



Ilkiliç, İlhan: Bioethische Fragen in einer wertpluralen Gesellschaft und Bedarf an interkulturellem bzw. interreligiösem Dialog, in: Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte für einen interreligiösen Dialog, Konrad Adenauer Stiftung (Hg.), Ankara 2007, S. 203-217.

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

Dr. med. Dr. phil. İlhan İlkılıç

Bioethische Fragen in einer wertpluralen Gesellschaft und Bedarf an interkulturellem bzw. interreligiösem Dialog (*)

Ob moralische Normen und Werte universale Gültigkeit haben oder kulturvariant sind, gehört zu den klassischen Fragen der Moralphilosophie. Diese zum Teil metaethischen Fragen werden heute nicht mehr als abstrakte Diskussthemata der Philosophen angesehen. Denn in vielen Ländern der Welt ist die Existenz vielfältiger Wertvorstellungen inzwischen zu einer Alltagserfahrung geworden. Kulturell geprägte Werthaltungen führen auch zu unterschiedlichen Bestimmungen der bioethischen Schlüsselbegriffe Lebensbeginn und Lebensende und der moralischen Beurteilung des Einsatzes von Technologien in der Medizin. In den EU-Ländern leben derzeit als zahlenmäßig größte Gruppe nicht-westlicher Herkunft ca. 15 Millionen Muslime, davon über drei Millionen in Deutschland. Diese demographische Realität wirft in diesen wertpluralen Gesellschaften zahlreiche komplizierte neue Fragen zu bioethischen Themen auf. Aus diesem Grund ist ein differenzierter und sachlich orientierter Dialog unter den Kulturen bzw. Religionen über diese Themen für das gelungene Zusammenleben heute dringlicher denn je.

(*) Ich danke Dr. Heike Baranzke, Dr. Abdullah Takım und Rainer Brömer für ihre wichtigen Anregungen und kritische Durchsicht dieses Manuskripts. Ebenso danke ich den Referenten und Teilnehmern des Workshops „Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte als Basis für einen interreligiösen Dialog“ in Ankara für ihre konstruktive Diskussion.

Im Fokus dieses Beitrags liegen nicht die islamischen und christlichen Positionen zu bioethischen Fragen an sich.¹ Vielmehr werden hier einige fundamentale Unterschiede in der Argumentation und Positionsbestimmung zwischen dem innerislamischen und -christlichen Diskurs dargestellt. Anschließend werden die unterschiedlichen Rezeptionen „westlicher Technik“ in der islamischen Welt und deren Bedeutung für bioethische Urteilsfindungen konkretisiert. Dieser Aspekt wurde bis jetzt in der Fachliteratur trotz seiner Wichtigkeit kaum berücksichtigt. Er verdient jedoch für ein besseres Verstehen der muslimischen Argumente mehr Aufmerksamkeit. Der dritte Teil des Aufsatzes konzentriert sich auf die Rahmenbedingungen eines konstruktiven Dialogs über bioethische Fragen in einer wertpluralen Gesellschaft, in der die Muslime – wie in Deutschland – als Minderheiten leben. Zu diesem Thema werden einige Thesen aufgestellt.

1. Argumentationsunterschiede zwischen der islamischen und christlich-westlichen Welt zu bioethischen Fragen

Zunächst ist zu konstatieren, dass die Nutzung moderner Technologien im Bereich der Medizin in der „christlich-westlichen Welt“ begonnen hat. Aufgrund dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, dass auch die Diskussionen um die ethischen Fragen, die durch Anwendung dieser Technologien veranlasst sind, ihren Ursprung in diesen Ländern nehmen. Meilensteine in der Medizin wie erste Organtransplantation, In-vitro-Fertilisation u.a. haben die ethischen Diskussionen in die Öffentlichkeit getragen. Diese recht frühe fachliche und öffentliche Auseinandersetzung mit solchen Themen brachte umfangreiche und sachlich fundierte Diskurse hervor, die sich heute anhand von tausenden von Veröffentlichungen belegen und verfolgen lassen.² Diese recht lange und intensive Diskussionsperiode hat auch entsprechende Strukturen geschaffen, so dass sich heute fast jede ethische Argumentation klar in der philosophischen und theologischen Tradition des christlich geprägten Abendlandes einordnen lässt.

¹ Vgl. dazu die Beiträge von Heike Baranzke, Saim Yeprem, Hadi Adanalı.

² Die Suche nach dem Begriff „ethics“ in der Datenbank PubMed, die vorwiegend medizinische Literatur beinhaltet, ergibt ca. 120.000 Titel am 20.2.2007.

Wer ein Spiegelbild dieser Entwicklung in der islamischen Welt sucht – was in vielen Dialoggesprächen, aber auch auf Fachtagungen zu beobachten ist – und dadurch die muslimischen Argumente zu bioethischen Fragen verstehen will, ist zum Scheitern verurteilt.³ Ein konstruktiver Vergleich erfordert eine sensible Analyse der historischen Entwicklungen und sozialen Gegebenheiten in einzelnen Ländern. Eine erste Analyse zeigt, dass die schlechte wirtschaftliche Situation und fehlende wissenschaftliche Infrastruktur in vielen muslimischen Ländern, aber auch die politischen Rahmenbedingungen die öffentlichen und fachlichen Diskussionen entscheidend geprägt haben. Man hat dann Technologien importiert, ohne zuvor eine fundierte und sachliche Diskussion in der Öffentlichkeit und unter den Fachleuten durchgeführt zu haben.⁴

