



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der wissenschaftlichen Arbeit

„Embryologie in der modernen islamischen Diskussion“

Verfasser

Omar Yagoub Mohamed

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt: Arabistik

Betreuer: Univ.- Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

## **Danksagung**

An dieser Stelle möchte ich mich herzlichst bei Herrn Univ.- Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker für die wissenschaftliche Betreuung meiner Diplomarbeit und sein stetiges schnelles zu Rate stehen bei schwierigen fachlichen Fragen bedanken. Des weiteren bedanke ich mich besonders bei Hrn. Univ.- Prof. Dr. Stefan Procházka und Frau Prof. Dr. Claudia Römer und bei allen Professoren, die mir den Weg durchs Studium ermöglicht haben.

Insbesondere möchte ich mich bei meiner lieben Freundin Sandrine und meiner lieben Mutter Gertrude, für die stetige Unterstützung auch außerhalb meines Studiums danken und nicht zu vergessen meine liebe Schwester Nathalie und mein lieber Bruder Salah. Ich möchte mich auch bei meinem verstorbenem Vater Gharib bedanken, durch den ich mich für mein Studium der Arabistik und Islamwissenschaft entschieden habe.

Vielen Dank für alles.

## Inhaltsverzeichnis

<b>I.</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>5</b>
	1. Embryologie.....	8
	1.1 Embryologie im Islam.....	9
	1.1.1 Beseelungslehre.....	11
	2. Definition Medizinethik und Bioethik.....	12
	2.1 Islamische Bioethik.....	13
	3. Definition Islamisches Recht.....	16
	4. Fragestellungen zur Embryologie.....	19
<b>II.</b>	<b>Embryologie – Medizinische Eingriffe zu Lebensanfang.....</b>	<b>21</b>
	1. Schwangerschaftsabbruch.....	21
	2. Leihmutterschaft.....	24
	3. Künstliche Befruchtung.....	25
	3.1 Intrauterine Insemination.....	26
	3.2 In-vitro-Fertilisation.....	26
	4. Moderne Diagnoseverfahren vor der Geburt.....	27
	4.1 Präimplantationsdiagnostik PID.....	27
	4.2 Pränatale Diagnostik PND.....	28
	5. Klonen.....	29
	5.1 Reproduktives Klonen.....	30
	5.2 Therapeutisches Klonen.....	30
	6. Stammzellenforschung.....	31
<b>III.</b>	<b>Ethische Aspekte zur Embryologie.....</b>	<b>32</b>
	1. Fallbeispiele.....	33
	2. Schwangerschaftsabbruch als bioethische Diskussion.....	34
	3. Die Leihmutterschaft im muslimischen Kontext.....	36
	4. Künstliche Befruchtung im muslimischen Kontext.....	38
	5. Präimplantationsdiagnostik PID.....	40
	6. Pränataldiagnostik PND.....	42
	7. Klonen und Stammzellenforschung.....	44

<b>IV.</b>	<b>Konfliktfelder in der medizinischen Praxis für den muslimischen Patient.....</b>	<b>45</b>
	1. Kommunikation Arzt-Patient.....	45
	2. Schamgefühl und Intimsphäre.....	48
<b>V.</b>	<b>Islamisches Recht und Antworten auf bioethische Fragestellungen.....</b>	<b>50</b>
	1. Die Fatwa als Faktor in der muslimischen Entscheidungsfindung.....	51
	2. Rechtsprechungen bei Abtreibungen und Geburtenkontrolle.....	53
	3. Leihmutterschaft im islamischen Recht.....	60
	4. Künstliche Befruchtung im islamischen Recht.....	67
	5. Rechtliche Aspekte zur Präimplantationsdiagnostik PID.....	73
	6. Rechtliche Aspekte zur Pränatalen Diagnostik PND.....	81
	7. Argumentationen zum Klonen.....	86
<b>VI.</b>	<b>Schlussbetrachtung.....</b>	<b>91</b>
<b>VII.</b>	<b>Quellenverzeichnis.....</b>	<b>94</b>
<b>VIII.</b>	<b>Abstract.....</b>	<b>99</b>
<b>IX.</b>	<b>Lebenslauf.....</b>	<b>101</b>

## I. Einleitung

Durch immer währende Forschung und neue Kenntnisse in der Wissenschaft treten auch immer wieder neue Fragen auf. Diese Arbeit beschäftigt sich mit Fragen rund um die Embryologie in der modern islamischen Diskussion. Es treten nicht nur Fragestellungen auf, die aus religiöser, philosophischer Sicht zu beantworten sind, sondern verlangen auch eine bioethische Auseinandersetzung und eine juristische Stellungnahme, insbesondere zu Eingriffen des Lebens, die zu Leben oder Tod führen können. Ziel dieser Arbeit ist es, einen allgemeinen Überblick zu bioethischen Fragen des Lebensanfangs darzulegen und diese in eine modern islamische Denkweise mit einzubinden.

„Es geht also um die Frage: Darf Medizin alles, was sie kann? Wenn nein, stellt sich die Frage, wer diese Grenzen zu ziehen hat, nach welchen Kriterien diese definiert werden sollen, wessen Interessen zu berücksichtigen sind und inwieweit es in diesen Fragen möglich ist, einen gesellschaftlichen Konsens zu finden, auf dem man aufbauen könnte.“<sup>1</sup>

Da die muslimische Welt ebenso der Globalisierung ausgesetzt ist wie der Rest der Welt und europäische Medizin sich schon längst in den muslimischen Spitälern breit gemacht hat, müssen sich auch die *Fuqahā'* (Sg. *Faqīh*)<sup>2</sup> mit dieser Tatsache und den neuen Gegebenheiten auseinandersetzen. Sie stehen vor der Aufgabe, naturwissenschaftliche Verfahren in das islamische Rechtssystem einzuordnen und gesellschaftskonforme Ansätze zu finden.<sup>3</sup> Die Bioethik ist somit keine regionale Angelegenheit, sondern muss aus einer interkulturellen Perspektive betrachtet werden. Je nach Land und Politik, fallen diese Ansätze anders aus, hinsichtlich Erlaubtem und Verbotenem und strafbar oder nicht strafbar. Hier geht es nicht nur um das Individuum, sondern auch um die Gesellschaft eines Staates. In vielen Fällen geht nicht klar hervor, ob Problematiken auf individueller Ebene entstehen, oder ob sie gesellschaftlich zu betrachten sind. Aus diesem heraus, kann man sagen, dass ein bioethischer Diskurs sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene stattfindet und viele Herausforderungen mit sich bringt. Aus dem Vorgegangenen geht auch hervor, dass das Arzt-Patienten-Verhältnis einem stetigen Wandel unterworfen ist und der Patient gleichzeitig immer höhere Ansprüche an den Arzt stellt. In vielerlei Hinsicht kann der Patient dem Tun des Arztes schlichtweg nur sein Vertrauen entgegenbringen und

---

1 Kellner (2010): S. 20

2 Islamische Rechtsgelehrte, <http://www.eslam.de/begriffe/g/gelehrter.htm>, Zugriff 30.12.2012

3 Siehe Kellner (2010): S. 26

muss dem Urteilsvermögen des behandelnden Arztes voll vertrauen, was auf der einen Seite die volle Integrität des Arztes erfordert und auf der anderen Seite auch die muslimischen Rechtsgelehrten auffordert, neue Ansätze zu medizin- und bioethischen Fragestellungen aufzugreifen, damit der Patient in vollem Umfang geschützt ist. Diese Aufgabe stellt sich als nicht ganz einfach heraus und steht oft im Zwist zwischen Tradition und Moderne. Mögliche Alternativen müssen gründlich durchdacht werden und verursachen oft heftige Diskussionen unter den Religion- und Rechtsgelehrten und anderen Vertretern, die die traditionellen Denkweisen des Islam in die moderne Zeit von heute mit einbinden wollen. In Bezug auf die Bioethik und den Fragen zum Lebensanfang stehen sie vor ganz neuen Gegebenheiten, welche in ihrer Art und Weise noch nie dagewesene Möglichkeiten in der Medizin zeigen. Muslimische Ärzte und ihre Institutionen, Akademien und Vertreter des Islam, stehen in einer interkulturellen und einer immer stärker werdenden globalisierten Diskussion, um sich mit den Fortschritten in der Medizin und mit ihr einhergehenden neuen Behandlungsmethoden auseinanderzusetzen. Spätestens seit den 1990er Jahren und dem Klonschaf „Dolly“<sup>4</sup> und der Entschlüsselung der menschlichen DNA, ist der bioethische Diskurs nicht mehr wegzudenken.

Wie unterschiedlich die regionalen Bestimmungen sein können, sieht man am Beispiel Israel, wo die gesetzlichen Regelungen für Embryonenschutz sehr liberal sind und die Möglichkeiten für umfassende Stammzellenforschung im weitesten unbeschränkt gegeben sind, was einen klaren Vorsprung für israelische Forscher in der Stammzellenforschung bedeutet.<sup>5</sup> Neben bioethischen Fragen treten auch religiöse Fragen auf, die im Zusammenhang mit Mensch und Natur stehen. Der Mensch hat im Gegensatz zum Tier eine ganz besondere Stellung in der Natur. Zum einen macht er sich viele Dinge aus der Natur zu eigen, um die Herausforderungen des Lebens bestehen zu können. Zum anderen untersteht er dem göttlichen Willen, wobei die Religion dem Menschen dienen und ein Bewusstsein in ihm wecken sollte<sup>6</sup>, um einem inneren Leitsystem folgen zu können, was zwischen richtig und falsch unterscheiden kann. Die Debatten um das menschliche Leben sind in vielerlei Hinsicht kontrovers und werden in allen Weltreligionen unterschiedlich diskutiert. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass in unterschiedlichen Ländern auch unterschiedliche Konsense vorherrschen, was in Zeiten der Globalisierung die Aufgabe der einzelnen Vertreter und

---

4 „Dolly war das erste Säugetier, das durch ein Klonierungsverfahren gezeugt wurde, bei dem ausdifferenzierte, adulte Zellen als Spender der Erbinformation dienen.“

Siehe [http://de.wikipedia.org/wiki/Dolly\\_\(Schaf\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Dolly_(Schaf)), Zugriff 31.08.2012

5 Siehe Kellner (2010), S. 21

6 Siehe Eich (2008), S. 34

Meinungsbildner nicht einfacher macht. Der Koran als das heilige Buch der Muslime und die Sunna<sup>7</sup>, welche die Tradition des Propheten wieder spiegelt, stellen die Grundlagen für das islamische Rechtssystem und Ethik dar. Aus ihnen geht die Scharia<sup>8</sup> hervor, die Gegenstand der Rechtswissenschaften ist und bilden die Basis für das normative Verhalten der muslimischen Gesellschaft. Seit Beginn der Tradition der Rechtsschulen im 9. und 10. Jahrhundert nach Christus, sind fünf Rechtsschulen dominant, aus welchen die muslimische Jurisprudenz ausgeht. Die vier sunnitischen Rechtsschulen und die schiitische Rechtsschule<sup>9</sup>, die später nochmal genauer erörtert werden. Diese zwei Quellen, der Koran und die Sunna bilden die absolute Autorität zu bioethischen Fragestellungen. Aufgrund der unterschiedlichen Rechtsschulen gibt es auch hier unterschiedliche Auslegungen und verschiedene Interpretationen des Korans und der Sunna. Da in allen Rechtsschulen eine zentrale Autorität fehlt, berufen sich die Rechtsgelehrten auf den *fiqh*.<sup>10</sup>

Auf die Frage wann ein menschliches Leben beginnt, gehen die Meinungen wie so oft auseinander, aber in dem Punkte, dass die Beseelung am 120. Tag stattfindet und der Embryo zu diesem Zeitpunkt das gleiche Recht wie ein geborener Mensch besitzt, sind sich die Rechtsgelehrten aller Rechtsschulen einig.<sup>11</sup> Das Leben in all seinen Formen genießt im Islam einen sehr hohen Stellenwert und zweifelsohne ist das menschliche Leben eines der heiligsten Kreationen von Gott. Deswegen muss es auch geschätzt und respektiert werden und in jedem Moment steckt der Sinn des Lebens, welcher für jeden einen großen Wert haben sollte.

Ein Prinzip der islamischen Bioethik ist: "(...) Wer eine Seele ermordet (...) ist als hätte er die ganze Menschheit ermordet. Und wer einen am Leben erhält, dann ist es so als hätte er die ganze Menschheit am Leben erhalten".<sup>12</sup> Es ist also die Aufgabe des Rechtsgelehrten und auch des Arztes, jedes Leben zu schützen und zu erhalten. Wo die genauen Grenzen für ein schützenswertes Leben liegen, wird unterschiedlich ausgeführt und ist Gegenstand dieser Arbeit.

---

7 Nachahmenswerte Taten des Propheten, siehe <http://www.eslam.de/begriffe/v/verfahrensweise.htm> ,  
Zugriff 31.08.2012

8 Siehe Lohlker 2012, S. 14 - 17

9 Siehe <http://www.eslam.de/begriffe/r/rechtsschule.htm>, Zugriff 31.08.2012

10 Produkt der Arbeit der Rechtsgelehrten, islamische Rechtswissenschaften, siehe Lohlker 2012, S. 12

11 Siehe Kellner (2010), S. 225

12 Siehe Sure 5 Vers 32, [http://www.islam-deutschland.info/kblog/5\\_1-60.php](http://www.islam-deutschland.info/kblog/5_1-60.php), Zugriff 31.08.2012

## 1. Embryologie

Die Embryologie befasst sich mit der Entwicklung der befruchteten Eizelle und dem daraus entstehenden Embryos und ist als solches ein Teilgebiet der Entwicklungsbiologie. Der Mensch beschäftigte sich schon immer mit Fragen wie woher wir kommen und wie wir vor der Geburt entstehen. Schon im alten Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. befassten sich die Gelehrten mit der Entstehung des menschlichen Embryos. Man ging von einer göttlichen Schöpfung aus und hatte von den einzelnen Stadien, die der Embryo in seiner Entwicklung durchläuft, nur wenig Ahnung. Diese waren reine Mythen und Spekulationen. Aristoteles ging irrtümlicherweise von einer formlosen Masse aus dem Sperma aus, die sich mit dem Menstruationsblut vermischte und dadurch die Entwicklung des Embryos einleitete. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse auf diesem Gebiet sollten für beinahe zweitausend Jahre unverändert bleiben. Erst ab der Neuzeit, als Leonardo da Vinci Messungen von unterschiedlichen Embryonalstadien vornahm, wurden andere Thesen aufgestellt.<sup>13</sup>

Mit der Erfindung des Mikroskops gegen Ende 16. Anfang 17. Jahrhundert<sup>14</sup> konnten die Frühstadien der embryonalen Entwicklung besser studiert werden. Seit man nun die Möglichkeiten der Untersuchung der Zellstruktur unter dem Mikroskop hatte, war es logisch, dass das Wachstum des Embryos auf der Diversität der einzelnen Embryonalzellen beruhte. Caspar Friedrich Wolff setzte den Grundstein für die Theorie, dass durch Zellteilung und Differenzierung sogenannte Keimblätter entstünden. Seit dem 19. Jahrhundert wurden die Forschungsergebnisse von Wolff und der Keimblatttheorie durch andere Wissenschaftler weitergeführt.<sup>15</sup> Nach dem heutigen Stand der Wissenschaft weiß man, dass vom Zeitpunkt der Befruchtung bis zum neugeborenen Menschen, der Embryo verschiedene Stadien durchläuft. Die einzelnen Stadien, die der Embryo durchläuft, bilden die Basis für die unterschiedlichen Meinungen der Rechtsgelehrten zu unterschiedlichen Themen wie zum Beispiel die Abtreibung. Medizinische Eingriffe am Lebensanfang, die als zugehörig zur Embryologie zu betrachten sind, sind auch die Leihmutterchaft, die künstliche Befruchtung oder auch In-vitro-Fertilisation, die Präimplantationsdiagnostik (PID) und die Pränatale Diagnostik (PND). Das Klonen stellt eine gesonderte Position in der Embryologie dar, ist aber ebenso zu beachten, da es auf Grund der medizinischen Vorgehensweise auch zu den Eingriffen am Lebensanfang zuzuordnen ist. Auf diese Techniken wird später nochmals genauer eingegangen.

