchtung. (IOMS 1985, S. 305 und 307)

Diese terminologischen Probleme stehen in engem Zusammenhang mit der etwa seit 1980 immer stärker werdenden Tendenz, alle Erkenntnisse moderner Medizin als bereits in den Texten von Koran und *Sunna* enthalten zu interpretieren. Damit will man zum einen nachweisen, dass es im Islam keinen Widerspruch zwischen Wissenschaft und religiösem Glaube gebe. Außerdem wird immer wieder argumentiert, der Koran müsse schon deshalb göttlichen Ursprungs sein, da in ihm Wissen enthalten sei, über das ein Mensch im 7. Jahrhundert nicht habe verfügen können. Um dies zu erreichen, werden die jeweiligen historischen Texte so gelesen, als würden sie im Einklang mit Erkenntnissen moderner Wissenschaft stehen. Dies gelingt natürlich nur, indem man alle Aspekte übergeht, die dieser These widersprechen würden, wie die beiden folgenden Beispiele zeigen.

So heißt es immer wieder bei den Rechtsgelehrten und islamischen Ärzten, in Koran und *Sunna* finde sich eine korrekte Beschreibung des Zeugungsvorgangs beim Menschen. Dabei wird aber die Tatsache übergangen, dass weder Koran noch *Sunna* von einer Eizelle sprechen, sondern von Körperflüssigkeiten der Frau. Die These, dass die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft in diesem Fall bereits in den alten Texten enthalten seien, kann also

nur aufrechterhalten werden, indem man behauptet, das arabische Wort *nutfā* werde für völlig unterschiedliche Dinge wie Spermien, Eizellen und befruchtete Eizellen verwendet.

Ein weiteres Beispiel: Oftmals heißt es in Texten von Rechtsgelehrten und islamischen Ärzten, in Koran und *Sunna* befinde sich eine korrekte Beschreibung der Embryogenese. Zu dieser Auffassung gehört es, dass der Embryo am 120. Tag der Schwangerschaft beseelt wird. Die gesamte anschließende Zeit der Schwangerschaft bringe keine essentiellen Veränderungen mehr mit sich, sondern beschränke sich auf das Wachstum und die Entfaltung der vorhandenen Anlagen. Diese Sichtweise übergeht Einwände, wie sie etwa von muslimischen Medizinern bereits 1985 islamischen Rechtsgelehrten zur Kenntnis gebracht wurden, wonach der Embryo im 4. Monat keineswegs bereits fertig ausgebildet sei und es im übrigen keine medizinischen Hinweise auf eine besondere Bedeutung des 120. Tages der Schwangerschaft gebe. (IOMS 1985, S. 269 und 279)

Das zweite Grundproblem bei der Diskussion bioethischer Fragen durch islamische Rechtsgelehrte besteht darin, dass die benutzten Termini und Konzepte des islamischen Rechts – etwa hinsichtlich der Abtreibung und des Lebensanfangs – nicht systematisch als historische Begriffe aufgefasst werden, die von Menschen unter konkreten geschichtlichen Bedingungen und durch den in der jeweiligen Zeit vorhandenen Wissensstand geprägt wurden, was prinzipiell eine konsequente und systematische Weiterentwicklung angesichts von Veränderungen eben dieses Wissensstandes erlauben bzw. verlangen würde. Solche Ansätze finden sich immer wieder, etwa in einem Redebeitrag von Hassân Hathout auf der IOMS-Tagung von 1985, dem zufolge die *fuqaha* zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten zu unterschiedlichen Rechtsurteilen gelangt seien, da ihre naturwissenschaftlichen Kenntnisse und Konzepte sich unterschieden hätten. (IOMS 1985, S. 303) Einen Versuch, diese Sicht in die Praxis umzusetzen, stellt der Redebeitrag des Rechtsgelehrten Abu Ghudda aus Kuwait auf einer IOMS-Konferenz von 1987 im Rahmen einer Diskussion über den Umgang mit extrakorporalen Embryonen dar.

Abu Ghudda argumentierte, die Verwendung des Begriffs „Embryo“ (*janin*) in der Rechtsschule (*madhhab*) der Schafaiten weiche klar von der des Schulgründers Muhammad b. Idris al-Schafi'i (gest. 820) ab. Während spätere Autoren des *madhhab* mit dem Begriff alle Entwicklungsstadien des Ungeborenen im Mutterleib bezeichneten, habe Schafi'i damit erst die Leibesfrucht ab dem Stadium einer erkennbaren menschlichen Gestalt bezeichnet (IOMS 1987, S. 672). Diese Vorstöße, eine historische Komponente in die bestehenden Aussagen des islamischen Rechts zu Embryonen einzubringen, sind jedoch eher die Ausnahme. Oft erfolgen sie selbst bei den jeweiligen Autoren eher punktuell, nicht prinzipiell und logisch konsequent. Das bedeutet in der Praxis, dass häufig einzelne historische Urteile zu Fragen wie etwa der Abtreibung einfach wiedergegeben werden, ohne nach den dahinter stehenden Urteilsbegründungen zu fragen, die durch historische Vorstellungen beeinflusst wurden. Eine Veränderung dieser Vorstellung oder Konzepte könnte somit mit der gleichen Urteilsbegründung zu einem anderen Urteil führen.

Das dritte Problem der bioethischen Debatten im islamischen Recht ist die Vielzahl von Konzepten hinsichtlich so wichtiger Aspekte wie Lebensbeginn, Embryogenese und Beseelung, die den für die *Scharia* grundlegenden Texten Koran und *Sunna* entnommen werden können. Dieser historische Meinungspluralismus zeigt sich auch in den modernen Debatten und besteht letztlich bis heute. Die folgenden Seiten sind diesen beiden letzten Problemen gewidmet.