Bedingt durch die genannten Faktoren findet man in den muslimischen Ländern unterschiedliche Gesetzgebungen oder ethische Argumente zu denselben ethischen Fragen. An dieser Stelle ist zunächst einmal zu betonen, dass der Zugang zu reproduktiv- oder intensivmedizinischen Maßnahmen vor allem in armen muslimischen Ländern immer noch sehr beschränkt ist. Dieser Umstand beeinflusst wiederum die Prioritätenliste der Öffentlichkeit, Mediziner und Wissenschaftler in den Universitäten. Deswegen ist es nicht sinnvoll, von einem Land, das noch Probleme in der medizinischen Grundversorgung hat, etablierte Diskussionen zum Thema "Stammzellforschung" oder "reproduktives Klonen" zu erwarten.

Zusätzlich zu diesen situations- und strukturbedingten Unterschieden lassen sich auch inhaltliche Differenzen zwischen muslimischen und christlichen normativen Argumentationsweisen feststellen. Bemerkenswert sind dabei die unterschiedlichen Interpretationen spezifischer Begriffe mit monotheistischem Hintergrund. Der in der christlichen Debatte stark problematisierte Begriff *playing God*⁵ wurde etwa von den muslimischen Gelehrten und Intellektuellen anders verstanden und interpretiert. Muslime neigen in der Regel nicht dazu, die menschlichen Tätigkeiten vor allem im Bereich der Gentechnik als Anmaßung und Hochmut gegenüber Gott zu interpretieren. Sie differenzieren eindeutig –zum Teil selbst beim

³ İlkılıç, I.: Genetik modern dünyanın kaderi mi? in: Yeni Şafak, 22.8.2006, S. 15.

⁴ Vgl. İlkılıç, I.: Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Islam, in: S. Schicktanz et al. (Hrsg.): Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven. Frankfurt/M., New York 2003, S. 56-83.

⁵ Vgl. Evans, J. H.: *Playing God?: Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*, Chicago 2002; Cavanaugh, Th.: "Playing God" and bioethics, in: *Christian Bioethics* (8)2, 2002, S. 119-124.

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

reproduktiven Klonen – zwischen göttlicher Schöpfung und dem menschlichen Anteil an diesem Prozess. Der Mensch ist von seinem Wesen her nicht in der Lage, Gott zu spielen. Auch das reproduktive Klonen geschieht mit Wissen und Erlaubnis Gottes. Die zentrale Fragestellung dabei ist nicht, ob sich der Mensch durch diese Handlung an die Stelle Gottes setzt, sondern ob diese Handlung nach islamischen Normen und Werthaltungen vertretbar ist.⁶ In den Argumenten der christlich-westlichen Welt kommt normativen Begriffen wie Menschenwürde, Integrität und Individualität der Person eine zentrale Bedeutung zu. Dieselben philosophisch-theologischen Begriffe lassen sich innerhalb der innerislamischen Diskussion in derselben Art und Weise nicht wieder finden. Zwar wird gelegentlich in den interkulturellen bzw. interreligiösen Dialoggesprächen – wie auch in unserem Workshop in Ankara – darauf Bezug genommen; die Analyse der theologisch-moralischen Urteilsbestimmungen in der innerislamischen Diskussion zeigt jedoch, dass diese Begriffe nicht dieselbe Funktion und Macht haben wie in den christlich-westlichen Argumenten.

Einen anderen wesentlichen Unterschied machen die Methoden der Urteilsbildung aus. In der islamischen Urteilsfindung, geprägt durch konventionelle Methoden der islamischen Rechtslehre, besitzt die kasuistische Argumentationsweise mehr Gewicht als die normative. Diese konventionelle Entscheidungsfindung hat bei der Lösung der bioethischen Fragen Vor- und Nachteile. Durch ihre starke Praxisbezogenheit liefert sie sehr schnell und konsequent Handlungsoptionen für die betroffenen Personen. Auf der anderen Seite weist jedoch die klassische Urteilsmethodik m. E. Schwächen auf, wenn es um völlig neue Fragestellungen geht, die in der Geschichte der islamischen Rechtslehre unbekannt sind.

An dieser Stelle sind die spezifischen Methoden der konventionellen ethischen Urteilsfindung der islamischen Tradition zu nennen, die auch wesentlich zu Meinungsunterschieden beigetragen haben.⁷ Bereits eine andere Schwerpunktsetzung oder unterschiedliche Gewichtung eines Koranverses oder eines Prophetenausspruches führt im

⁶ Vgl. Vgl. A. Sachedina, *Islamic Perspectives on Cloning*, in: <http://www.people.virginia.edu/~aas/issues/cloning.htm> (20.2.2007)

⁷ Vgl. Motzki, H.: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, in: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 50/2, 1991, S. 1-292; Ramadan, S.: *Das islamische Recht, Theorie und Praxis*, Marburg 1996 u.a.