---

13 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Embryologie>, Zugriff 03.09.2012

14 Siehe [http://www.bundeskunsthalle.de/ausstellungen/vatikan2/stud\\_mikroskop.pdf](http://www.bundeskunsthalle.de/ausstellungen/vatikan2/stud_mikroskop.pdf), Zugriff 03.09.2012

15 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Embryologie>, Zugriff 03.09.2012



Seit den 70er Jahren und der Technik der In-vitro-Fertilisation<sup>16</sup> ist es möglich eine Eizelle außerhalb des Mutterleibs zu befruchten und moderne Diagnoseverfahren wie die Präimplantationsdiagnostik machen es möglich vor der Geburt diverse genetische Defekte ausfindig zu machen. Diese Techniken und die Stammzellenforschung machen es notwendig, den Status des extrakorporalen Embryos neu zu definieren. Seit diesem Zeitpunkt entstand auch die Problematik wie man mit extrakorporalen Embryonen umgehen soll. Zu den aktuellen umstrittenen Fragen in der bioethischen Diskussion gehört, welcher rechtlicher Status oder ob überhaupt eine Art von rechtlicher Status für extrakorporale Embryonen vorherrscht.

Auf der einen Seite gibt es die Stammzellenforscher, die mit dem Ziel der Krankheitsbekämpfung Embryonen für diese Forschungstätigkeit verwenden wollen, und es gibt sowohl Mediziner als auch Wunscheltern, die für eine Präimplantationsdiagnostik sind. Auf der anderen Seite gibt es Vertreter, die solche Eingriffe als nicht rechtens erachten und berufen sich auf die Menschenwürde und dem Schutz des Lebens. Die interdisziplinäre Diskussion der Bioethik ist neben der islamischen Rechtswissenschaft ebenso Teil der Ethik, Philosophie, Medizin, Psychologie, Soziologie und Biologie, weswegen auch deren Vertreter in Diskussionen zu Rate gezogen werden.

## **1.1 Embryologie im Islam**

Bis heute gibt es in der islamischen bioethischen Diskussion keinen Konsens über mehrere Fragen zur Gentechnologie. Es geht vor allem um die Embryogenese<sup>17</sup>, die Beseelung des Embryos und ab wann ein schützenswertes Leben existiert. Bis zum 19. Jahrhundert gab es unterschiedliche Theorien, was Männer und Frauen zur Entstehung eines Kindes beitragen. Die Theorie von Aristoteles war, dass die Frau lediglich ein Gefäß für die embryonale Entwicklung sei, wobei die beiden antiken Mediziner Hippokrates und Galen von einem gleichen männlichen und weiblichen Anteil bei der Entstehung eines Kindes ausgingen, was dem heutigen Bild der 50% Beteiligung beider Geschlechter entspricht.<sup>18</sup>

Auf Grund des großen Einflusses der griechischen Wissenschaftstradition in der islamischen

---

16 Eine Methode zur künstlichen Befruchtung, siehe. <http://de.wikipedia.org/wiki/In-vitro-Fertilisation>,  
Zugriff 05.09.2012

17 Embryonalentwicklung von der Befruchtung der Eizelle bis zur Bildung der Organanlagen,  
siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Embryogenese>, Zugriff 05.09.2012

18 Siehe Eich (2005), S. 22

Geschichte, waren zahlreiche dieser vorangegangenen Theorien Teil der islamischen Diskussion. Im Gegensatz zu den Thesen von Aristoteles, waren sich die islamischen Gelehrten weitgehend einig, dass Mann und Frau zu gleichen Teilen an der Entstehung eines Embryos beteiligt waren, da für dieses genaue Hinweise in Koran und Sunna vorkomme. Es gab auch andere Thesen, in denen der männliche Samen eine dominante Rolle bei der Embryogenese einnahm, hierbei orientierte man sich am Worte *nutfā*<sup>19</sup>, was soviel wie Tropfen bedeutet. Ob es sich nun um einen Samentropfen oder um einen vermischten Tropfen aus männlichem Samen und weiblichen Körpersäften handelte, über dies war man sich uneinig und wurde doppeldeutig ausgelegt.<sup>20</sup> In der modernen Diskussion setzte sich unter den Rechtsgelehrten die Meinung des gemeinsamen Fortpflanzungsbeitrages von Mann und Frau durch.<sup>21</sup> Eine wichtige Rolle in den Korantexten, nehmen auch die arabischen Wörter *alaqa*<sup>22</sup> und *mudghah*<sup>23</sup> ein, welche für die bioethische Diskussion zum Embryo für die islamischen Rechtsgelehrten von großer Bedeutung sind.

Die wichtigste Stelle im Koran zur Embryogenese findet sich in der Sure „Die Gläubigen“ (23:12-14) die lautet:

„Wir haben doch den Menschen aus einer Portion Lehm geschaffen. Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen (*nutfā*) in einem festen Behälter (*qarar makin*). Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Blutklumpen (*alaqa*), diesen zu einem Fleischklumpen (*mudhgha*) und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen.“<sup>24</sup>

Aus diesem Korantext gehen schon die drei großen Entwicklungsphasen *nutfā*, *alaqa* und *mudhgha* hervor. Wann eine genaue Veränderung stattfindet und wann vor allem dem Embryo die Seele eingehaucht wird soll der folgende überlieferte Hadith von Ibn Mas'ud zeigen:

„Wenn einer von euch geschaffen wird, so wird er im Leib seiner Mutter vierzig Tage lang zusammengebracht. Dann ist er dort ebenfalls eine *alaqa*, dann ist er dort ebenfalls eine *mudhgha*,

---

19 Arabisch, Tropfen, <http://www.islamicvoice.com/january.97/scie.htm#HUMAN>, Zugriff 30.12.2012

20 Siehe Eich (2005), S. 23

21 Siehe Eich (2005), S. 25

22 Arabisch, Blutklumpen, <http://www.islamicvoice.com/january.97/scie.htm#MAN>, Zugriff 30.12.2012

23 Arab. Fleischklumpen, <http://forum.mpacuk.org/archive/index.php/t-38192.html>, Zugriff 30.12.2012

24 Eich (2005), S. 26

dann wird ihm der Engel geschickt, der ihm die Seele einhaucht. Und er legt vier Dinge fest: Er schreibt seinen (späteren) Lebensunterhalt auf, seine Todesstunde, sein Tun und 'verdammt' oder 'selig'.<sup>25</sup>

### 1.1.1 Beseelungslehre

Bei dem vorangegangenen Hadith gehen die Gelehrten mehrheitlich davon aus, dass ein Stadium jeweils 40 Tage dauert, das heißt in Summe 120 Tage. An diesem 120. Tag wird dem Embryo die Seele eingehaucht und er gilt als vollwertiges menschliches Wesen.<sup>26</sup> Gebe es nur diese eine Überlieferung, wären sich die *Ulama*<sup>27</sup> in Sachen Beseelung mehr einig, aber der folgende Ausspruch, überliefert von Hudhaifa b. Asyad führt zu weiteren Kontroversen:

„Wenn über der Nutfa 42 Nächte vergangen sind, schickt Gott einen Engel. So formt er die Nutfa und erschafft ihr Hören und Sehen, ihre Haut, ihr Fleisch und ihre Knochen. Dann sagt er: Oh Herr, männlich oder weiblich? Da beschließt es dein Herr wie er will und der Engel schreibt es auf. Dann sagt er: Oh Herr, wie ist seine Todesstunde? Da beschließt es dein Herr wie er will und der Engel schreibt es auf. Dann sagt er: Sein Lebensunterhalt? Und dein Herr beschließt es wie er will und der Engel schreibt es auf. Dann geht der Engel mit dem Schriftstück in seiner Hand weg und nichts wird dem Befohlenen hinzugefügt oder weggenommen.“<sup>28</sup>

Man geht also von zwei Haupttheorien bei der Beseelungslehre aus. Die, an dem am 120. Tag die Seele dem Embryo eingehaucht wird und er somit personenbezogene Rechte zugesprochen bekommt und die, an dem dieses am 42. Tag geschieht. Der Zeitpunkt der Beseelung spielt vor allem beim Schwangerschaftsabbruch eine Rolle, wie wir später noch sehen werden. Aus rein biologischer Sicht ist allerdings nicht definierbar, ab wann ein Embryo als Person gilt. Hierzu Wachtler:

---

25 Eich (2005), S. 26

26 Siehe Eich (2008), S. 86

27 Muslimische Religionsgelehrte, siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Ulama>, Zugriff 07.09.2012

28 Eich (2005), S. 27

„Vom Standpunkt der Entwicklung gibt es angefangen von Aktivierung der Eizelle bis zum Tod des Individuums keinen Bruch, keine prinzipielle Grenze, sondern nur graduelle Unterschiede, d. h. Entwicklung ist ein Kontinuum.“<sup>29</sup>

Es geht also in der Embryologie im Islam um das Thema Embryonenschutz.

## 2. Definition Medizin- und Bioethik

Die Bioethik ist ein Teilgebiet der Ethik und bezeichnet die geistige Auseinandersetzung des Umgangs von Menschen mit der belebten Umwelt und vor allem mit anderen Menschen, der Natur sowie bei medizinischen und biotechnischen Fragestellungen.<sup>30</sup> Die Medizinethik als Teilgebiet der Bioethik entwickelte sich aus der ärztlichen Ethik und beinhaltet alle Bereiche, die das Gesundheitswesen betreffen, das heißt alle tätigen Personen, Institutionen und Organisationen sowie den einzelnen Patienten. Grundlegend ist hier das Recht auf Selbstbestimmung und das Prinzip der Menschenwürde. Ihm folgen weitere Prinzipien wie die Schadensvermeidung, die aussagt schädliche Eingriffe zu unterlassen, das Fürsorgeprinzip, welches den Behandelnden verpflichtet, das Wohl des Patienten aktiv zu fördern. Weiters kommt noch Gleichheit und Gerechtigkeit hinzu, was besagt, dass jeder Patient eine gleichwertige Behandlung verdient.<sup>31</sup>

Ziel ist es, in all diesen Belangen moralische Grundlagen zu schaffen und einen gesellschaftlichen Konsens zu finden. Der Gegenstandsbereich ist weit und reicht von bioethischen Fragestellungen die Probleme im Umgang mit der belebten Umwelt aufwerfen über Ressourcenschutz bis zum Umgang mit Nutz- und Versuchstieren im Forschungsbereich. Die hier verfasste Arbeit beschränkt sich auf die Bioethik im menschlichen Kontext und betrachtet vor allem das Gebiet der Reproduktionsmedizin. Teile hiervon sind unter anderem die Samenspende und Eizellenspende, die Leihmutterchaft, In-vitro-Fertilisation, Schwangerschaftsabbruch, Präimplantationsdiagnostik und Pränataldiagnostik sowie Klonierungsverfahren. Durch den wissenschaftlichen Fortschritt, gibt es zwischen Reproduktionsmedizin und Gentechnologie immer mehr Berührungspunkte, weshalb diese ebenfalls miteinbezogen werden muss.<sup>32</sup>

---

29 Wachtler, F. (2003), Die frühe Phase menschlicher Entwicklung aus embryologischer Sicht, Manz, zitiert nach: Kellner 2010: S. 57

30 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Bioethik>, Zugriff 20.09.2012

31 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Medizinethik>, Zugriff 20.09.2012

32 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Bioethik>, Zugriff 20.09.2012

Das Arzt-Patienten-Verhältnis spielt hier eine nicht geringe Rolle. In fast allen Kulturkreisen haben Ärzte einen Eid zur Selbstverpflichtung abgelegt, die den richtigen Umgang in medizinischen Belangen sichern sollen. Der vermutlich älteste formulierte Eid, ist der Eid des Hippokrates. Der meist große Kompetenzunterschied verursacht eine asymmetrische Beziehung zwischen Arzt und Patient, warum es umso mehr notwendig ist, dass ein Arzt im bioethischen bzw. im medizinethischen Kontext nach bestem gewissen handelt und stets versucht den moralischen Werten einer Gesellschaft nachzukommen.

## 2.1 Islamische Bioethik

Die Definition islamischer Bioethik kann man aus verschiedenen Blickwinkel betrachten. Zum einen aus einer medizinischen Sicht und zum anderen aus einer religiös-ethischen Sicht. Islamische bioethische Entscheidungsfindung findet in einem Rahmen von Werten statt, dessen Basis die Offenbarung und Tradition sind. Der Koran und die Tradition des Propheten dienen als Regelwerk und für die Interpretation des islamischen Rechts. Das menschliche Leben wird im Islam als die größte Schöpfung Gottes angesehen und der Mensch als solches ist sein Stellvertreter auf Erden. Im Falle einer Krankheit wird diese nicht als Strafe gesehen, sondern vielmehr als ein reinigender Prozess auf dem Weg zu Gott.

Der bioethische Diskurs ist untrennbar von der Religion anzusehen und stellt eine Brücke zwischen Körper und Geist, zwischen Ethik und Jurisprudenz dar. Im Koran findet man schon detaillierte Beschreibungen zur embryonalen Entwicklung eines Fötus, woraus die bioethischen Diskussionen hervorgehen und den vorgeburtlichen Status des Embryos bestimmen. Die islamische Bioethik sagt aus, dass der Patient mit vollem Respekt und Wertschätzung behandelt werden soll, was sich auch schon auf den entwickelnden Embryo als entstehendes Wesen und werdende Person ableiten lässt.<sup>33</sup>

Das Leben im Islam ist von großem Wert, egal wie gering es auch scheinen mag und allem voran steht das menschliche Leben. Es ist das großartigste Geschenk das Gott gemacht hat und nur er alleine bestimmt darüber. Es ist die Pflicht eines jeden, wenn es die Situation verlangt, Leben zu retten oder einen Beitrag dazu zu leisten und es ist nicht erlaubt jemanden aus einem unberechtigten Grund zu töten.<sup>34</sup>

---

33 Siehe Daar, A.S und A.B. Al Khitamy (2001), S.60, Bioethics for clinicians, <http://www.cmaj.ca/content/164/1/60.full.pdf>. Zugriff 29.08.2012

34 Siehe Daar, A.S und A.B. Al Khitamy (2001), S.61, Bioethics for clinicians, <http://www.cmaj.ca/content/164/1/60.full.pdf>. Zugriff 29.08.2012

Der Eid des muslimischen Arztes verpflichtet ihn dazu, das menschliche Leben zu jedem Zeitpunkt und in jedem Fall zu schützen und es ist seine Pflicht es mit bestem Gewissen vor dem Tode zu retten und nicht unnötigen Qualen auszusetzen.<sup>35</sup>

Weil das menschliche Leben so wichtig ist, findet man in mehreren Stellen des Korans Beschreibungen über die Entstehung des Menschen. In den Hadithen wird sogar über das tierische Leben berichtet und es wird gesagt, dass auch dieses in vielen Fällen zu schützen sei und nicht grundlos getötet werden darf. Einer der zentralen Fragen der Bioethik ist „wer über das Leben bestimmt und verantwortlich für Leben und Tod ist“. Die Annäherung an diese Frage wird aus muslimischer Sicht in ein religiöses Licht geworfen. Damit das Leben als heilig gelten kann, verlangt es einen göttlichen Charakter und nur Gott alleine bestimmt wann es gegeben und genommen wird.<sup>36</sup> In der Sure 6 Vers 95 steht geschrieben.