Entscheidungsprozess zu anderen Beurteilungen.⁸ Es ist dann nicht verwunderlich, dass bezüglich der Fragen des modernen Lebens, zu denen man in den islamischen Hauptquellen keine hinreichend genauen Präzedenzfälle finden kann, eine erstaunliche Meinungsvielfalt entsteht. Man muss dabei auch beachten, dass der entscheidende Mufti sich nicht in einem wertfreien Raum befindet. Selbstverständlich fließen Wertvorstellungen oder vom Zeitgeist beeinflusste Haltungen in seine Urteilsfindung ein. Diese Meinungsvielfalt in der innerislamischen Diskussion räumt zunächst (solange eine Sache gesetzlich nicht bestimmt ist) dem einzelnen muslimischen Individuum mehr Spielraum für seine Gewissensentscheidungen ein und ermöglicht ihm somit eine größere Handlungsflexibilität. Gleichzeitig erschwert jedoch diese Sachlage eine Entscheidungsfindung und stellt jeden Einzelnen vor eine Herausforderung, die eine intensive individuelle Auseinandersetzung mit der Thematik insgesamt voraussetzt.

2. Einstellung zur „westlichen Technik“ und ihre Bedeutung für bioethische Argumente in der innerislamischen Diskussion

Die muslimischen Einstellungen zu westlichen Technologien und ihre Bedeutung für die ethische Urteilsbildung in der Bioethik sind bislang wenig untersucht und werden in der Wissenschaftswelt oft unterschätzt. Aufgrund detaillierter Analysen⁹ darf hier die folgende These aufgestellt werden: „Es gibt in der islamischen Welt kaum eine bioethische Position, die keine Einstellung zu den modernen Naturwissenschaften und medizinischen Technologien hat.“ Eine rekonstruktive Analyse der Positionen in der Bioethik zeigt, dass diese Haltungen, wenn nicht explizit, so doch implizit in diesen Diskussionen vertreten sind. In welcher Form prägen die Bilder von „westlicher Technik“ die bioethischen Positionen in der islamischen Welt? Welche Schlüsselfunktion können sie beim Verstehen ihrer Argumente erlangen?

⁸ Besonders differenziert sind die Lehrmeinungen zum Beginn des menschlichen Lebens und die damit verbundene Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs. Vgl. İlkılıç, I.: Wann beginnt das menschliche Leben? Philosophisch-theologische Reflexionen aus der muslimischen Perspektive, in: Körtner, U. H.J. et al. (Hrsg.): Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen. Beiträge zu einer interkulturellen Medizinethik, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 145-164.

⁹ Vgl. İlkılıç, I.: Modernisierung und Verwestlichungs-Diskussionen und bioethische Fragen am Beispiel der innerislamischen Diskussion, in: T. Eich u. Th. S. Hoffmann (Hrsg.): Kulturübergreifende Bioethik, zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive, Freiburg 2006, S. 142-151.

Die allgemein positive Einstellung des Islam zu den Natur- und Geisteswissenschaften einerseits, die von der islamischen Wissenschaftsgeschichte bezeugt wird, und der unverkennbar säkulare Charakter der modernen Wissenschaften und ihre Anwendungsformen andererseits, die oft mit den Grundnormen des Islam kollidieren, bestimmen bis heute die Hauptpositionen dieser Diskurse. Nun soll hier versucht werden, die Einflussformen dieser Argumente auf die bioethische Positionsbestimmung aufzuzeigen.¹⁰ Diese Positionen können grob in zwei entgegengesetzte Richtungen eingeteilt werden:

2.1 Prowissenschaftlich-konsequenzialistische Ansätze

Diese Strömung entwickelte sich schon relativ früh im 19. Jahrhundert¹¹ und basiert auf der Grundthese, dass es zwischen Religion und positiven Wissenschaften keinen Widerspruch gibt. Die Mehrheit der Ansätze, die in ihr zu subsumieren sind, betrachtet die modernen Naturwissenschaften als wertfrei. Sie betrachten die in diesen Wissenschaften angewandten Methoden neutral und objektiv. Auch ist zwischen einer westlichen Weltanschauung und der Technik als Anwendung der wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Praxis kein unmittelbarer Zusammenhang festzustellen. Es gibt nur gute und schlechte Zielsetzungen, die Mithilfe dieser Techniken erreicht werden können. Solange diese Wissenschaften und Techniken den islamisch vertretbaren Zielen dienen, ist gegen sie nichts einzuwenden. Die durch diese Techniken entstandenen Umwelt- und Gesundheitsprobleme in der Gegenwart können wiederum durch weitere Wissenschaftserkenntnisse und Technik gelöst werden. Die gegenwärtigen modernen Naturwissenschaften sind nur eine weiterentwickelte Form der ab dem zwölften Jahrhundert aus der muslimischen Welt übernommenen Wissenschaften.¹² Die jetzige Rückständigkeit der muslimischen Länder im

¹⁰ Diese Positionen wurden in der Fachliteratur unterschiedlich kategorisiert. In diesem Aufsatz habe ich aus pragmatischen Gründen die Positionen in zwei Gruppen aufgeteilt. Vgl. dazu Stenberg, L.: *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Lund 1996; Kalin, I.: *Three Views of Science*, in: T. Peters et al. (Hrsg.): *God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, Aldershot 2002, S. 43-75; Iqbal, M.: *Islam and Science*, Aldershot 2002.

¹¹ Vgl. Brömer, R.: *L'Islam et les sciences dans les pays arabes à l'époque du colonialisme européen*, in: G. Meynier u. M. Russo (Hrsg.): *L'Europe et la Méditerranée*, Paris 1999, S. 319-335.

¹² Vgl. Ilklic, I.: *Modernisierung und Verwestlichungs-Diskussionen und bioethische Fragen am Beispiel der innerislamischen Diskurse*, in: T. Eich u. Th. S. Hoffmann (Hrsg.): *Kulturübergreifende Bioethik, zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*, Freiburg 2006, S. 142-151.

¹³ Ebd.

Bereich der Naturwissenschaften und der Technik ist gerade durch eine Abwendung von den islamischen Grundprinzipien erklärbar. In den meisten muslimischen Ländern kann von einer allgemeinen positiven Einstellung zu modernen Naturwissenschaften und zur „westlichen Technik“ gesprochen werden, die sich auch in Regierungsprogrammen niederschlägt. Im Rahmen dieser politischen Zielsetzungen wurden schon aus dem Osmanischen Reich seit Anfang des neunzehnten Jahrhunderts Studenten, Wissenschaftler und die Staatselite nach Europa geschickt, um einen Wissenschafts- und Techniktransfer zu gewährleisten.¹³

Die dieser Kategorie zuzuordnenden Einstellungen lassen sich bezüglich der Forschungstätigkeiten im Bereich Gentechnik und Biomedizin folgendermaßen resümieren: Nach dem Koran sind alle Naturereignisse sowie die Harmonie im Kosmos als Zeichen Gottes (âyet Allah, vestigia Dei; vgl. z.B. Sure 30:22) zu verstehen. In diesem Zusammenhang ist eine Forschungstätigkeit, so etwa dem Mediziner Hassan Hathout zufolge, nichts anderes als ein Versuch, diese Zeichen Gottes zu verstehen, und ist somit als religiöse Pflicht zu betrachten.¹⁴ Eine Begrenzung dieser biomedizinischen und genetischen Forschungen sei mit einer Verhinderung der Entdeckung der göttlichen Schöpfungsgewohnheit vergleichbar.¹⁵ Diese äußerst positive und unkritische Einstellung lässt sich vor allem in den Debatten über ethische Fragen der modernen biomedizinischen und gentechnischen Forschung erkennen. Diese Haltung erleichtert dann z.B. eine positive Beurteilung der Forschung mit sog. verwaisten Embryonen nach einer In-vitro-Fertilisation.¹⁶

Es soll hier betont werden, dass die gerade beschriebenen Betrachtungen und Positionierungen für die Mehrheit der institutionellen Stellungnahmen und staatlichen Regulierungen sowie Fatwas grundlegend sind. Die folgende Einstellung wird dagegen von einigen wenigen muslimischen Akademikern bzw. Intellektuellen vertreten, wobei sie für die gesetzlichen Regelungen kaum eine Bedeutung haben.¹⁷

¹⁴ Vgl. Hathout, H.: Islamic Basis for Biomedical Ethics, in: Pellegrino, E. et al. (Hrsg.): *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*, Maryland 1992, S. 57-72.

¹⁵ Hathout, H. a. Lustig, B. A.: *Bioethical Developments in Islam*, in: *Theological Developments in Bioethics: 1990-92*, Dordrecht 1993, S. 133-147, S. 139.

¹⁶ Serour, G. I. u. Omran A. (Hrsg.): *Ethical Guidelines for Human Reproduction Research in the Muslim World*, Cairo 1992.

¹⁷ Vgl. Takim A.: *Bioethik in der Türkei*. Verfügbar unter: URL: www.ruhr-uni-bochum.de/orient/bioethik/dokumente/bioethiktuerkei2.pdf (4.1.2007)

2.2 Wissenschaftskritische epistemologisch-metaphysische Ansätze

Die Grundthese dieser Ansätze ist die Untrennbarkeit der Wissenschaft von der Kultur. Methodologie, Zielsetzung und Anwendungsformen der Wissenschaften können nicht unabhängig von den soziokulturellen Bedingungen der Gesellschaft, in der sie entstanden sind, betrachtet werden. Da die Entwicklung und Entfaltung der Sozial- und Naturwissenschaften vor allem im 19. und 20. Jahrhundert auf säkularem Boden stattgefunden haben, dürfen die Muslime diese nicht ohne eine Überprüfung und Reflexion auf ein islamisches Menschenbild und Wissenschaftsverständnis übernehmen. Basierend auf diesen Grundannahmen begannen in den siebziger Jahren, im Gefolge westlicher Wissenschaftsforschung („Science Studies“) kritische Diskussionen gegenüber modernen Wissenschaften und „westlicher Technik“, die bis heute andauern.¹⁸

Ismail Raji al-Faruqi, Gründer des International Institute for Islamic Thought in den USA, gehörte zu den wichtigsten Akteuren, die die Formulierung Islamization of Knowledge geprägt und etabliert haben. Al-Faruqi zufolge ist die gegenwärtige Krise der Muslime durch die intellektuellen Probleme der islamischen Welt erklärbar. Die Wissenschaften und ihre Methoden entstehen nicht isoliert von historischen und kulturellen Prägungen. Deswegen sollen sich Muslime des säkularen Charakters der modernen Wissenschaften bewusst werden und reflektierend eine eigene islamische Erkenntnistheorie entwickeln.¹⁹

Die Beobachtung, dass „different civilizations have produced distinctively different sciences“, bildet auch für Ziauddin Sardar und die Ijmalis-Schule den Ausgangspunkt²⁰ Für die Ijmalis sind die modernen Wissenschaften keine objektiven Phänomene, sondern dienen eher als Instrumente für die von westlichen Weltanschauungen geprägten Ziele. Eine kritiklose unmittelbare Übernahme dieser Wissenschaften und Technologien würde mit islamischer Lebensweise kollidieren und im schlimmsten Fall die musli-

¹⁸ Vgl. Iqbal, M.: *Islam and Science*, Aldershot 2002. Außerdem bietet die in Canada erscheinende Zeitschrift „Islam & Science“ eine interessante Plattform für diese Diskussionen.