„Gott ist es, der die (Samen)Körner und die Kerne spaltet und so das Lebendige aus dem Toten hervorbringt. Und der das Tote aus dem Lebendigen hervorbringt. So ist Gott. Wie könnt ihr nur so (vom Weg der Wahrheit) abweichen.“<sup>37</sup>

Diese Sure könnte man also so interpretieren, dass nicht der Mensch derjenige ist, der das Leben gibt, sondern dieser dem göttlichen Willen unterstellt ist. Natürlich ist es von Natur aus offensichtlich, dass der Mensch selbst immer wieder über Leben und Tod bestimmt und in vielerlei Hinsicht die Würde des Menschen angreift. Der Status des menschlichen Lebens ist im Islam sehr hoch angesetzt, weshalb die Würde des Menschen im bioethischen Diskurs auch so wichtig ist. Wir Menschen sind durch den „freien Willen“ dazu befähigt, Dinge zu tun, die auch außerhalb der moralischen Grenzen liegen und müssen uns deshalb auch für unser Tun verantworten. Der Mensch kann zwischen Gut und Böse, zwischen Richtig und Falsch unterscheiden und hat durch diese Befähigung eine gewisse Art von Macht verliehen bekommen.<sup>38</sup>

---

35 Siehe Daar, A.S und A.B. Al Khitamy (2001), S.61, Bioethics for clinicians,

<http://www.cmaj.ca/content/164/1/60.full.pdf>, Zugriff 29.08.2012

36 Siehe Shomali, M. A. (2008), S.2, Islamic bioethics – a general scheme

[http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/\\_/12082.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/_/12082.pdf), Zugriff 29.08.2012

37 Sure 6 Vers 95, siehe [http://german.trib.ir/radioislam/der-islam/der-koran/item/](http://german.trib.ir/radioislam/der-islam/der-koran/item/145028-teil-196-al-an%E2%80%99am-94-97)

[145028-teil-196-al-an%E2%80%99am-94-97](http://german.trib.ir/radioislam/der-islam/der-koran/item/145028-teil-196-al-an%E2%80%99am-94-97), Zugriff 21.09.2012

38 Siehe Shomali, M. A. (2008), S.3, Islamic bioethics – a general scheme

[http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/\\_/12082.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/_/12082.pdf), Zugriff 29.08.2012

Aus religiöser Sicht kann man also sagen, dass jedem im Leben von Gott eine Art Vertrauensvorschuss gegeben wird, ein Geschenk, und mit diesem auch ein Handlungsspielraum, wo jeder zur Verantwortung gezogen werden kann.

Weiters gibt es im Islam auch die Würde des Körpers und des Geistes, welche eng miteinander verbunden sind. Eine Verbindung zwischen der materiellen und der spirituellen Welt. Auf gesundheitlicher Ebene bedeutet dies, dass die Pflege nicht nur für den Körper gilt, sondern auch für den Geist. Es ist also nicht erlaubt, weder Körper noch Geist, auf irgendeine Art und Weise zu verletzen und dies gilt sowohl für die eines anderen als auch für die eigene Person. Zu all diesem dient die islamische Bioethik als Wegweiser. Die Scharia als das islamische Gesetz und die moralischen Standards in einer Gesellschaft führen dazu, dass bioethische Fragen aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten sind – den rechtlichen Normen und den moralischen Werten.<sup>39</sup>

Es gibt durchaus Parallelen zwischen den rechtlichen Normen und den moralischen Standards, doch die Anwendung dieser in der Realität ist zeitweise so unterschiedlich, dass die Verordnungen und Vorschriften unterschiedlich ausfallen. Aber man kann sagen, dass alles was im islamischen Recht für rechtens erklärt wird, sicher auch in der islamischen Bioethik Anklang findet. In der Realität ist es dennoch so, dass es immer wieder Fälle gibt, die nicht einfach zu entscheiden sind. Man bewegt sich hier in einer Art von Grauzone, wo je nach Fall und den Umständen gesondert entschieden werden muss. Die islamischen Rechtsgelehrten und andere Vertreter stehen also vor der moralischen und rechtlichen Herausforderung, ein Urteil so zu fällen, dass sie weder das islamische Recht missachten, noch unethisch handeln.<sup>40</sup>

Zu der hier behandelten Thematik rund um die Embryologie gibt es, da der Islam sehr vielfältig ist, eine hohe Anzahl unterschiedlicher Meinungen und Standpunkte in Sachen Bioethik. Dies beruht darauf, dass es innerhalb des Islams unterschiedliche Rechtsschulen gibt, die schon kurz erwähnt wurden und im nächsten Kapitel näher erläutert werden. Die islamische Bioethik besteht also aus vielen Notwendigkeiten, die das Leben betreffen, dieses auch zu erhalten und einer zeitgemäßen und schwierigen Anwendung dieser Notwendigkeiten in einem rechtlich-moralischen Konstrukt.

---

39 Siehe Shomali, M. A. (2008), S.3, Islamic bioethics – a general scheme

[http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/\\_/12082.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/_/12082.pdf), Zugriff 29.08.2012

40 Siehe Shomali, M. A. (2008), S.4, Islamic bioethics – a general scheme

[http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/\\_/12082.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/_/12082.pdf), Zugriff 29.08.2012

### 3. Definition Islamisches Recht

Durch den globalen Wandel in unserer Welt und mit ihm auch einhergehende Veränderungen aus medizinischer Sicht, hat sich die europäische Medizin längst in muslimischen Ländern durchgesetzt und verlangt die Auseinandersetzung der islamischen Rechtsgelehrten mit dieser. Sie sind nun aufgefordert, moderne naturwissenschaftliche Verfahren, wie zum Beispiel die Präimplantationsdiagnostik, die Pränataldiagnostik oder auch moderne Klonierungsverfahren, in ihre Denkweise mit einzubinden und stehen vor der Aufgabe, im Sinne des islamischen Rechtssystems, die Grenzen des Lebens neu zu definieren. Das ist deshalb notwendig, weil ein Staat in diesen Belangen plötzlich ohne dementsprechende Gesetzesregelung da stehen könnte und eine Ausweichmöglichkeit anderer Staaten für etwaige Laborversuche darstellt. Das islamische Recht kommt bei der Gesetzgebung ganz unterschiedlich zur Anwendung und kann je nach arabischem Land dem geltenden Gesetz gleichkommen, aber von diesem auch zur Gänze variieren. Internationale Gremien nehmen diesbezüglich eine immer bedeutendere Rolle für die islamischen Rechtsgelehrten ein.<sup>41</sup> Was nun das islamische Recht ist und welche weiteren Begriffe von Bedeutung sind, soll das Folgende erläutern.

„Die Scharia, das islamische Recht [...], bedeutet ein Weg zur Tränke [...]. Der Begriff steht für ein dynamisches religiöses Gesetz bzw. Ritus. Der Begriff [...] umfasst die gesamte religiöse Pflichtenlehre des Islam, in der die Regelung aller Bereiche des menschlichen Daseins integriert sind.“<sup>42</sup>

Auf Grund des vorangegangenen geht schon hervor, dass das islamische Recht auch unmittelbar mit der islamischen Bioethik verbunden ist. Die Begriffserklärung islamisches Recht und Scharia ist in ihrer Definition aber nicht ganz einfach. Lohlker meint dazu, es ist aus nicht muslimischer Perspektive ein schwieriger Begriffskomplex mit einem langen geschichtlichen Hintergrund.<sup>43</sup>

Um den Umfang dieser Arbeit nicht zu überschreiten wird nun versucht den Begriff Islamisches Recht vereinfacht darzustellen.

---

41 Siehe Kellner 2010, S. 26

42 [http://www.eslam.de/begriffe/i/islamisches\\_recht.htm](http://www.eslam.de/begriffe/i/islamisches_recht.htm), 24.09.2012

43 Siehe Lohlker 2012, S. 14



Um die Begriffe einzugrenzen werden vorweg einige genannt, die einen allgemeinen Überblick über das islamische Recht geben sollen.

Der Koran erweist sich als selbstverständliche Quelle und ebenso die Sunna. Sie sind Bestandteile aus den Quellen der Erkenntnis, welche die Essenz der Scharia bilden. Weiters kommen noch hinzu die Übereinstimmung der muslimischen Gemeinschaft sowie der menschliche Vernunftschluss. Der Verstand spielt in jeglicher Hinsicht eine übergeordnete Rolle, denn ohne ihn ist die Ausübung des Glaubens und die Wahrheitsfindung nur bedingt möglich.<sup>44</sup> Die vorgegebene göttliche Ordnung stellt nur einen Teil der Einhaltung rechtlicher Normen dar. Ein wesentlicher Bereich des islamischen Regelwerks wird durch menschliche Formulierungen gebildet, die die Aufgabe des *fiqh*, der islamischen Rechtswissenschaft, sind, diese richtig umzusetzen.<sup>45</sup> Es liegt nun im Aufgabenbereich der Rechtsgelehrten, „dass sie der göttlichen Beurteilung menschlicher Handlungen nahekommen, die in der Scharia zusammengefasst sind.“ Hier sagt Lohlker aus, dass Scharia und *fiqh* nicht gleichzusetzen sind. Es ist für die Rechtsgelehrten von großer Bedeutung, das menschliche Tun auf einer Bewertungsebene richtig zu formulieren, zwischen *halal*(erlaubt) und *harām*(verboten) zu definieren. Die Diversität des islamischen Rechts führt innerhalb der Rechtsgelehrten zu vielen Kontroversen, wenn es nun im Falle einer Beurteilung zu einem *ijma'* (Konsens) kommt, wird dieser in weiterer Folge als wichtiger Beitrag einer Rechtsquelle angesehen.<sup>46</sup> Der oft daraus resultierende Rechtsrat wird *Fatwa* genannt und wird durch einen Mufti gegeben.<sup>47</sup>

Auf Grund der überwiegenden Mehrheit der Sunniten, beschränkt sich diese Arbeit vorwiegend auf die islamisch-sunnitische Sichtweise der Bioethik. Nach heutiger Tradition, werden die Anhänger der Sunniten in die nachfolgenden Rechtsschulen unterteilt. Hanefiten, Malikiten, Hanbaliten und Schaffiiten. Die Wahhabiten sehen sich selbst ebenso als Sunniten, werden aber vom Großteil der Sunniten derartig nicht angesehen. Der größte Unterschied der Sunniten zu den Schiiten liegt in der Auslegung der Prophetenüberlieferungen und den dazugehörigen Quellen. Innerhalb der Sunniten gibt es unter den Rechtsschulen ebenso Uneinigkeiten, die so groß sein können, dass der Unterschied zu den Zwölferschiiten kleiner ist als zu einer der sunnitischen Rechtsschulen.<sup>48</sup>

---

44 Siehe [http://www.eslam.de/begriffe/q/quellen\\_der\\_erkentnis.htm](http://www.eslam.de/begriffe/q/quellen_der_erkentnis.htm), Zugriff 24.09.2012

45 Siehe Lohlker 2012, S. 15

46 Lohlker 2012, S. 12

47 Siehe Lohlker 2012, S. 13

48 Siehe <http://www.eslam.de/begriffe/s/sunniten.htm>, Zugriff 25.09.2012

Aus sunnitischer Sicht ist wie schon erwähnt der *ijma'* von Bedeutung, wie auch die Analogiebildung (*qiyas*). Beim *qiyas* geht man von einem älteren Fall aus, der die Grundlage für die Beurteilung eines neuen Falles darstellt. Die Orientierung am Nutzen (*maslaha*), z. B. die Interpretation einer Sachlage, stellt ebenfalls eine wichtige Methode zur Findung einer Beurteilung dar.<sup>49</sup> Wie schon erwähnt, sind die islamischen Rechtswissenschaften im *fiqh* enthalten. „*Fiqh* bezeichnet das Ergebnis der menschlichen Anstrengungen, die Scharia zu ergründen.“ (Lohlker 2012; S. 15). Viele Bereiche des *fiqh* unterliegen keinen sanktionsfähigen Normen aus rechtlicher Sicht. Es handelt sich hier vor allem um ethische Überlegungen die in das Alltagsleben der Muslime mit einfließen. Das heißt, dass *fiqh* nicht nur mit Recht zu definieren ist, sondern auch für individuelle Handlungsvorgaben einzelner Muslime steht, die nicht rechtlich geahndet werden, wie z. B. Das rituelle Gebet. Hier muss sich der einzelne Muslime alleine vor Gott verantworten. Weiters spielen gewohnheitsrechtliche Regelungen eine Rolle, die zwar vom *fiqh* mit einbezogen werden aber aus schariatrechtlicher Sicht nicht die Scharia sind.<sup>50</sup> Vereinfachterweise wird in dieser Arbeit des öfteren Scharia und *fiqh* synonym verwendet.

In der islamischen Rechtswissenschaft werden menschliche Handlungen in fünf Kategorien unterteilt. Ausgehend von den Geboten und Verboten in den überlieferten Quellen nennt man sie pflichtmäßige Handlungen (*fard*), empfehlenswerte Handlungen (*mandūb*), erlaubte Handlungen (*halal*), verwerfliche Handlungen (*makrūh*) und verbotene Handlungen (*harām*). Zwei dieser Handlungen werden bei nicht Einhaltung bestraft. Das sind die pflichtmäßigen Handlungen, wobei zwischen persönlichen und gemeinschaftlichen Pflichten unterschieden wird und die verbotenen Handlungen. Bei den erlaubten Dingen steht es jedem frei zu handeln, hingegen bei den empfehlenswerten und verwerflichen zwar keine Bestrafung vorgesehen ist, aber ein missachten nicht gerne gesehen wird.<sup>51</sup>

Gegenstand des *fiqh* sind also sämtliche Bereiche, die das menschliche Dasein betreffen, sowohl in religiöser, als auch in juristischer Sicht. Dem *fiqh* kommt in der Bioethik deshalb eine so große Bedeutung zu, da die *Fuqahā'* ständig herausgefordert sind, sich mit neuen Gegebenheiten rund um die Thematik der Medizin vertraut zu machen und gerade dieser Anspruch an Wandlungsfähigkeit dem Aufgabenbereich des *fiqh* in jeder Form entspricht.

---

49 Siehe Lohlker 2012, S. 12-13

50 Siehe Lohlker 2012, S. 15

51 Siehe „Die fünf Rechtskategorien menschlicher Handlungen“, <http://de.wikipedia.org/wiki/Fiqh>, Zugriff 25.09.2012

#### 4. Fragestellungen zur Embryologie

Bei einer so komplexen Thematik wie der Embryologie im bioethischen Diskurs kommen natürlich auch viele Fragen auf, die es zu beantworten gilt. Ständige Veränderungen im medizinischen Sektor und mit ihr einhergehende neue Verfahren und Methoden verlangen eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit dieser. Da die Fragestellungen weder rein naturwissenschaftlicher noch rein rechtlicher Natur sind, stehen die muslimischen Gelehrten vor einer besonderen Aufgabe.

„Nun haben gerade die neuen medizinischen, molekularbiologischen und genetischen Techniken, die den Beginn oder das Ende des menschlichen Lebens betreffen [...] die Frage virulent werden lassen, welche Rechte den von diesem Handeln Betroffenen zukommt. Solange im Umgang mit Embryonen, Föten, Dementen, Komatösen oder Sterbenden nur sehr eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung standen, stellte sich die Frage nach ihrem moralischen Status kaum. Diese Situation ist heute nicht mehr gegeben.“<sup>52</sup>

Wie bereits erwähnt, werden in dieser Arbeit Fragestellungen behandelt, die den Lebensanfang betreffen. Fragen die die Reproduktionsmedizin und Leihmutterchaft betreffen, oder Schwangerschaftsabbruch, diagnostische Verfahren am ungeborenen Leben, moderne Klonierungsverfahren und Stammzellenforschung. All diese Verfahren sind auf Grund des direkten Zusammenhangs mit dem menschlichen Leben aus einer bioethischen Perspektive zu betrachten, in diesem Fall aus einer islamisch bioethischen Perspektive.