¹⁹ Vgl. Al-Faruqi, I. R.: *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective*, in: *The International Institut of Knowledge* (Hrsg.): *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon 1988, S. 13-63. Eine kompromisslose Gegenposition vertritt etwa der pakistanische Physiker Pervez Hoodbhoy: *Islam and Science*, London 1991

²⁰ Vgl. Sardar, Z.: *Arguments for Islamic Science*, Delhi 1985. Einen persönlichen Blick auf Raji al-Faruqi ebenso wie auf die Geschichte der Ijmalis bietet Sardar, Z.: *Desperately Seeking Paradise*, London 2004, S. 184-215.

mischen Wertvorstellungen schwinden lassen. Für die Zukunft der islamischen Welt sind die intellektuelle Auseinandersetzung mit den modernen Wissenschaften und eine Ausarbeitung der relevanten Umgangsformen mit den modernen Technologien unabdingbar.²¹

Seyyed Hossein Nasr, Professor für islamische Studien an der George Washington-Universität in den USA, prägt innerhalb dieser Diskussionen den Begriff „sacred science“ und plädiert für die Rekonstruktion des islamischen Denkens auf der Basis der Offenbarungserkenntnis mit ontologischen und metaphysischen Reflexionen. Nasr macht den säkularen Charakter der modernen Wissenschaften und Technologien für die sozialen und ökologischen Krisen der modernen Welt verantwortlich.²²

Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass im Kontext dieser kritischen Einstellungen bis jetzt kein ausgearbeiteter Ansatz zu ethischen Problemen der modernen Biomedizin und Gentechnologie vorgestellt worden ist. Dennoch gibt es einige Stimmen, die sich präziser zu diesen Fragen äußern. Munawar Ahmad Anees, aus Pakistan stammender Biologe und Publizist, macht auf den Unterschied zwischen islamischem und biologischem Menschenbild aufmerksam, und er fordert eine möglichst umgehende intellektuelle Auseinandersetzung mit den derzeit und in der Zukunft möglichen gentechnischen Anwendungen. Wissenschaftlicher Reduktionismus, biologischer Determinismus und Objektivismus in den modernen Biowissenschaften bilden ihm zufolge eine Trinität des Instrumentalismus, die ihren Höhepunkt durch Gentechnik und die Klonierung des Menschen erreichen werde.²³ Deswegen sollen die philosophisch-ideologischen Dimensionen auch bei einer islamischen Rechtsentscheidung mitberücksichtigt werden. In seinem Werk „Islam and Biological Futures“ diskutiert er auch konkrete Beispiele, die mittels moderner Reproduktionstechniken und Gentechnik bereits Ende der Achtzigerjahre machbar schienen, aber mit einem islamischen Wertesystem nicht vereinbar sind.²⁴

²¹ Vgl. Stenberg, L.: *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Lund 1996.

²² Vgl. dazu Nasr, S. H.: *The Need for a Sacred Science*, New York 1993 und Hahn, L. E. et al. (Hrsg.): *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr, The Library of Living Philosophers*, Vol. 28, Chicago 2001.

²³ Vgl. Anees, M. A.: *Re-defining the Human: Triumphs and Tribulations of Homo xeroxiens*, Paper presented at The International Conference on Cloning, 4-5.4.1998 Dubai, (abrufbar unter www.iol.ie/~affii/Articles/human.htm) (22.2.2007).

²⁴ Vgl. Anees, M. A.: *Islam and Biological Futures. Ethics, Gender and Technology*, London 1989.

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

Eine ähnliche Position vertritt Osman Bakar, bis 2001 Professor für „Philosophy of Science“ an der University of Malaya in Kuala Lumpur, Malaysia²⁵. Er betont den holistischen Charakter der islamischen Wissenschaften, darunter auch den des islamischen Medizinverständnisses. Der menschliche Körper ist – vor allem in der mystischen Tradition des Islam – ein Mikrokosmos, dessen Studium nicht auf biomedizinische Wissenschaften und Zwecke zu beschränken ist. Im islamischen Glaubensverständnis kann der Wert eines Menschen nicht auf körperliche und gesundheitliche Perfektion reduziert werden. Deswegen ist eine Technikanwendung, die solche Grundprinzipien ignoriert, nicht mit dem islamischen Menschenbild vereinbar.²⁶

3. Muslime in einer wertpluralen Gesellschaft

Die oben diskutierten elementaren Unterschiede zwischen der islamischen und christlich-westlichen Weltanschauung sind sicherlich für einen konstruktiven Dialog über diese Themen von zentraler Bedeutung. Auch die unterschiedlichen Ansätze bei der Rezeption moderner Technologien und ihre Bedeutung für die ethische Werthaltung in der innerislamischen Diskussion sind für das Verstehen der muslimischen Argumente entscheidend. An dieser Stelle kann noch einen Schritt weiter gegangen werden mit der Frage nach der konkreten Bedeutung und Funktion eines interkulturellen bzw. interreligiösen Dialogs über diese Themen in einer wertpluralen Gesellschaft – z.B. in Deutschland.²⁷

Es lässt sich im deutschsprachigen Raum in den letzten Jahren erfreulicherweise feststellen, dass dem Thema Kultur in medizinethischen und bioethischen Debatten immer größeres Gewicht beigemessen wird.²⁸

²⁵ Vgl. www.worldwisdom.com/Public/Authors/Detail.asp?AuthorID=85 (22.2.2007)

²⁶ Vgl. Bakar, O.: *The History and Philosophy of Islamic Science*, Cambridge 1999.