Wie mit beginnendem menschlichen Leben umgegangen werden soll ist eine entscheidende ethische Frage und kann auf konsensualer Basis kaum beantwortet werden.<sup>53</sup> Fragen wie z. B.:

- Ab wann gilt ein Leben als schützenswert?
- Kann eine Mutter über das Leben oder Sterben ihres Ungeborenen bestimmen, wenn ihr eigenes Leben in Gefahr ist?
- Ist es die Pflicht der Gesellschaft oder des Einzelnen, ungeborenes Leben zu schützen?
- Gilt Abtreibung allgemein als verboten bzw. bis zu welchem Zeitpunkt ist Abtreibung erlaubt?<sup>54</sup>

---

52 Hübenthal, C. (2003), Die ethische Theorie von Alan Gewirth und ihre Bedeutung für die Bioethik, zitiert nach: Kellner 2010: S. 28

53 Siehe Kellner 2010, S. 83

54 Siehe Kellner 2010, S. 33

Weitere Fragen können sein:

- Wie geht man mit extrakorporalen Embryonen um und genießen diese einen Schutz?
- Hat die willkürliche Wahl des Geschlechts des Embryos soziale Folgen?
- Welche Verantwortung kommt dem behandelnden Arzt zu?
- Wann ist Samenspende oder Eizellenspende erlaubt?
- Ab wann gilt der heranwachsende Embryo als Person und welche Rechte hat er?

Man könnte diese Liste noch weiterführen. Eine Schlüsselfigur spielt das soziale Interesse bei derartigen Eingriffen, der Einfluss der Medizin am Lebensanfang. Aus islamischer Sicht ist nicht nur der kulturell-religiöse Faktor mit einzubeziehen, sondern auch weltweite Realitäten wie Prozesse der Globalisierung, verfügbares medizinisches Fachwissen oder „die Natur des islamischen Rechts als normative Instanz, die nicht an geographische Grenzen gebunden ist“. Anders als vor wenigen Jahrzehnten, kommt der Medizin ein nicht nur therapeutischer Charakter hinzu, sondern die Entwicklung geht ebenso in eine Wunschrichtung, menschliches Leben nach bestimmten Vorstellungen zu schaffen. Hier stellt sich die Frage, wie im islamischen Recht mit medizinischem Handeln umgegangen wird und ob der menschliche Körper eine Angelegenheit des Patienten oder einer gesamten Gesellschaft ist.<sup>55</sup>

Die hier angeführten Fragestellungen sind eine Anlehnung an Martin Kellners Buch zu „Islamischen Rechtsmeinungen zu medizinischen Eingriffen an den Grenzen des Lebens“ und werden durch sein Werk selbst beantwortet sowie Literatur von Thomas Eich. Auf Grund der besseren Verfügbarkeit werden auch etliche Internetquellen herangezogen. Methodisch gesehen ist es eine Herangehensweise, die einen allgemeinen Überblick über die islamische Embryologie aus bioethischer Sicht geben soll und keinen Anspruch auf eine Vergleichsanalyse stellt, wenngleich einzelne Positionen dennoch einander gegenübergestellt werden. Die dargestellten Positionen beanspruchen nicht ein gesamtislamisches Weltbild zu veranschaulichen, sondern dienen dazu, die Thematik aus unterschiedlichen Blickwinkeln aus der Summe einzelner Personen wieder zu geben um sich der Anschauung des Islam zur Thematik der Embryologie auf vorsichtige Art und Weise zu nähern.

---

55 Kellner 2010, S. 28

## II. Embryologie – Medizinische Eingriffe zu Lebensanfang

Im folgenden Abschnitt werden einige naturwissenschaftliche Grundlagen und Definitionen zu den bereits genannten Teilbereichen der Embryologie aufgezeigt, die zum besseren Verständnis der Thematik beitragen sollen. Bei den meisten medizinischen Eingriffen rund um die Embryologie, steht der Embryo als unmittelbares Handlungsobjekt im zentralen Blickpunkt und seine Erzeugung, Verwendung oder Vernichtung wirft viele Fragen auf und führt zu „polarisierten öffentlichen Diskussionen“<sup>56</sup>. PolitikerInnen, Bioethiker, Religiöse und andere Vertreter stehen vor der Aufgabe Lösungsansätze zu finden und die bis dato Uneinigkeit einem gesellschaftlichen Konsens anzunähern und den Status von Embryonen und Föten moralisch und rechtlich zu konkretisieren.<sup>57</sup>

### 1. Schwangerschaftsabbruch

„Ein Schwangerschaftsabbruch (umgangssprachlich auch Abreibung, manchmal mit negativer Konnotation; [...]) ist die absichtliche Beendigung einer unerwünschten oder die Gesundheit der Frau gefährdenden Schwangerschaft. Die Leibesfrucht überlebt den Eingriff normalerweise nicht. Davon zu unterscheiden ist der übergeordnete medizinische Begriff „Abort“, dieser umfasst auch einen natürlichen Spontanabort (Fehlgeburt).“<sup>58</sup> Zu unterscheiden ist hier das Verhindern einer Schwangerschaft durch Verhütungsmittel, die die Nidation (Einnistung) der befruchteten Eizelle verhindern. Dem kommt dennoch in dieser Debatte eine Bedeutung zu da der Beginn des Personenstatus des Embryos nicht klar definiert ist. „Der sachliche Schnittpunkt zum Thema Abtreibung ist der, dass biologisch beginnendes embryonales Leben unterbrochen wird.“<sup>59</sup>

1998 wurde durch die Medien die „Abtreibungspille“ Mifegyne ins öffentliche Licht gerückt und rollte die Thematik des Schwangerschaftsabbruchs wieder neu auf. Zahlreiche Vertreter verschiedenster Institutionen debattierten aus unterschiedlichsten Positionen über die ethische Problematik des Schwangerschaftsabbruchs. Ethnologen und Historiker sind überzeugt davon, dass man in allen Kulturen über wirkungsvolle Methoden zur Abreibung verfügte. Lediglich die Ansichtsweisen hinsichtlich Ethik und Recht und die daraus resultierende Bewertung sind im Wandel.<sup>60</sup>

---

56 Kellner 2010, S. 48

57 Siehe Kellner 2010, S. 48 - 49

58 <http://de.wikipedia.org/wiki/Schwangerschaftsabbruch>, Zugriff 06.10.2012

59 Kellner 2010, S. 60

60 Siehe Kellner 2010, S. 58

Die Weltgesundheitsorganisation schätzt, dass ungefähr 30% aller Schwangerschaften weltweit ungewollt sind und 20% aller Frauen einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen, wobei hier die Hälfte illegal vorgeht. Die Gesetze sind regional sehr verschieden und sind durch unterschiedliche Traditionen und Werte, die in der Gesellschaft verankert sind geprägt. Durch illegale Schwangerschaftsabbrüche sterben im Jahr etwa 70.000 Frauen. Diese Problematik findet man vor allem in Regionen vor, wo die strenge Gesetzeslage einen Schwangerschaftsabbruch nur sehr schwerfällig oder gar nicht erlaubt und die einzelnen Frauen notgedrungen einen illegalen Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen.<sup>61</sup>

Es gibt verschiedene Methoden zur Abreibung. Terminologisch unterscheidet man zunächst in Fremd- und Eigenabtreibung. Bei der Fremdadtreibung wird der Schwangerschaftsabbruch in der Regel von einer dazu befähigten Person, im Normalfall ein Arzt, durchgeführt. In Ländern wo ein Schwangerschaftsabbruch nicht erlaubt ist, kommt es, wie schon oben erwähnt, öfter zu Problematiken, da meist eine inkompetente Person die Abtreibung durchführt. Die hohe Todesrate durch vorgenommene Abtreibungen durch Nichtmediziner und die beschränkte „Legitimierung des Schwangerschaftsabbruchs“ führten zu der „Möglichkeit diesen Eingriff unter professionelle medizinische Kontrolle zu stellen.“<sup>62</sup> Durch die Professionalisierung der Abtreibung wurde jedoch die klassische Rolle des Arztes als „Lebensretter“ neu definiert. Die Uneinigkeit über den Personenstatus des Embryos führt hier wiederum zur Diskussion, ob der Arzt somit eine legitime oder illegitime Tötung des Embryos vornimmt. Ebenso sehen Abtreibungsgegner die Hemmschwelle verschwinden, da die Hürde zur Abtreibung immer niedriger wird und eine Brücke zu leichtfertigen Handlungen bei Schwangerschaften entsteht. Ist bei einer Abtreibung keine andere Person beteiligt, sondern die schwangere Frau nimmt die Abtreibung selbst vor, spricht man von einer Eigenabtreibung. In Ländern, wo Abtreibung noch ein Tabuthema ist, kommt dies noch häufiger vor. In Österreich oder anderen Ländern, wo ein Schwangerschaftsabbruch erlaubt ist, spielt dies eine untergeordnete Rolle, da die Schwangere in den ersten Monaten die Möglichkeit hat eine Abtreibung unter ärztlicher Kontrolle legal durchführen zu lassen. Im Falle einer Eigenabtreibung ist bei Bekanntwerden in Österreich mit strafrechtlichen Folgen zu rechnen. Unter diesem Aspekt ist auch die Verwendung der „Abtreibungspille“ Mifegyne nicht ganz unbedenklich, da hier das Verbot der Eigenabtreibung umgangen wird und rein rechtlich gegen dieses verstößt.<sup>63</sup>

---

61 Siehe Jungermann, M., (2012), Schwangerschaftsabbruch,

<http://www.dr-gumpert.de/html/schwangerschaftsabbruch.html>, Zugriff 06.10.2012

62 Kellner 2010, S. 58

63 Siehe Kellner 2010, S. 59

Schwangerschaftsabbrüche werden seit jeher durch unterschiedliche Methoden durchgeführt. Schon die Naturvölker verwendeten effektive Methoden, die zum Teil noch heute in Gebrauch sind. So wirkt z. B. Das Indische Lungenkraut oder der Meerrettichbaum durch das Alkaloid Vasicin „abtreibend“ bei einer ungewollten Schwangerschaft. Im Hinblick auf die unterschiedlichen Methoden des Schwangerschaftsabbruchs, lassen sich diese wie folgt unterteilen:

Operativ – Hier gibt es die Absaugmethode oder auch Aspiration genannt und die Curettage. Die Absaugmethode wird in Deutschland mit über 70% am häufigsten angewandt. Sie wird in in der 6. bis zur 14. Schwangerschaftswoche durchgeführt und dauert nur wenige Minuten. Die schwangere Frau wird hierbei lokal oder auch durch eine Vollnarkose betäubt. Statistisch gesehen ist die Lokalanästhesie bis zur 14. Schwangerschaftswoche die Methode mit den wenigsten Risiken und wird daher auch von der WHO empfohlen. Bei dieser Methodik wird mit einem stumpfen Röhrchen mit wenigen mm Durchmesser der noch nicht ausgebildete Embryo im Fruchtsack und die Schleimhaut der Gebärmutter abgesaugt. Die Komplikation bei diesen Eingriffen sind in der Regel sehr gering. Bei der Curettage wird ebenso der Fruchtsack mit dem Embryo und die Schleimhaut der Gebärmutter abgetragen. Diese Methode ist allerdings durch die Absaugmethode in den Hintergrund geraten und wird alleine kaum noch mehr angewendet.

Medikamentös – Bei einem medikamentösen Schwangerschaftsabbruch wird Mifegyne, auch bekannt als RU-486 mit dem Wirkstoff Mifepriston, eingesetzt. Die „Abtreibungspille“ blockiert das schwangerschaftserhaltende Hormon Progesteron, das für die Versorgung des Embryos zuständig ist und führt so dessen Tod herbei. Nach zwei Tagen wird mit der Einnahme des Hormons Misoprostol der Fruchtsack mit dem Embryo und die Gebärmutter Schleimhaut ausgestoßen. In der Europäischen Union ist diese Methode bis zur 9. Schwangerschaftswoche erlaubt, in skandinavischen Ländern sogar bis zur 14. Woche.<sup>64</sup> Die Risiken und Folgen eines Schwangerschaftsabbruchs hängen vor allem davon ab, wie fortgeschritten bereits die Schwangerschaft ist, aber auch von den kulturellen Gegebenheiten. Komplikationen bei Abtreibungen kommen bei den genannten Methoden bis zur 14. Schwangerschaftswoche nur wenige vor. Diese Quote erhöht sich in Ländern, wo Abtreibung illegal ist und es deshalb, unter oft unhygienischen Bedingungen, des öfteren zu illegalen Schwangerschaftsabbrüchen kommt.<sup>65</sup>

---

64 Siehe Methoden des Schwangerschaftsabbruchs,

<http://de.wikipedia.org/wiki/Schwangerschaftsabbruch#Islam>, Zugriff 07.10.2012

65 Siehe Risiken für die Frau,

<http://de.wikipedia.org/wiki/Schwangerschaftsabbruch#Islam>, Zugriff 07.10.2012

## 2. Leihmutterschaft

Bei der Leihmutterschaft trägt eine Frau anstelle einer anderen Person ein Kind zur Welt. In diesem Zusammenhang „verleiht“ sie für die Dauer der Schwangerschaft ihre Gebärmutter, welcher eine bereits befruchtete Eizelle reproduktionsmedizinisch eingepflanzt wird. Hierbei werden zwei Möglichkeiten unterschieden. Zum einen die Möglichkeit, wo ein Embryo mit dem genetischen Erbgut seiner zukünftigen Eltern in die Gebärmutter der Leihmutter eingepflanzt wird. In diesem Fall ist die gebärende Frau in keinsten Weise genetisch mit dem Kind verwandt, sondern die „Wunschmutter“. Die andere Möglichkeit wäre, wenn der Spermia des Mannes der Leihmutter inseminiert wird. Hier erhält der Embryo auch die Gene der Leihmutter, die Wunschmutter wird „nur“ die soziale Mutter sein.<sup>66</sup> Die Leihmutterschaft wird meist durch In-vitro-Fertilisation durchgeführt. In der Regel ist es der genetischen Mutter nicht möglich, ein Kind zu gebären. Der Grund dafür kann z. B. ein körperlicher Defekt sein, oder in einer erweiterten Form kann es sogar zu einer Dienstleistung werden, wenn die genetische Mutter einfach ein Kind nicht selbst austragen möchte. In Fällen, wo die Eizellen der genetischen Mutter nicht für eine künstliche Befruchtung zur Verfügung stehen, z. B. durch einen genetischen Defekt, gibt es rein theoretisch die Möglichkeit der Eizellenspende. Vergleichbar mit Großbritannien, wo so genannte „egg-sharing-Programme“ für Wunscheltern zur Option stehen. In Österreich und Deutschland ist die Eizellenspende verboten.<sup>67</sup>

Unfruchtbarkeit stellt für viele Paare eine psychische Herausforderung dar. Es wird ihnen unmöglich gemacht, auf „normalem“ Wege, ihre Gene und auch all ihre Erfahrungen einer nächsten Generation weiter zu geben. Auswege waren früher nur Adoption oder ein Pflegekind. Historisch gesehen wird die Leihmutterschaft zwar schon im Alten Testament erwähnt. Konkubinen und Sklavinnen wurden in etlichen Regionen dieser Welt als Leihmütter eingesetzt, wobei es sich hier natürlich noch nicht um eine In-vitro-Fertilisation handelte, sondern dies noch auf dem herkömmlichen Wege geschah. Die „sozialen Mütter“ waren dann natürlich genetisch mit dem Kind nicht verwandt. Die erste gelungene künstliche Befruchtung und damit die erste Geburt eines Retortenbabys war in England im Jahr 1978. Die erste Leihmutterschaft mit einem Baby, das mit einer völlig unterschiedlichen DNA als die Leihmutter zur Welt kam, fand erstmals 1986 in den USA statt. Seit dem ersten Retortenbaby 1978 sind mittlerweile über zwei Millionen Kinder auf diese Weise zur Welt gekommen und verhalfen so unfruchtbaren Paaren zum Familienglück.<sup>68</sup>

---

66 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Leihmutter>, Zugriff 09.10.2012

67 Siehe Kellner 2010, S. 51

68 Siehe <http://surrogate-mother.ru/de>, Zugriff 09.10.2012



Global kommen immer mehr ethische Fragestellungen rund um die Leihmutterschaft auf. So gibt die steigende Anzahl an Leihmutterschaften in Indien Bedenken für Spezialisten. Dort wird diese Art der Schwangerschaft mittlerweile als großes Business aufgezoogen und eigene Leihmuttergeburtzentren entstehen im Zuge dessen. Paare aus Europa, Asien und den USA kommen nach Indien und nutzen den hiesigen legalen Markt der Leihmutterschaft. Indien verfügt über 100 Zentren für Unfruchtbarkeit und gilt als das Land der unbegrenzten Möglichkeiten für unfruchtbare Paare. Die Kosten sind bis zu acht mal geringer als in den Vereinigten Staaten.<sup>69</sup> In Indien ist die Leihmutterschaft seit 2002 eine legale Möglichkeit Kinder zu bekommen. Das unterscheidet zwar Indien nicht von vielen anderen Staaten wie Russland, Teilen der USA, Frankreich, Großbritannien, Ukraine u.a.<sup>70</sup>, aber Indien ist der Staat, der aus der Leihmutterschaft eine wachstumsfähige Industrie macht wo ein großer Arbeitsmarkt auf verhältnismäßig wenige Kosten trifft.<sup>71</sup> Diese und noch mehr ethische Aspekte werden später noch einmal genauer betrachtet.

### **3. Künstliche Befruchtung**

Ein zunehmendes gesellschaftliches Problem ist die Kinderlosigkeit, insbesondere in Europa und wird durch demographische Einflüsse verstärkt. Dieser Tatsache kommt mittlerweile auch in politischen Kreisen eine Bedeutung zu. In Österreich beispielsweise werden unter gewissen Umständen die Kosten für reproduktionsmedizinische Verfahren von den Krankenkassen getragen, wobei es keinen Konsens darüber gibt, „ob Kinderlosigkeit als Krankheit zu gelten hat oder nicht.“<sup>72</sup> Durch den Fortschritt in der medizinischen Forschung hat sich auch die Reproduktionsmedizin geändert und mit ihr auch die Möglichkeiten, in den embryonalen Verlauf einzugreifen, was aus ethischer Sicht neue Fragen aufwirft.<sup>73</sup> Welche Techniken es in der Reproduktionsmedizin gibt, soll im folgenden kurz dargestellt werden.

---

69 Siehe Schulz, S, (2008), *The Life Factory - In India, Surrogacy has become a global business*

<http://www.spiegel.de/international/world/the-life-factory-in-india-surrogacy-has-become-a-global-business-a-580209.html>, Zugriff 09.10.2012

70 Siehe [http://de.wikipedia.org/wiki/Leihmutter#Erlaubnis\\_.28Auswahl.29](http://de.wikipedia.org/wiki/Leihmutter#Erlaubnis_.28Auswahl.29), Zugriff 09.10.2012

71 Siehe Associated Press, (2007), *India's surrogate mother business raises questions of global ethics*, <http://www.nydailynews.com/news/world/india-surrogate-mother-business-raises-questions-global-ethics-article-1.276982>, Zugriff 09.10.2012

72 Kellner 2010, S. 49

73 Siehe Kellner 2010, S. 49

### 3.1 Intrauterine Insemination

Bei dieser Methode der künstlichen Befruchtung wird mit Hilfe eines Katheters der Weg zur Gebärmutterhöhle verkürzt, durch diesen dann gereinigte und selektierte Spermienzellen hindurch gleiten. Die Spermienzellen gelangen so in die nächste Umgebung von herangereiften Eizellen und die Wahrscheinlichkeit einer Befruchtung wird somit erhöht.<sup>74</sup>

Die intrauterine Insemination wird als die einfachste Technik einer künstlichen Befruchtung angesehen. Bei funktionsfähigen Spermienzellen des Partners, werden auch diese in die Gebärmutter eingebracht. Sollten die Spermienzellen des Partners nicht funktionsfähig sein, oder es sind überhaupt keine verfügbar, so besteht die Möglichkeit auf eine Spermenspende eines anderen Mannes. Im ersteren Fall gibt es keine ethischen Bedenken, bei letzteren Fall jedoch unterscheidet sich der genetische Vater vom „sozialen Vater“ und es kommen etliche ethische Fragestellungen auf. Die Spermenspende erfolgt in der Regel anonym und bei Befruchtungsversuchen werden des öfteren verschiedene Proben eingesetzt, um genetische Spuren zu verwischen.<sup>75</sup>

### 3.2 In-vitro-Fertilisation (IVF)

Eine weitere Methode der künstlichen Befruchtung ist die In-vitro-Fertilisation. Hierbei findet die Befruchtung außerhalb des Körpers statt. Bei dem Vorgang wird der Frau eine Punktionsnadel in den Eierstock geführt, um so Eizellen zu gewinnen. Danach werden diese gemeinsam mit Spermienzellen in einem Reagenzglas vermischt. Durch moderne Technik ist es auch möglich, eine einzelne Spermienzelle unter dem Mikroskop in eine Eizelle zu injizieren. Nach der Befruchtung erfolgen die ersten Zellteilungen in den ersten zwei bis fünf Tagen unter optimalen Bedingungen im Labor und werden danach in die Gebärmutter der Frau eingebracht. Um die Wahrscheinlichkeit einer Befruchtung zu erhöhen, injiziert man im Normalfall zwei befruchtete Eizellen.<sup>76</sup> Im Laufe einer IVF-Behandlung werden einer Frau mehrere Eizellen entnommen. Nicht alle kommen in Verwendung, weshalb die Frage aufkommt, was mit den übrigen zu geschehen hat. Die gesetzlichen Regelungen hierzu sind regional sehr unterschiedlich. Vorweg will gesagt sein, dass die Gesetzeslage in Deutschland und Österreich sehr streng ist und es einen regelrechten Fruchtbarkeitstourismus in andere Länder Europas, wie z.B. England, Polen oder Spanien gibt.

---

74 Siehe [http://de.wikipedia.org/wiki/Intrauterine\\_Insemination](http://de.wikipedia.org/wiki/Intrauterine_Insemination), Zugriff 13.10.2012

75 Siehe Kellner 2010, S. 49

76 Siehe <http://www.sign-lang.uni-hamburg.de/glex/konzepte/17772.htm>, Zugriff 13.10.2012

## 4. Moderne Diagnoseverfahren vor der Geburt

Vorgeburtliche moderne Diagnoseverfahren werden seit Ende der 50er Jahre durchgeführt und sind heute ein fester Bestandteil zur Erkennung von strukturellen Fehlbildungen von Föten oder auch von genetischem Zellmaterial. Unterschieden werden Präimplantationsdiagnostik und Pränataldiagnostik.

### 4.1 Präimplantationsdiagnostik

Die grundlegende Absicht dieser Methode ist die Diagnose eines extrakorporalen Embryos vor der Nidation in die Gebärmutter. Ziel ist es, pathologische Abweichungen der DNA einer Eizelle oder eines Embryos vor einer In-vitro-Fertilisation zu erkennen. Die DNA von Paaren mit einer Empfänglichkeit für bestimmte Krankheiten könnten während einer In-vitro-Fertilisations-Behandlung auf genetische Defekte untersucht werden und bei einem Defekt würde man sich dann entschließen, den Embryo nicht in die Gebärmutter zu injizieren.<sup>77</sup> Bei der konventionellen Vorgehensweise einer PID werden die Eierstöcke hormonell stimuliert und Eizellen entnommen, die darauffolgend mit Spermien injiziert werden. Darauf folgen die Befruchtung und anschließenden ersten Zellteilungen, die zur Erkennung genetisch defekter Merkmale untersucht werden. Je nach vererbter Krankheit, können verschiedene Verfahren innerhalb der PID vollzogen werden. Im Laufe von PID-Verfahren kommt es immer wieder zu Fehldiagnosen, wobei eine genaue Fehldiagnoserate noch nicht ermittelt wurde und Wissenschaftler dessen Ursachen weiter analysieren.<sup>78</sup>

Die Grundlage für die Präimplantationsdiagnostik bildete 1978 die erste geglückte In-vitro-Fertilisation. Durch die Verfügbarkeit von extrakorporalen Embryonen entstanden neue Perspektiven in der embryonalen Entwicklungsforschung. Später 1990 wurde das erste Kind geboren, wo durch Präimplantationsdiagnostik das Geschlecht bestimmt wurde und bereits zwei Jahre danach ein Kind geboren, bei dem man durch PID eine mögliche Erbkrankheit nicht entstehen ließ. Die PID dient heute, um rund 200 Erbkrankheiten nachzuweisen und wird auch als Erfolgsfaktor bei In-vitro-Fertilisationen eingesetzt. Die Geschlechtsselektion wurde durch sie ebenso möglich.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Siehe Kellner 2010, S. 51

<sup>78</sup> Siehe Schmider, A, (2010), S 4-5, Die Präimplantationsdiagnostik als Herausforderung für Medizin und Gesellschaft – Eine ethische Analyse, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7697/pdf/Praeimplantationsdiagnostik.pdf>, Zugriff 14.10.2012

<sup>79</sup> Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%A4implantationsdiagnostik>, Zugriff 14.10.2012

## 4.2 Pränatale Diagnostik

Eine weitere Diagnosemethode für vorgeburtliche Fehlbildungen stellt die Pränataldiagnostik dar. Die Definition der PND ist medizingeschichtlich noch relativ jung. Die Methode dient wie die Präimplantationsdiagnostik zur Feststellung vorgeburtlicher Fehlbildung, mit dem Unterschied, dass der Embryo sich bereits in der Gebärmutter entwickelt. Der Grundstein für die PND wurde in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre gelegt, als erstmalig eine sonographische Darstellung eines sich im Mutterleib befindlichen Embryos zu Stande kam. Bei Entdeckung einer Fehlbildung, wobei man heute sogar Genfehler ausmachen kann, kommt es in der Regel zu einem Schwangerschaftsabbruch, was im Folge dessen (bio)ethische Kontroversen mit sich bringt.<sup>80</sup>

Man unterscheidet grundsätzlich zwischen invasiven und nicht-invasiven Methoden. Bei der invasiven Methode wird mittels einer Nadel, die in die Gebärmutter eingeführt wird, Zellmaterial entnommen. Zu dieser Methode zählt auch die Nabelschnurpunktion. Bei nicht-invasiven Methoden handelt es sich um Ultraschalluntersuchungen oder Bluttests. Ultraschalluntersuchungen stellen eine einfache Möglichkeit dar, die Kindesentwicklung im Mutterleib zu verfolgen. Ob dies dem Kind schaden kann ist wissenschaftlich nicht nachgewiesen. Bei Bluttest können Risiken für etwaige Infektionskrankheiten minimiert werden.<sup>81</sup>

Die Anwendungsbereiche der PND sind unter anderem die Geschlechterwahl, Früherkennung und Behandlung von Krankheiten und das Verhindern der Geburt von fehlentwickelten Kindern. In Ländern, wo Geburtenkontrolle vorherrscht und der Stellenwert eines männlichen Nachkommen höher ist, wird mittels eines einfachen und kostengünstigen PND-Test, die sogenannte Amniozentese, die Abtreibung von Mädchen durchgeführt. Zur Behandlung möglicher Krankheiten können gezielte Hormonbehandlungen durchgeführt werden, die die weitere Entwicklung des Embryos positiv beeinflussen. Kommt es zu einer Diagnose eines nicht zu behebbenden Defektes, kann man sich für eine Abtreibung entscheiden.<sup>82</sup> Dass hier ein ethisches Dilemma entsteht ist nicht zu übersehen.

---

80 Siehe Reitz, C., (2007), S. 3, Pränatale Diagnostik und das ethische Dilemma, [http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Christian\\_Reitz\\_Pr\\_natale\\_Diagnostik.pdf](http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Christian_Reitz_Pr_natale_Diagnostik.pdf), Zugriff 14.10.2012

81 Siehe Reitz, C., (2007), S. 5 ff, Pränatale Diagnostik und das ethische Dilemma

82 Siehe Neddermeyer, F., (2008), S. 4-5, Pränatale Diagnostik, [http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Flavia\\_Neddermeyer\\_Pr\\_natale\\_Diagnostik.pdf](http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Flavia_Neddermeyer_Pr_natale_Diagnostik.pdf), Zugriff 14.10.2012

## 5. Klonen

Der Begriff des Klonens ist in heutiger Zeit nicht mehr unbekannt und zählt vermutlich zum Wortschatz eines jeden Bürgers. Komplexer wird der Begriff wenn man ihn genauer betrachtet und lässt sich so definieren.

„Unter Klonen versteht man die Herstellung von genetisch identischen Kopien (so genannten „Klonen“) eines Lebewesens ohne geschlechtliche Fortpflanzung.“(Dialog Gentechnik, S. 1) Geschichtlich leitet sich der Begriff aus dem Griechischen ab und bedeutet „Sprössling“ oder „Zweig“. Zu unterscheiden ist der Ausdruck Klonieren, der das Reproduzieren von identischer DNA bezeichnet. Der Vorgang des Klonens ist nicht nur ein vom Menschen durchgeführter Prozess im Labor, sondern man findet ihn auch auf unterschiedliche Weise in der Natur. In der Pflanzenwelt sind beispielsweise die jedermann bekannten Ableger Klone von Pflanzen und beim Menschen sind es selten aber doch, die eineiigen Zwillinge oder auch Mehrlingsgeburten. In der (niederer) Tierwelt, durch ungeschlechtliche Vermehrung, ist Klonen ein wichtiger natürlicher Prozess.<sup>83</sup>

Eine unterschiedliche Definition des Klonens erfährt der Begriff je nach Fachgebiet. In der Zoologie und der Botanik geht man zum Teil von natürlichen und zum Teil von künstlicher Entstehung und Vermehrung genetisch identischer Nachkömmlinge aus, die aus größeren Gewebeeinheiten eines Organismus stammen. Gegensätzlich zu diesen beiden Fachbereichen versteht man in der Zellbiologie und der Reproduktionsmedizin im engeren Sinne das künstliche Erzeugen genetisch identischer Organismen, die aus der Gewinnung von totipotenten, noch zu einem ganzen entwickelnde, Zellen stammen. Der in der Regel notwendige Vorgang einer Befruchtung wird bei dieser Prozedur umgangen, der diploide Chromosomensatz entwickelt sich also aus den totipotenten Zellen.<sup>84</sup> Es gibt zwei verschiedene Arten des Klonens, die sich lediglich nach der Art ihres Anwendungsbereiches unterscheiden, aber nicht in ihrer basierenden Technologie.

- Reproduktives Klonen – Ziel ist die Erzeugung genetisch identischer Organismen.
- Therapeutisches Klonen – Ziel ist die Laborherstellung eines Embryos, dessen DNA die gleiche Erbinformation wie die des Patienten hat.<sup>85</sup>

---

83 Siehe Dialog Gentechnik, *Reproduktives Klonen und relevante Techniken*, S. 1, [http://downloads.dialog-gentechnik.at/Reproduktives\\_Klonen\\_und\\_relevante\\_Techniken\\_Begleittext.pdf](http://downloads.dialog-gentechnik.at/Reproduktives_Klonen_und_relevante_Techniken_Begleittext.pdf), Zugriff 15.10.2012

84 Siehe Begriffserklärung, <http://de.wikipedia.org/wiki/Klonen>, Zugriff 15.10.2012

85 Siehe Dialog Gentechnik, *Reproduktives Klonen und relevante Techniken*, S. 1

## 5.1 Reproduktives Klonen

Die Vorgehensweise des reproduktiven Klonens erfolgt durch zwei Techniken. Die Embryoteilung oder auch Embryosplitting genannt und der Zellkerntransfer. Beide Techniken unterscheiden sich signifikant von einander. Beim Embryosplitting werden einem Embryo noch nicht spezifizierte Zellen entnommen, die sich durch ihre Totipotenz in einen vollkommen genetisch identischen Klon entwickeln können. Der Nutzen beim Kerntransfer ist der, dass ein gentechnisch veränderter Organismus hergestellt wird.

Die Prozedur beim Embryosplitting beginnt kurz nach der Befruchtung, wo mittels einer feinen Glasnadel der Embryo in totipotente Zellen, sogenannte Blastomere, geteilt wird. Die Fähigkeit der totipotenten Zellen sich in alle Zelltypen entwickeln zu können wird mit zunehmender Zellteilung geringer. Bei Labormäusen, die hormonell auf eine Schwangerschaft vorbereitet wurden, erfolgte nach den Übertragungsversuchen der Blastomere eine normale Schwangerschaft und Klone wurden geboren.