²⁷ İlkilic, I.: Avrupa'daki Müslümanların sosyal problemlerinden birisi olarak sağlık problemi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çözümü için muhtemel katkıları, in: III. Diyanet İşleri Şurası Tebliğ ve Müzakereleleri, Ankara 2005, S. 844-854.

²⁸ Vgl. dazu Gordijn, B. u. ten Have, H. (Hrsg.): *Medizinethik und Kultur*. Stuttgart 2000; Schicktanz, S. et al. (Hrsg.): *Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven*. Frankfurt a. M. 2003; *Zeitschrift für Medizinische Ethik: Ausgabe: „Medizin interkulturell“*, 2003, 3, 49; Bender, W. et al. u.a. (Hrsg.): *Grenzüberschreitungen. Kulturelle, religiöse und politische Differenzen im Kontext der Stammzellforschung weltweit*. Münster 2005; Polylog, *Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 13 2005; Körtner, U. H. J. et al. (Hrsg.): *Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen. Beiträge zu einer interkulturellen Medizinethik*, Neukirchen-Vlyun 2006; Roetz, H. (Hrsg.): *Cross-Cultural Issues in Bioethics - The Example of Human Cloning*, Amsterdam 2006; u.a.

Die meisten in diesem Kontext entstandenen Arbeiten haben jedoch einen eher komparatistischen Charakter. Vorwiegend werden kulturell und religiös geprägte Unterschiede zu bioethischen Themen anhand von Gesetzestexten oder bekannten Lehrmeinungen aus verschiedenen Ländern gegenübergestellt. Für die Lösung drängender bioethischer Fragen in einer wertpluralen Gesellschaft bieten diese Arbeiten leider wenig Anhaltspunkte.

Der Philosoph und Bioethiker Hans-Martin Sass fragt in diesem Zusammenhang: „Gibt es eine Bioethik, die alle Menschen gleichermaßen verpflichten kann und auf die alle gleichermaßen vertrauen können?“²⁹ Er ist davon überzeugt, dass es in der bioethischen Diskussion auch andere Modelle der Erklärung und Selbstfindung anstatt des manichäischen (Vernichtungs-)Kampfes zwischen den Kulturen gibt. Anstelle des Modells vom „Kampf der Kulturen“ plädiert er für Kommunikation und Kooperation unter den Kulturen, die ein methodisch und konzeptionell flexibleres Modell zum bestmöglichen Verstehen der gegenwärtigen kulturellen und ethischen Konflikte und Konfrontationen bietet.³⁰ Wie kann aber eine gelungene Kommunikation und Kooperation zwischen den Kulturen bezüglich bioethischer Themen gewährleistet werden? Wie können die bioethischen Konflikte in ihrer Mehrdimensionalität und Kulturspezifität für Laien verständlich gemacht werden? Wie können Laien in ihrem Meinungsbildungsprozess unter Bezug auf ihre jeweilige kulturelle Identität gefördert und unterstützt werden? Wie kann eine bürgerliche Partizipation an gesellschaftlich-politischen Entscheidungsprozessen hinsichtlich bioethischer Fragestellungen verwirklicht werden?

Hier werden nun einige Thesen formuliert, die sich nicht als Lösung dieser Probleme, sondern als erste Schritte zu einem konstruktiven Dialog über bioethische Fragen in einer wertpluralen Gesellschaft verstehen.

Meinungsbildung der Laien und ihre gelungene Partizipation an gesellschaftspolitischen Entscheidungsprozessen erfordern eine effektive Informationspolitik

Es versteht sich von selbst, dass eine Meinungsbildung und Beteiligung an einem Diskurs über bioethische Fragen entsprechende wissenschaftliche

²⁹ Sass, H.-M.: Menschliche Ethik im Streit der Kulturen, Medizinethische Materialien, Heft 132, Bochum 2003.

³⁰ Ebd.

Die Haltungen der Religionen zu Gentechnologie, Sterbehilfe und Organtransplantationen

Kenntnisse voraussetzt. Nur dadurch kann die Entscheidungskompetenz von Laien gefördert und eine sachlich fundierte Entscheidung getroffen werden. Wissenschaftliche Studien belegen jedoch, dass das Informationsdefizit der Laien über Themen der Humangenetik und über die neuen biotechnischen Verfahren in Deutschland groß ist.³¹ Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht, sprachliche und kulturelle Barrieren – etwa bei den in Deutschland lebenden Muslimen – verschlechtern zusätzlich die Effektivität der vorhandenen Informationsmöglichkeiten. Deswegen sollten die Informationsquellen durch entsprechende Maßnahmen wie Aufbereitung laiengerechter Broschüren und Informationsmaterialien, fundierte Thematisierung dieser Konfliktfelder in Radio- und Fernsehprogrammen, Erstellen sachlich gut aufbereiteter Internetseiten u.a. verbessert werden.³²

Eine effektive Informationspolitik in einer wertpluralen Gesellschaft soll kulturelle Aspekte berücksichtigen