Die Technik des Zellkerntransfers ermöglicht ebenso die „Herstellung“ eines genetisch identischen Embryos. Bei diesem Vorgang wird ein entnommener Zellkern in das Zytoplasma einer anderen Zelle injiziert. Die ersten Versuche dieser Technik wurden schon in den 1930er Jahren vorgenommen. Erste erfolgreiche Versuche bei Säugetieren erfolgten dann in den 1980er Jahren, wobei ein Transfer mittels ausdifferenzierter Körperzelle erstmals 1997 beim Schaf Dolly gelang.<sup>86</sup>

## 5.2 Therapeutisches Klonen

Das therapeutische Klonen unterscheidet sich wie gesagt nur in der Zielsetzung vom reproduktivem Klonen. Das Hauptaugenmerk dieser Technik liegt in der Herstellung von einzelnen Organen, die später kranke Organe eines Patienten ersetzen sollen und für Transplantationen bereit stehen. Durch spezielle Bedingungen die in der unmittelbaren Umgebung der heranreifenden Zelle geschaffen werden, wird es ermöglicht, dass diese sich anstatt zu einem Menschen in das gewünschte Organ entwickelt. Bei der Entnahme der Zellen aus dem Embryo wird dieser vernichtet, was einer der Hauptgründe der bioethischen Diskussion darstellt.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Siehe Dialog Gentechnik, *Reproduktives Klonen und relevante Techniken*, S. 2, [http://downloads.dialog-gentechnik.at/Reproduktives\\_Klonen\\_und\\_relevante\\_Techniken\\_Begleittext.pdf](http://downloads.dialog-gentechnik.at/Reproduktives_Klonen_und_relevante_Techniken_Begleittext.pdf), Zugriff 15.10.2012

<sup>87</sup> Siehe Kellner 2010, S. 56

## 6. Stammzellenforschung

Die Stammzellenforschung gehört wie das Klonen zur verbrauchenden Embryonenforschung und wird aus bioethischer Sicht kritisch betrachtet, aber dazu später. Als Stammzellen werden Zellen definiert, die noch nicht ausdifferenziert sind und bedeuten einen Überbegriff für Zellen, die zur unbegrenzten Teilung fähig sind und haben das Potenzial sich zu differenzieren, also zu bestimmten Zellen zu spezialisieren. Stammzellen können sich im Folge dessen zu spezialisiertem Gewebe oder sogar zu Organen bilden und können defekte Zellen erneuern. Während der Embryonalentwicklung stellen sie einen wichtigen Faktor für den Organismus dar. Unterschieden werden kann nach dem Potenzial der Stammzellen und nach der Quelle der Gewinnung. Man unterscheidet in totipotente, pluripotente und multipotente Stammzellen.<sup>88</sup> Bei der Gewinnung werden die Stammzellen je nach Herkunft in adulte und embryonale Stammzellen unterschieden. Die adulten Stammzellen fallen im engeren Sinne zwar nicht in den Bereich der Embryologie, werden hier aber aus praktischen Gründen kurz erwähnt.

Die Gewinnung adulter Stammzellen erfolgt aus bereits differenziertem Gewebe erwachsener Organismen wie z. B. Knochenmark, (Nabelschnur)Blut, Muskeln oder Gehirn. Sie können sich nicht beliebig oft vermehren und haben ein eingeschränktes Differenzierungspotenzial. Auf Grund ihrer Herkunft, ist die Gewinnung von adulten Stammzellen ethisch unbedenklich. Sie werden therapeutisch begleitend bei Chemotherapien, Morbus Parkinson und Herzinfarkten eingesetzt. Ökonomisch betrachtet ist der Einsatz der adulten Stammzellenforschung noch unwirtschaftlich, die Zukunftserwartungen sind allerdings groß.<sup>89</sup>

Eine wesentliche Rolle bei der Stammzellenforschung kommt dem Klonen zu, da diese Technik für die Herstellung der Embryonen dient, aus denen danach die Stammzellen gewonnen werden. Die Embryonen stammen auch oft von Resten einer IVF-Behandlung und sind in etwa fünf bis acht Tage alt. Ebenso werden Keimzellen von Föten verwendet, die z. B. nach Abtreibungen oder Fehlgeburten zur Verfügung stehen. Im Gegensatz zur Gewinnung adulter Stammzellen, wird bei der Gewinnung von embryonalen Stammzellen der Embryo getötet. Ethische Aspekte zu diesem und auch zu den anderen Gebieten der Reproduktionsmedizin werden nun im nächsten Kapitel behandelt.<sup>90</sup>

---

88 Siehe Herberhold, M, (2006), *Forschung an menschlichen Stammzellen*,  
<http://www.ethik-konkret.de/pdfs/MEBU/00000002.pdf>, Zugriff 17.10.2012

89 Siehe Kellner 2010, S. 54-55

90 Siehe Kellner 2010, S. 54

### III. Ethische Aspekte zur Embryologie

Die unterschiedlichen Teilbereiche der Embryologie sind mittlerweile mehrmals erwähnt und auch genauer definiert worden. Sie alle verlangen spezifische Fragestellungen, die aber von einander nicht unbedingt zu trennen sind, da in vielen Fällen eine Überschneidung stattfindet. Diese Aufgabe bildet für jeden einzelnen muslimischen Gelehrten eine besondere Aufgabe, da der Bereich der Bioethik ein sehr breitgefächertes und sensibler ist und die dazu gehörigen Fragestellungen keineswegs leichtfertig beantwortet werden bzw. werden können. Hierzu Kellner:

„Bioethik gilt als eine im Kern philosophische Medizinethik, die über den traditionellen Standesethos der Medizinethik hinausgeht und sich auch mit medizinnahen Problemstellungen in der Biologie auseinandersetzt.“<sup>91</sup>

Die Kernfrage in der bioethischen Diskussion rund um die Embryologie könnte also die sein, ab wann dem Embryo ein Recht auf Leben zukommt. Von dieser Frage abgeleitet, gehen dann alle anderen Fragen aus, da ja die Definition der Frage nach der Schutzwürdigkeit und somit die Existenz des Embryos überhaupt die Grundlage für diese Diskussion bildet. Weiters folgt dann das Entwicklungsstadium des Embryos, das die Folgediskussion bestimmt. Es wird also je nach Entwicklungsstand entschieden, welchem (Personen)Status dem Embryo zukommt, wobei es hier viele Kontroversen gibt. Ein weiteres Hauptaugenmerk sei auf die islamischen Familienstruktur und die Abstammungslinie (*nasab*) gerichtet. Durch traditionelle Regelungen in dieser Struktur besteht von Grund auf ein vielfaches Verbot von Techniken der Reproduktionsmedizin und die *Fuqahā'* sind hier mit harten Fakten von Tradition und Moderne konfrontiert. Hierzu Wetz:

„Genauer betrachtet stellen nicht nur zahlreiche wissenschaftliche Entdeckungen und Möglichkeiten der Gegenwart auf humanbiologischem Gebiet traditionelle Werte und Lebensbilder in Frage. Darüber hinaus toben hinter den biopolitischen Diskussionen unserer Tage heftige Weltanschauungskämpfe, wie sie noch vor ein paar Jahrhunderten zu Religions- und Bürgerkriegen hätten führen können.“<sup>92</sup>

Jeder Bereich der Embryologie verlangt also spezifische Fragestellungen und muss dennoch aus einem Gesamtspektrum betrachtet werden. Im Folgenden zuerst einige Fallbeispiele dazu.

---

91 Kellner 2010, S. 64

92 Wetz, F. J. (2003), Haben Embryonen Würde?, Schriftenreihe Recht der Medizin, zitiert nach: Kellner 2010: S. 84,



## 1. Fallbeispiele

In diesem Unterkapitel sollen unterschiedliche Fallbeispiele dargestellt werden, die vorerst nur eine Vorstellung über den hier behandelten Gegenstand und die möglichen Situationen im realen Leben geben. Ob es sich um Erlaubtes oder Verbotenes handelt, sehen wir später. Die unterschiedliche Ausgangslage jedes einzelnen Beispiels verlangt demzufolge auch eine unterschiedliche ethische Beurteilung. Die folgenden Fallbeispiele und noch andere werden später aus einer ethischen Perspektive betrachtet und anschließend aus unterschiedlichen Positionen islamrechtlich beantwortet. Der Großteil der Beispiele ist frei gewählt und bezieht sich auf den Kontext dieser Arbeit weshalb auch keine Fußnoten angemerkt sind.

### *Fallbeispiel 1*

Wir haben als Ausgangslage eine Schwangerschaft eines jungen Mädchens. Die Schwangerschaft erfolgte jedoch durch eine Vergewaltigung und es wird an eine Abtreibung gedacht. Es geht klar hervor, dass es sich hier um eine ungewollte Schwangerschaft handelt, die aber nicht durch Eigenverschulden entstanden ist.

### *Fallbeispiel 2*

Eine Frau ist schon länger als 120 Tage schwanger und möchte das Kind auch austragen, jedoch stellt sich heraus, dass durch einen körperlichen Defekt das Leben der Frau in Gefahr ist, wenn sie sich für eine Geburt entscheidet.

### *Fallbeispiel 3*

Ein muslimisches Ehepaar wünscht sich unbedingt ein Kind, jedoch wird festgestellt, dass die Frau keine Kinder bekommen kann. Es besteht aber die Möglichkeit einer Leihmutterchaft.

### *Fallbeispiel 4*

Ein Ehepaar versucht schon seit längerer Zeit gemeinsam ein Kind zu zeugen, jedoch bleibt die erwünschte Schwangerschaft aus. Die Ärzte stellen fest, dass eine Schwangerschaft nur durch eine Hormonbehandlungen im Rahmen einer künstlichen Befruchtung zu Stande kommen könne. Die Eizellen und Samenzellen beider Partner sind für die künstliche Befruchtung geeignet.

### *Fallbeispiel 5*

Eine Schwangerschaft ist für ein muslimisches Ehepaar nur durch eine künstliche Befruchtung möglich. Die Frau kann schwanger werden, jedoch wäre eine Samenspende notwendig.

### *Fallbeispiel 6*

Ein muslimisches Ehepaar das bereits vier Töchter hat, wollen unbedingt noch einen Sohn dazu. Sie haben gehört, dass durch die moderne Technik der Präimplantationsdiagnostik es möglich ist, eine Geschlechtsselektion durchzuführen und wollen diese darauf in Anspruch nehmen.<sup>93</sup>

### *Fallbeispiel 7*

Eine Ultraschalluntersuchung während einer Schwangerschaft zeigt, dass der Embryo starke Deformationen aufweist. Die Möglichkeit einer Operation des Embryos besteht nicht und das Ehepaar entscheidet sich nach ausführlichen Gesprächen mit Ärzten für eine Abtreibung.<sup>94</sup>

### *Fallbeispiel 8*

Im Rahmen einer In-vitro-Fertilisation sind mehrere Eizellen befruchtet worden. Nach der Behandlung ist noch ein erheblicher Bestand an Zygoten übrig, die weiterhin zur Verfügung stehen, etwa für die wissenschaftliche Forschung oder zur Weiterverpflanzung in eine andere Gebärmutter einer Frau.

Man könnte noch unzählige weitere Fallbeispiele zur Embryologie aufzählen, kann aber von dem Erwähnten schon schlussfolgern worum es geht. Die Komplexität der Thematik hinsichtlich der ethischen Aspekte und Sichtweisen wird nun genauer erläutert.

## **2. Schwangerschaftsabbruch als bioethische Diskussion**

Die (bio)ethische Diskussion unterliegt keinen räumlichen Grenzen und es treten in den unterschiedlichsten Kreisen, Religionen, etc. die gleichen Fragestellungen auf. Wie Martin Kellner in seiner Arbeit schildert, handelt es sich um eine kulturübergreifende Thematik, weshalb gleiche und auch verschiedene Argumente aus ganz unterschiedlichen Richtungen kommen können. Die Thematik um den Schwangerschaftsabbruch sieht Kellner als „eine der großen ideologischen Bruchlinien innerhalb der europäischen Gesellschaft“ und löst immer wieder in religiösen, philosophischen und geistigen Kreisen eine brisante Diskussion aus, die in der Öffentlichkeit in den letzten Jahrzehnten zu etlichen Höhepunkten gelangte. Ausschlaggebend sind moderne Verhütungsmittel und Abtreibungstechniken sowie eine Legitimierung des Schwangerschaftsabbruchs auf juristischer Ebene.<sup>95</sup>

---

93 Siehe Eich 2005, S. 79

94 Siehe Eich 2005, S. 83

95 Siehe Kellner 2010, S. 85

Die philosophische Grundfrage auch hier ist der moralische Status des Embryos und wird der Status in jeder Situation gleich beurteilt? Die islamische Beseelungslehre die von einer Beseelung am 40. oder am 120. Tag spricht ist ebenso ein ethisches Kriterium, wie auch im Fallbeispiel 1 erwähnt, eine ungewollte Schwangerschaft, die durch Vergewaltigung entstanden ist. Ist Abtreibung in diesem Fall erlaubt oder gar aus psychologischer Sicht für die Frau notwendig, oder wie erfolgt die ethische Beurteilung einer Abtreibung in diesem Fall, sollte der Embryo schon den 120. Tag überschritten haben. Schützt man das Leben des Embryos, so zwingt man die Mutter ein ungewolltes Kind aus einer Vergewaltigung heraus auszutragen. Andersrum, schützt man den Wunsch der Mutter eine Abtreibung vorzunehmen, so könnte man sagen, der Embryo besitzt bereits schützenswertes Leben und man kann es nicht einfach so zerstören. Man befindet sich in einem ethischen Dilemma, was durch weitere ethische Kriterien geklärt werden müsse. Andere ethische Aspekte sind von einer sozialen Seite zu betrachten. Sollte es tatsächlich zu einer Geburt kommen, stellt sich die Frage der sozialen Zugehörigkeit des Kindes und aus islamischer Sicht spielt natürlich der *nasab* eine überaus wichtige Rolle. Die genealogische Kette wird im Islam durch Regeln geschützt um ihre Reinheit zu beweisen.<sup>96</sup>

Im Fallbeispiel 2 wurde die Schwangerschaft einer Frau geschildert, wo der Embryo bereits den 120. Tag überschritten hat. Das Leben der Frau ist in Gefahr und eine gefahrlose Geburt ist nicht sicher. Aus ethischer Sicht stellt sich hier die Frage, ob man ein Leben über das andere stellen darf. Hat das Leben der Mutter Vorrang vor dem noch ungeborenem Kind?

Die Angelegenheit, ab wann es sich um menschliches Leben handelt, ist naturwissenschaftlich nicht zu erwidern und die Beantwortung dieser Frage erfolgte in der Geschichte des europäischen Klerus auf sehr umstrittene Art und Weise. Geht man bei jedem Embryo bereits von einer Person aus, so argumentiert man ethisch aus folgender Betrachtung.

- Das Potentialitätsargument sagt aus, der Embryo verfüge bereits über die Fähigkeit sich zu einem ganzen Menschen zu entwickeln. Ein moralisches Gegenargument hier ist, dass Eizellen und Samenzellen ebenfalls dieses Potenzial besitzen, aber noch keine Schutzwürdigkeit haben. Weiters besagt das sogenannte „Prinz-Charles-Argument“ dass der potenzielle König nicht die gleichen Rechte wie die Königin besitzt.<sup>97</sup>

---

96 Siehe Gad-al-Haqq Ali Gad-al-Haqq (1980), „Künstliche Befruchtung“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik*, Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 46

97 Siehe Kellner 2010, S. 86

- Das Kontinuitätsargument sagt aus, der Mensch entwickle sich in einer Konstante und ist somit von Beginn an als Individuum zu sehen und daher voll schützenswert. Der Embryonenschutz besteht in diesem Fall vom Zeitpunkt der Befruchtung, weil der Embryo sich „nicht zu einem Menschen, sondern als Mensch entwickelt.“<sup>98</sup>

Zur Diskussion der Abtreibung gehören auch die Nidationshemmer, die die Einnistung des Embryos in die Gebärmutter verhindern. Wenn die Aussage wirklich zutrifft, dass sich der Embryo nicht zu einem Menschen, sondern als Mensch entwickelt, wäre die ethische Begründung eines Verbots von Nidationshemmern legitim, doch wie in den meisten Bereichen der Embryologie findet sich auch hier keine einhellige Übereinstimmung, da eben der Zeitpunkt der Schutzwürdigkeit des Embryos zur Argumentation steht. In Hinblick auf diese Richtung finden wir auch den Umgang mit bereits abgetriebenen Föten oder aus natürlichen Umständen entstandene extrakorporale Embryonen. Sie erweisen sich im Bereich der medizinischen Forschung als nützlich, nur ist deren Verwendung ohne ethische Bedenken nicht einfach so zu erlauben. Es stellt sich auch die Frage, ob die Eltern nach der Abtreibung noch irgendwelche Rechte über den abgetriebenen oder verlorenen Embryo habe.<sup>99</sup> Sollte man Abtreibung in Hinblick auf wirtschaftliche oder soziale Entwicklungen allgemein für legitim erklären?

### **3. Die Leihmutterschaft im muslimischen Kontext**

Die Leihmutterschaft ist nicht nur in muslimischen Ländern eine Problematik. Sie ist in 15 Mitgliedstaaten der EU verboten<sup>100</sup> und sorgt demnach immer wieder für brisanten Diskussionsstoff. Zur ethischen Diskussion steht, ob die Gebärmutter einer anderen Frau „verliehen“ werden darf oder nicht. Hat eine Frau in solch einem Fall die Verfügungsgewalt über ihren eigenen Körper? Fakt ist, dass bei der Leihmutterschaft gleich mehrere Parteien beteiligt sind. Aus islamischer Sicht natürlich einmal nur ein verheiratetes Paar und die Leihmutter. Es stellt sich nun die Frage ob die Leihmutterschaft den Kriterien einer Ehe entspricht. Wie schon naturwissenschaftlich definiert, wird eine bereits befruchtete Eizelle in eine fremde Gebärmutter eingepflanzt. Wer wird im Zuge einer Leihmutterschaft die Mutter sein? Es ergeben sich ganz neue soziale Verhältnisse, die in traditionelle Gesellschaftsverflechtungen nicht einfach so eingeordnet werden können.

---

98 Luf, G. (2003), Menschenwürde und Embryonenschutz – rechtsethische Überlegungen, zitiert nach:

Kellner 2010: S. 86

99 Siehe Kellner 2010, S. 88 f.

100 Siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Leihmutter>, Zugriff 09.10.2012

Eine komplexe ethische Betrachtung verlangt der Zusammenhang der Polygamie in muslimischen Ländern und der Leihmutterschaft. Zu Anfängen der künstlichen Befruchtung und ihrer Einführung im Nahen Osten, kam die Diskussion auf, „ob die Zweitfrau eines Mannes das Kind der Erstfrau austragen dürfe“.<sup>101</sup> Der Ehemann ist in diesem Falle berechtigt mit beiden Frauen Geschlechtsverkehr zu haben. Ist die Genealogische Kette in diesem Falle aufrecht, oder wird sie unterbrochen. Das genetische Erbgut würde nicht vertauscht werden und es handelt sich um einen Ehepartner, wenn auch um die Zweitfrau. Vorweg will gesagt sein, dass diese Art Konstellation der Leihmutterschaft bereits 1984 von der Islamic Fiqh Academy, ein internationales Gremium, für erlaubt erklärt wurde, im darauffolgenden Jahr 1985 aber wieder verboten wurde.<sup>102</sup>

Ein weiteres Argument gegen die Leihmutterschaft ist, dass sozial niedriger gestellte Frauen in Zukunft die austragenden Mütter werden könnten. Der indische Markt gibt bereits Bedenken dazu, wo eine neue Dienstleistung daraus entstanden ist und große Geschäfte gemacht werden. Noch dazu werden die Leihmütter für hiesige Verhältnisse so bezahlt, dass sie für die Zeit der Leihmutterschaft mehr verdienen, als manche in 15 Jahren.<sup>103</sup> Somit wirken enorme wirtschaftliche Faktoren auf ethische Bedenken und verstärken den Konflikt zwischen traditionellen Werten und Moderne.

In der muslimischen Gesellschaft ist die Konstellation einer Familie sehr wichtig und es wird ein großer Wert auf die Nachkommenschaft gelegt. Das Fallbeispiel 3 zeigt aber, dass nicht in jeder Situation durch natürlichen ehelichen Geschlechtsverkehr die Zeugung einer Nachkommenschaft möglich ist. Welche ethischen Aspekte werden hier aufgerollt? Soll es dem Ehepaar in jeder nur erdenklichen Möglichkeit verwehrt sein, ein Kind zu bekommen, oder stellt diese Situation eine Sonderfall dar? Wer entscheidet letztendlich über die durch moderne Technik gegebenen Möglichkeiten?

Wird durch moderne medizinische Technik, die Fragwürdiges für möglich macht wie in diesem Fall die Leihmutterschaft, die Gesellschaft aufgefordert, über traditionelle Werte nachzudenken und diese den neuen Gegebenheiten nach und nach anzupassen oder sind traditionelle Werte unumstößlich?

---

101 Eich 2008, S. 88

102 Siehe Eich 2008, S. 88

103 Siehe Associated Press, (2007), *India's surrogate mother business raises questions of global ethics*, <http://www.nydailynews.com/news/world/india-surrogate-mother-business-raises-questions-global-ethics-article-1.276982>, Zugriff 09.10.2012

#### 4. Künstliche Befruchtung im muslimischen Kontext

Ein wesentliches Fundament für die Aufrechterhaltung der menschlichen Art ist im islamischen Glauben die Nachkommenschaft. Die Gründung einer Familie und mit ihr auch der Erhalt von Kindern bedeuten Glück im Leben und werden als Gaben Gottes angesehen.

„Diese Wertschätzung hat für eine positive Einstellung gegenüber modernen Reproduktionstechniken gesorgt und hat deren rasante Verbreitung in der islamischen Welt gefördert.“<sup>104</sup>

Abgesehen von der Frage ob die Technik der In-vitro-Fertilisation generell zu bejahen ist, kommen dennoch einige ethische Bedenken auf. Im Zuge einer IVF-Behandlung werden, wie schon erwähnt, mehrere Eizellen befruchtet, um die Erfolgchancen einer künstlichen Befruchtung zu erhöhen. In vielen Fällen bleiben aber Zygoten übrig, und es stellt sich die Frage, wie mit den überschüssigen Zygoten umgegangen werden soll. Lässt man sie einfach absterben oder stehen sie zur freien Verfügung für medizinische Forschung oder weiteren IVF-Behandlungen anderer Frauen. Hier kommt besonders das Argument des „Mensch Seins“ von Luf zum tragen, was hier bedeutet, dass es sich bereits um menschliches Leben handelt.<sup>105</sup> Eine weitere Problematik entsteht durch die Herbeiführung von Mehrlingsgeburten, die darauf zurückzuführen sind, dass mehr als eine befruchtete Eizelle eingepflanzt wird. In Deutschland dürfen beispielsweise maximal 3 Embryonen eingepflanzt werden. Im Jahr 2007 gab es nach IVF-Behandlungen einen Anteil von 22 Prozent an Mehrlingsgeburten. Demnach meint Dr. Dirk Propping vom Zentrum für Reproduktionsmedizin Essen, dass Mehrlingsgeburten deshalb gefährlich seien, weil die Gebärmutter nicht für diese ausgerichtet sei und das einen häufigen Grund für Frühgeburten darstellt. Ein weiterer ethischer Aspekt geht in Richtung der Frau selbst, die im Zuge der IVF-Behandlung in den meisten Fällen einer Hormonbehandlung unterzogen wird. Schmerzhaftes Überstimulationen im Bereich der Eierstöcke sind die Folge. Es gibt zwar noch keine genauen Hinweise auf die tatsächliche Höhe der Risiken für Fehlbildungen, aber eine bestehende Diskussion existiert bereits.<sup>106</sup>

---

104 Ilkilic, I., (2005), *Die neuen bioethischen Probleme als Herausforderung für die Muslime*, 3.2 In-vitro-Fertilisation und reproduktives Klonen, <http://them.polylog.org/6/fii-de.htm#s3.2>, Zugriff 26.10.2012

105 Siehe Kellner 2010, S. 89

106 Siehe Hesener, B., (2009), *Künstliche Befruchtung – Kinderwunsch mit Risiko* <http://www.stern.de/gesundheit/gesundheitsnews/kuenstliche-befruchtung-kinderwunsch-mit-risiko-655263.html>, Zugriff 26.10.2012

Die ethischen Bedenken zum Fallbeispiel 4 sind bereits zum Vorschein gekommen. Der rechtliche Status beider Personen entspricht dem eines Ehepaars und demnach wäre eine IVF-Behandlung nach gewissen Kriterien erlaubt. Man sieht aber hier, dass die rechtliche Legitimität nicht unbedingt der ethischen Haltung entsprechen muss. Ein anderer Fall wäre beispielsweise, wenn die Samenzellen von einem anderen Mann stammen würden.

Es stellt sich auf Grund der unterschiedlichen Sachverhalte schon heraus, dass eine künstliche Befruchtung je nach Betrachtung eine unterschiedliche ethische Bewertung verlangt, die aber nicht unbedingt mit der rechtlichen Legitimation übereinstimmen muss. So dient das Argument der Wertschätzung der Nachkommenschaft als gewichtiger ethischer Grund, eine Künstliche Befruchtung zu befürworten. Dem entgegen steht das Argument der Abstammungslinie, dem *nasab*, in der muslimischen Gesellschaft, der strengen gesellschaftlichen Normen unterliegt. Dies wird in Sure 86, 5-7 hervorgehoben, wo es heißt:

„Der Mensch möge doch bedenken, aus was er erschaffen ist! Er ist aus hervorquellendem Wasser geschaffen, das zwischen Lende und Rippen herauskommt.“<sup>107</sup>

Eine weitere Frage ist auch, ob die Rechtsgelehrten den Vorgang einer künstlichen Befruchtung dem natürlichen Akt der Fortpflanzung gleichstellen und die genealogischen Bestimmungen an diesen knüpfen.<sup>108</sup> Könnte man in speziellen Fällen das Argument der Nachkommenschaft unter Umständen dem *nasab* vorziehen? Es stellt sich als sehr schwierig heraus, traditionelle Werte anzuprangern und doch gibt es zum Teil Überschneidungen hinsichtlich ethischer Aspekte, die eine konsensuale Beurteilung erschweren.

Durch die Entwicklung der IVF-Technik haben sich ganz neue Möglichkeiten bei der Zeugung des Menschen aufgetan und mit ihr auch „eine neue Form der Manipulierbarkeit am Beginn des menschlichen Lebens“.<sup>109</sup>

---

107 Siehe Gad-al-Haqq Ali Gad-al-Haqq (1980), „Künstliche Befruchtung“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik*, Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 47

108 Ebenda

109 Kellner 2010, S. 90

## 5. Präimplantationsdiagnostik PID

Neben der In-vitro-Fertilisation wird auch die PID bei der befruchteten Eizelle außerhalb des weiblichen Korpus vollzogen. Der Hauptgrund der Anwendung dieser Technik liegt meist beim simplen Wunsch, ein gesundes Kind auf die Welt zu bringen. In den Quellen Koran und Sunna existieren keine expliziten Hinweise hinsichtlich der Präimplantationsdiagnostik, was man aber sagen kann ist, dass diese Angelegenheit auf jeden Fall in Richtung Abtreibungsfrage hingeht.<sup>110</sup> Doch die Möglichkeit eines frühen Zeitpunkts der Erkennung eines etwaigen genetischen Fehlers noch vor der Einnistung in die Gebärmutter gibt doch die Frage auf, ob eine Zygote so viel Recht auf Leben besitze, dass ein etwaiges späteres Leben mit einer vielleicht lebenslangen Behinderung in Kauf genommen wird. Ethische Aspekte hier wiederum sind, dass das menschliche Leben als edelstes Geschöpf Gottes Schutzwürdigkeit erlangt, egal wie der gesundheitliche Zustand auch aussehen mag.

„Deswegen scheint die Position, die aufgrund einer genetischen Krankheit ein Leben als nicht lebenswert beurteilt, mit einem islamischen Menschenbild nicht vereinbar zu sein“<sup>111</sup>

Eine weitere Möglichkeit die durch die PID gegeben ist, stellt die Selektion des Geschlechts dar. Die Komplexität dieser Frage ist nicht nur aus individueller Perspektive zu beantworten, sondern verlangt eine genauere gesellschaftliche Betrachtung. Es gibt zwar Fälle, wo in arabischen Ländern verheiratete Ehepartner nur Mädchen zur Welt gebracht haben und sie in einer gewissen Weise unter einem gesellschaftlichen Druck stehen, noch einen Jungen zur Welt zu bringen. Ist es in diesem Fall aus ethischer Sicht eine Pflicht dem Ehepaar den Wunsch einer Geschlechtsselektion zu erlauben? Ist die geschlechtsspezifische Tötung in diesem Fall ethisch vertretbar? Andere Negativfolgen können in Regionen entstehen, wo die Geburt eines Jungen bevorzugt wird und man so die freie Wahl hätte zwischen Jungen und Mädchen zu entscheiden. Es könnte dadurch in diesen Regionen und darüber hinaus zu einem Mädchenmangel kommen und überhaupt, bleibt das natürliche geschlechtliche Gleichgewicht bestehen, wenn man willkürlich eingreift?<sup>112</sup>

---

110 Siehe [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/lebensbeginn/praeimplantationsdiagnostik.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/lebensbeginn/praeimplantationsdiagnostik.php), Zugriff 26.10.2012

111 Ilkilic, I., (2005), *Die neuen bioethischen Probleme als Herausforderung für die Muslime*, 3.4 Gendiagnostik, <http://them.polylog.org/6/fii-de.htm#s3.4>, Zugriff 26.10.2012

112. Siehe [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/lebensbeginn/praeimplantationsdiagnostik.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/lebensbeginn/praeimplantationsdiagnostik.php), Zugriff 26.10.2012



Neben dem bereits genannten wirft die Thematik rund um die PID noch andere Fragen auf. Den Grundbaustein für die Diskussion bildet wiederum der (Personen)Status des Embryos. Kann man bereits von einer „Tötung“ sprechen, wenn der ganze Vorgang nicht im Mutterleib, sondern bereits vorher im Labor geschieht? Schließlich ist die potenzielle Mutter nicht schwanger und bei der „Tötung“ des Embryos besteht kein Eingriff in den mütterlichen Korpus. Was wird in Zukunft ausschlaggebend sein, wenn im Labor über Leben und Nichtleben bestimmt wird? Welche genetischen Fehler entscheiden über den „Implantationsbonus“ oder den „Forschungsmalus“? Werden dadurch Menschen mit Behinderung noch weiter in den Hintergrund gedrängt und der Anspruch nach dem „perfekten“ Menschenbild immer größer. Einige Pro und Kontra sorgen für ein breites Diskussionsfeld. Die uneingeschränkte Erlaubnis und auch das absolute Verbot dieses Verfahrens sind fragwürdig. Auf der einen Seite gilt der theologische Grundsatz der Menschenwürde, was als Argument für das Leben auch mit Behinderung steht, und auf der anderen Seite ist das Bezwingen von Schmerz und Kummer seit eh und je ein Bedürfnis nicht nur in der islamischen Tradition.<sup>113</sup>