Didaktisch gut aufbereitete und sprachlich gut verständliche Informationsmaterialien über bioethische Fragen in Muttersprachen der Minderheiten sind für eine effektive Informationspolitik unverzichtbar. Es gibt in Deutschland kaum Informationsmaterialien über bioethische Themen z.B. in türkischer Sprache. Auch die vorhandenen leiden unter erheblichen Qualitätsmängeln.³³ Neben der laiengerechten Beschreibung der Inhalte sollten diese Broschüren auch kulturell-religiöse Aspekte berücksichtigen. Deswegen reicht es nicht aus, lediglich die vorhandenen Materialien in eine andere Sprache zu übersetzen. Zu beachten ist dabei, dass die vorhandenen ethischen Positionen möglichst vollständig und neutral dargestellt werden. Denn diese Materialien sollen für eine

³¹ Vgl. Ilkilic, I., Düwll, M. u. Graumann, S.: Information und Aufklärung über Chancen und Risiken der Humangenetik und neuer gen- und biotechnischer Verfahren, Abschlussbericht, gefördert durch BZgA (Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung), Tübingen 2002.

³² Vgl. Ilkilic, I., Irfan I. und Pergoulam-Ernst, A.: E-Health, Kultur und Gesundheitsmündigkeit. Recherche, Analyse und Evaluation der Internetseiten/Websites über Gesundheitsinformationen für muslimische Laien und ihre Bedeutung für Gesundheitsmündigkeit, Medizinethische Materialien, Heft 158, Bochum 2004 und Schröder, P.: Vom Sprechzimmer ins Internetcafé: Medizinische Informationen und ärztliche Beratung im 21. Jahrhundert, Medizinethische Materialien, 2. Aufl., Heft 137, Bochum 2003.

³³ Mittlerweile gibt es schon in Deutschland über bestimmte Krankheiten in die türkische Sprache übersetzte Broschüren. Diese begrüßenswerte Entwicklung stößt leider an Grenzen, wenn man das übersetzte Material genau analysiert. Entweder finden sich zahlreiche Übersetzungsfehler in diesen Broschüren, oder die benutzten Begriffe sind ultramodern (sog. „uydurukça“, also in der Türkei selbst erst zu einem Zeitpunkt nach der Auswanderung der ersten Migrantengeneration in Umlauf gebracht), so dass ein durchschnittlicher türkischer Patient damit nichts anfangen kann.

Urteilsbildung nötige Informationen liefern und nicht das eigene Urteil des Lesers präjudizieren.³⁴

Es soll zwischen Laien und Experten eine kultursensible Brücke geschlagen werden

Informationsmaterialien können nur bis zu einem gewissen Grad die Informationslücke von Laien schließen und sind kein Ersatz für ein interaktives Gespräch und individuelle Beratung. Durch Aufklärungsseminare können vor Ort Brücken zwischen Laien und Experten geschlagen und konkrete Fragen beantwortet werden. Eine Telefon-Hotline oder – für die junge Generation – ein Internetportal kann ebenso einen interaktiven Dialog fördern. Dabei ist jedoch die Sprachbegabung der Laien und die interkulturelle Kompetenz des Experten von wesentlicher Bedeutung.³⁵

In England, der Schweiz, Dänemark und Deutschland wurden einige Bürgerkonferenzen zu bioethischen Themen organisiert mit dem Ziel, Öffentlichkeitsbeteiligung an der Auseinandersetzung mit Bioethik und Biomedizin zu fördern. Zu Veranstaltungen über das Thema Gendiagnostik in Dresden im Jahr 2001 und zur Stammzellforschung in Berlin im Jahr 2004 wurden Bürger nach einem Zufallsverfahren ausgewählt. Die Teilnehmer dieser Konferenzen haben sich in die bioethischen Themen eingearbeitet, die Experten aus verschiedenen Bereichen befragt und anschließend ein Bürgervotum formuliert. In diesen allgemein positiv aufgenommenen Konferenzen wurden bis jetzt jedoch die kulturspezifischen Aspekte nicht berücksichtigt. Dennoch haben sie einen Vorbildcharakter für zukünftige interkulturelle und interreligiöse Diskussionsforen und Bürgerkonferenzen.³⁶

³⁴ Die BZgA (Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung) hat ihre Broschüre „Organspende schenkt Leben“ in den vergangenen Jahren ins Türkische übersetzen lassen. Auch diese Broschüre enthält mehrere unverständliche und sehr schlecht übersetzte Stellen. Unter Punkt 25 begegnet uns begrüßenswerte Frage „Wie sehen islamische Wissenschaftler die Organspende?“. Dieser für die Muslime wichtige Punkt wurde dann aber leider einseitig und sehr oberflächlich behandelt. Somit liefert das Heft nicht die erforderlichen ausreichend neutralen Informationen für eine aufgeklärte Entscheidung.

³⁵ Für die Förderung der interkulturellen Kompetenz des Experten wurde die Internetseite www.gesundheitskultur.de herausgegeben. Diese Seite hat den Zweck, Mediziner, Pflegepersonal und Multiplikatoren über die Kultur, Glaubenspraxis und Wertvorstellungen der muslimischen Patienten und ihre Bedeutung im Gesundheits- und Krankheitszustand zu informieren. Im Weiteren werden die Positionen in der islamischen Welt zu bioethischen Fragen dargestellt. Dieses Internetportal wurde im Rahmen des Projekts „Informations- und Beratungsangebote zur verbesserten Versorgung von Muslimen im deutschen Gesundheitswesen“ entwickelt und durch die Robert Bosch Stiftung gefördert.

³⁶ Schickanz, S. and Naumann, J. (Hrsg.): Bürgerkonferenz: Streitfall Gendiagnostik. Ein Modellprojekt der Bürgerbeteiligung am bioethischen Diskurs. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Hygiene-Museums, Dresden. Opladen 2003. Vgl. auch www.buergerkonferenz.de/pages/start2.htm (22.2.2007) und www.bioethik-diskurs.de/Buergerkonferenz (22.2.2007)

Es soll ein Übergang von einem vergleichenden zu einem reflektierenden Dialog über bioethische Themen stattfinden

Auf theologische Themen fokussierte Dialoge haben in Deutschland Tradition, woraus umfangreiche Erfahrungen resultieren.³⁷ Diese organisierten Gespräche haben einen wichtigen Beitrag zum Wissen über den anderen Glauben und Verstehen des Andersgläubigen geleistet. Ein gelungenes Zusammenleben in einer wertpluralen Gesellschaft erfordert jedoch die Erweiterung dieser Kommunikation über theologische Themen hinaus. Die medizin- und bioethischen Themen gehören selbstverständlich zu den elementaren Fragen des menschlichen Lebens. Zunächst müssen aber die Rahmenbedingungen eines solchen Dialogs festgelegt und seine Zielsetzungen geklärt werden.

Ein organisierter und durchdachter Dialog über bioethische Themen kann das Menschen- und Weltbild des jeweiligen Glaubens bezüglich dieser Problembereiche veranschaulichen. Somit können die Menschenbilder jeweiliger Religionen sich von ihren abstrakten Inhalten frei machen und ihre normativen Implikationen konkretisieren. Viel konstruktiver wären sie, wenn sie unter bestimmten Standards und Prinzipien stattfinden. Jeder sollte die nötige Dialogbereitschaft mitbringen, die den Respekt vor der Meinung des Anderen und das Interesse für andere Sichtweisen beinhalten. Schließlich geht es nicht um das Diktieren der eigenen Meinung, sondern darum, voneinander zu lernen, die eigene Position zu klären und kritisch zu durchdenken. Der Versuch, anders Gläubige und anders Denkende zu verstehen, soll parallel eine kritische Einstellung zu eigenen Positionen ermöglichen. Erst dann kann ein reflektierender Dialog gewährleistet werden, der ein klares Verständnis und stabile Toleranz des Anderen in einer wertpluralen Gesellschaft ermöglicht.³⁸

Ein säkularer Rechtsstaat soll die Religionsfreiheit garantieren und freie Räume für die Entfaltung der individuellen Religiosität schaffen

Die oben vertretenen Thesen sind für die angemessene Ausformung der individuellen Meinungsbildung in einer wertpluralen Gesellschaft notwendig. Sie können jedoch erst dann nützlich werden, wenn ihnen ein Raum für ihre Verwirklichung durch eine Instanz, nämlich den Staat, zur

³⁷ Eine sehr umfangreiche Literatur zum Thema Dialog bietet sich die folgende Internetadresse: www.theologie-systematisch.de/religion/6interrelieuses.htm (22.2.2007)

³⁸ Vgl. H. Kreß (Hrsg.): Religionsfreiheit als Leitbild, Münster 2004.

Verfügung gestellt werden. Ich stimme zu, wenn der Soziologe Heiner Bielefeldt schreibt: „Vielmehr hat der säkulare Rechtsstaat seinen Sinn im Menschenrecht auf Religionsfreiheit. (...) Die beste Verteidigung des säkularen Rechtsstaats besteht darin, die Religionsfreiheit als Auftrag ernst zu nehmen und möglichst konsequent zur Geltung zu bringen. Wie alle Menschenrechte zielt auch die Religionsfreiheit auf Gleichberechtigung.“³⁹ Diese Gleichberechtigung impliziert Möglichkeiten für die Muslime zur Mitgestaltung der Gesellschaft, in der sie als Minderheit leben. Die Teilnahme an informativen Gesprächen und reflektierenden Dialogen über bioethische Fragen und Partizipation an entsprechenden Entscheidungsprozessen sind elementare Komponenten dieser Mitgestaltung.

Ausblick

Der Begriff „multikulturelle Gesellschaft“ deutet auf nebeneinander existierende Kulturen in einer Gesellschaft hin, wobei „pluralistische Gesellschaft“ einen Schritt weitergeht und nicht nur die Existenz, sondern auch die Präsenz der Kulturen im gesellschaftlichen Leben und in Entscheidungsprozessen zu substantiellen Fragen impliziert. Die Entfaltung und Integration der unterschiedlichen kulturellen Wertvorstellungen als elementare Eigenschaften der pluralistischen Gesellschaft werfen hinsichtlich der bioethischen Fragen auf akademischer, gesellschaftlicher und individueller Ebene eine ganze Reihe von Fragen auf. In einer wertpluralen Gesellschaft wird ein angemessener gesellschaftlicher Diskurs über bioethische Fragen am Lebensbeginn und Lebensende sowie über Organtransplantation und Gentechnologien nur möglich sein durch intensive Kommunikation und einen reflektierenden Dialog. Die Verwirklichung eines solchen Dialogs ist für ein gelungenes Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft nicht nur unverzichtbar sondern auch dringlicher denn je.

³⁹ Bielefeldt, H.: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Berlin 2003.