In einem Bericht über PID im Deutschlandradio Kultur sprach Lamyia Kaddor über diese Thematik. Aus Syrien stammend studierte sie Arabistik und Islamwissenschaft sowie Erziehungswissenschaft und Komparatistik an der Universität Münster. Sie plädiert für einen zeitgemäßen Islam und meint zur PID, die theologischen Quellen reichen in dieser Frage nicht mehr aus und man müsse sich ein direktes Urteil durch Befragung von ungewollt kinderlosen Paaren bilden, oder sich mit jenen vertraut machen, die über scheinbar unüberwindbare genetische Defekte verfügen. Personen, die eine PID vornehmen wollen, haben meist schon ein langes Prozedere hinter sich und etliche Untersuchungen verursachen psychische und physische Schmerzen. Sie stützt sich unter anderem auf folgenden Koranvers: „Der Glaube soll es Euch leicht machen, nicht schwer“, Sure 2, Vers 185. Als theologisches Argument sieht sie ebenso Antworten in der Beseelungslehre und weist auch auf Argumente des Islamwissenschaftlers Thomas Eich hin, der den Zeitpunkt der Beseelung, ebenso wie andere moderne islamische Gelehrte, in Verbindung mit der embryonalen Wachstumsphase sieht. Das ethische Kernproblem in dieser ganzen Angelegenheit ist aber nicht die PID selbst. Es ergibt sich die Problematik des Entscheids ob und wann ein Leben lebenswert ist oder nicht.<sup>114</sup>

---

113 Siehe Kellner 2010, S. 94

114 Kaddor, L., (2011), *PID – aus islamischer Sicht umstritten, aber möglich!*, <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/politischesfeuilleton/1353277/>, Zugriff 27.10.2012

Der ontologische Status des Embryos kann aus dieser Situation nicht näher definiert werden, weil er nicht mehr als einen Zellhaufen darstellt oder anders betrachtet eine einzige Zelle als Embryo definiert wird. Umstritten ist ebenso die Instrumentalisierung des Lebens und die Eizellengewinnung, die bestimmend für die verbrauchende Embryonenforschung sind. Kann man das gesundheitliche Risiko bei einer derartigen Manipulation richtig einschätzen?<sup>115</sup>

## 6. Pränataldiagnostik PND

Wie auch bei der Präimplantationsdiagnostik geht es bei der PND um die Schutzwürdigkeit des Embryos, mit dem großen Unterschied, dass der Embryo in der Regel einen weitaus höheren Entwicklungsstatus besitzt. Die ethische Beurteilung in dieser Angelegenheit ist im allgemeinen wesentlich sensibler, auch wenn das Ziel der Diagnose ähnlich erscheint. Sollte die PND als reine Maßnahme zur Linderung der Angst der Eltern dienen, ergeben sich im Allgemeinen noch keine Bedenken, doch in vielen Fällen wo pränatal diagnostiziert wurde ergibt sich die Notwendigkeit einer Therapie. Doch in den meisten Fällen sind noch keine etablierten pränatalen Therapien vorhanden.<sup>116</sup> Die ethische Problematik liegt hier klar bei der Frage der Abtreibung, vor allem deswegen, weil ein Schwangerschaftsabbruch auch zu einem späteren Zeitpunkt bei positivem diagnostischen Bescheid in Erwägung gezogen wird.<sup>117</sup>

Ethische Bedenken kommen demnach auf, wenn man durch Ultraschalluntersuchungen und der Entdeckungen von Anomalien über ein, wenn auch gehandikaptes, aber lebensfähiges Individuum über dessen Leben oder Tod entscheidet. Abgesehen davon, dass diese Arbeit die islamische Sicht darstellt, soll hier erwähnt werden, dass es sich bei dieser Frage nicht um eine rein ethisch kulturelle Frage handelt, sondern vielmehr um eine Frage den Menschen an sich betreffend.

In einer Studie der Latrobe University in Australien, die 1999 abgeschlossen wurde, ging es um die Wahrnehmung und Erfahrung muslimischer Frauen mit der PND. Im Allgemeinen war die Meinung gegenüber der PND positiv und die Frauen vertrauten, wenn auch teils skeptisch, dem Urteil des Arztes. Die Männer der Frauen spielten in dieser Studie eine wesentliche Rolle.<sup>118</sup>

---

115 Siehe Kellner 2010, S. 95

116 Siehe Ilkilic, I., (2005), *Die neuen bioethischen Probleme als Herausforderung für die Muslime*, 3.4 Gendiagnostik, <http://them.polylog.org/6/fii-de.htm#s3.4>, Zugriff 26.10.2012

117 Siehe Kellner 2010, S. 90

118 Siehe Tsianakas, V., Liamputtong, P.,(2002), *Prenatal testing: the perceptions and experiences of Muslim women in Australia*, <http://mqhrg.mcgill.ca/i/TsianakasLiamputtong.pdf>, Zugriff 27.10.2012

Ziel der Studie war es herauszufinden, inwiefern sich der Islam auf die Entscheidung der Frauen, sich einer PND zu unterziehen, auswirke. Methodisch wurden Interviews vorbereitet, wo sich dann die betreffende Frau äußern konnte. Bis auf eines wurde jedes Interview aufgezeichnet.<sup>119</sup> Die Frauen kamen aus den vorwiegend muslimischen Ländern Libanon, Jordanien, Türkei, Ägypten, Kuwait, Malaysia, Marokko und Pakistan. Argumentiert wurde für die PND bei einer Ultraschalluntersuchung, weil sie ein höheres Sicherheitsgefühl für den Embryo erzeugt. Der Wunsch nach Gewissheit war im allgemeinen größer als die Angst vor einer negativen Nachricht hinsichtlich des Zustands des Fötus. Ein weiterer positiver, emotionaler Faktor für die Frauen war die Möglichkeit, das Neugeborene auf einem Bildschirm zu sehen. Nichts desto trotz gab es auch negative Aspekte, wo ein Risiko für den Embryo vermutet wurde und die hohe Anzahl an Tests sorgte für manche dieser Frauen für weitere Bedenken. Aus ethischer und auch medizinischer Sicht ist, auf Grund des Lasers, der Einsatz von Ultraschalluntersuchungen im frühen Embryonalstadium bedenklich. Die Meinungen zur Amniozentese, der Fruchtwasseruntersuchung, gingen bei den Frauen auseinander und wurden teils mit großer Skepsis betrachtet. Ein großer Teil der Frauen fühlte sich bei der Entscheidung, sich einer pränatalen Untersuchung zu unterziehen, in die Enge getrieben. Hierbei spielt der Arzt eine wesentliche Rolle, der in vielen Fällen Druck ausübte, sich der PND zu unterziehen, mit der Begründung, dass eine Nicht-Untersuchung nicht ratsam wäre. Ist diese Situation ethisch vertretbar, wo der Patient als Laie sich einer, in diesem Fall autoritativ höher gestellten, Person ausgeliefert fühlen könnte?<sup>120</sup>

Sollten sich Frauen gegen eine PND entscheiden, würden sie dann bei gebären eines genetisch geschädigten Kindes von der Gesellschaft angeprangert? Martin Kellner sieht in diesem Zusammenhang eine „Vergesellschaftlichung des Körpers“ wodurch neues Leben gesundheitlichen Normen unterworfen werden könnte. Des weiteren kann die PND aus einer wirtschaftlichen Perspektive betrachtet werden, wo Angebot und Nachfrage vorherrschen. Unterschiedliche Charaktere von Ansprüchen entstehen für das Individuum und die Gesellschaft. Eltern erwarten sich vom Arzt gesunden Nachwuchs und die Gesellschaft könnte sich so verändern, dass ein gesundes Kind geradezu als Grundvoraussetzung gesehen wird.<sup>121</sup>

---

119 Siehe Tsianakas, V., Liamputtong, P., (2002), S. 8, *Prenatal testing: the perceptions and experiences of Muslim women in Australia*, <http://mqhrg.mcgill.ca/i/TtsianakasLiamputtong.pdf>, Zugriff 27.10.2012

120 Ebenda, S. 9-14

121 Siehe Kellner 2010, S. 92

## 7. Klonen und Stammzellenforschung

Neben der PID gehören auch das Klonen und die Stammzellenforschung zur „Verbrauchenden Embryonenforschung“. Wie schon erwähnt liegt die Hauptproblematik in der Gewinnung von Eizellen und der Definition des ontologischen Status des Embryos.

Qazi Mujahidul Islam Qasmi sieht in der Technik des Klonens ein globales Problem, das nicht ohne weiteres ausführbar sein darf. Die ethische Problematik geht hier offensichtlich in Richtung Gesellschaft und das soziale Gefüge könnte eine enorme Wendung erfahren. Durch die Möglichkeit die der Mensch nun hat Leben zu manipulieren, wird der Schöpfer aller Schöpfer, Gott selbst, in Frage gestellt und stellt eine Gefahr als Polytheismus dar. Ein weiterer Kritikpunkt seinerseits basiert darauf, dass viele islamische Staaten Geld in kulturelle Programme investieren, aber keine oder zu wenig muslimische Wissenschaftler auf diesem Gebiete fördern, um so den Islam unmittelbar in die Technik des Klonens zu integrieren.<sup>122</sup>

Neben dem Klonen für therapeutische Zwecke wirft das reproduktive Klonen weit mehr Fragen auf. Im Hinblick auf das Klonen beim Menschen zählt Faheem Akhtar Nadvi einige negative Effekte auf. Er sieht unter anderem eine Problematik in der Identität des geklonten Menschen, was weitere gesellschaftliche Schwierigkeiten verursachen könnte. Des Weiteren würden sich genetische Defekte beim Klonen nur vervielfachen und die gewohnte Familienstruktur wäre in Gefahr. Dies stellt eine große Hürde für die Abstammungslinie dar, welche nicht mehr klar definierbar wäre. Ein weiterer Gefahrenpool könnte im Bereich des Verbrechens liegen, wo geklonte Kriminelle die Welt ins Chaos stürzen könnten. Wer bestimmt wer wie oft geklont werden darf?<sup>123</sup>

In diesem Zusammenhang wird immer wieder das Argument der Menschenwürde erwähnt, die beim Klonen angegriffen wird, aber darin selbst liegt auch die Problematik, dass diese von vielen Bioethikern nicht genauer definiert ist und so eine Verschwommenheit hinsichtlich dem Verständnis der Menschenwürde entsteht. Durch ungenaue Definitionen können ethische Problematiken wie diese durch juristische Hintertüren umgangen werden.<sup>124</sup>

---

122 Siehe Islam Qasmi, Q. M., (2003), S. 9-12, *Cloning – In The Light of Shariah*,  
[http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012

123 Siehe Nadvi, F.A., (2003), S. 33-34, *Cloning – In The Light of Shariah*,  
[http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012

124 Siehe Kellner 2010, S. 96

## **IV. Konfliktfelder in der medizinischen Praxis für den muslimischen Patient**

In der medizinischen Praxis entstehen unterschiedliche Konfliktfelder, die individuell gelöst werden müssen. Gerade im Bereich der Medizin, wo ständig verschiedene Kulturen aufeinander treffen, gehören solche kulturellen Begegnungen zur alltäglichen Praxis. In vielen Fällen sind dem Arzt-Patienten-Verhältnis Hürden entgegengestellt, die auf die Sprache und Kultur zurückzuführen sind. Diese Konfliktfelder sind oft bei Begegnungen mit muslimischen Patienten anzutreffen. Dr. Dr. Ilhan Ilkilic von der Johannes Gutenberg-Universität Mainz sieht in der Thematik der Kultur einen wichtigen ethischen Aufgabenbereich für medizinisches Personal.<sup>125</sup>

„Die Vermittlung von Grundkenntnissen über die Glaubenspraxis und Wertvorstellungen muslimischer Patienten kann deswegen eine bessere Orientierung im Umgang mit diesen Patienten ermöglichen und somit deren pflegerische und medizinische Versorgung verbessern“.<sup>126</sup>

Doch gerade in diesen Belangen fehlt es oft in der medizinischen Praxis. Der Andrang in Arztpraxen und Krankenhäusern ist heute derart hoch, dass ein ausführliches Gespräch mit dem Patienten meist ausbleibt und die Frage nach der Religiosität erst gar nicht gestellt wird. Die alleinigen erworbenen Fachkenntnisse eines Arztes im Zuge seiner Ausbildung reichen meist nicht aus, um eine gerechte Diagnose auch in Hinblick auf die religiöse Anschauung des Patienten zu stellen.<sup>127</sup> Die genannten Problemfelder die nun angesprochen werden sind eine Anschauung aus deutscher Sicht, aber die Grundproblematik lässt sich ohne weiteres auch auf andere Länder übertragen, wo Kultur und Sprache in der medizinischen Praxis für Muslimen ein Hindernis darstellen.

### **1. Kommunikation Arzt-Patient**

In Deutschland leben 3,4 Millionen Muslime und Begegnungen von Ärzten und muslimischen Patienten gehören zur Tagesordnung. Durch kulturelle und sprachliche Barrieren treten naturgemäß Kommunikationsschwierigkeiten auf, die solche Zusammentreffen zu wahren Herausforderungen

---

<sup>125</sup> Siehe *Kultur und Glaubenspraxis muslimischer Patienten: Neues Wissensportal für Gesundheitsberufe*, <http://islam.de/9481.php>, Zugriff 02.11.2012

<sup>126</sup> Ilkilic, I., (2007), *Kultur und Glaubenspraxis muslimischer Patienten: Neues Wissensportal für Gesundheitsberufe*, <http://islam.de/9481.php>, Zugriff 02.11.2012

<sup>127</sup> Siehe Ilkilic 2002, S. 82

für beide Seiten macht. Insbesondere Muslime der ersten Generation stehen auf Grund mangelnder Sprachkenntnisse vor großen Hürden, die sie alleine nicht überwinden können und die oft nicht ausreichenden Kenntnisse der islamischen Kultur seitens der deutschen Ärzteschaft verkomplizieren die Lage zusätzlich. Die daraus entstandene Kluft trägt dazu bei, dass auf Grund der Verständigungsschwierigkeiten Ärzte sich dazu gezwungen fühlen, mehr Untersuchungen als normalerweise notwendig vorzunehmen. In Folge dessen besteht das Arzt-Patienten-Verhältnis nicht lange und es kommt häufig zu einem Wechsel.<sup>128</sup>

In diesem Zusammenhang ist die Rolle eines Dolmetschers für eine reibungslose Kommunikation zwischen Arzt und Patient von großer Bedeutung, doch durch die Präsenz einer dritten Person ergeben sich zusätzliche Konfliktfelder, die aus medizinethischer Perspektive zu betrachten sind. Das klassische Arzt-Patient-Verhältnis wird dadurch beeinträchtigt und der Patient sieht sich mit einer Situation konfrontiert, wo die Offenlegung von Privatem und Intimsphäre in Anwesenheit einer dritten Person unvermeidbar ist. Der Übersetzungsprozess beispielsweise aus dem Türkischen oder Arabischen ins Deutsche stellt an sich schon eine Problematik dar, weil oft dialektale Unterschiede zur Hochsprache eine authentische Aussage des Patienten behindern. Des Weiteren ist gerade im Bereich der Gynäkologie das Geschlecht des Dolmetschers wichtig, um auf das Schamgefühl und die Intimsphäre der Patientin Rücksicht zu nehmen.<sup>129</sup>

Für den Dolmetscher ergibt sich das Problem, dass eine wortwörtliche Übersetzung nicht immer realisierbar ist und die darauf eigenen Formulierungen seitens des Dolmetschers oft zu einer Manipulation und Verzerrung der Sachlage führen. Im Bereich der Embryologie und den Fragen zum Lebensanfang ist insbesondere die weibliche Patientin mit sensiblen medizinischen Eingriffen konfrontiert, wo gerade die Intimsphäre und das Schamgefühl angegriffen werden. Ist nun ein Dolmetscher notwendig, kommen die bereits erwähnten Probleme auf und der Einsatz eines Dolmetschers wird in Frage gestellt. Der oder die PatientIn steht aber oft vor einer Situation, wo eine Kommunikation mit dem Arzt eine Notwendigkeit darstellt und nur der Einsatz eines Dolmetschers die Kommunikationsbarriere überwinden kann. Der Dolmetscher kann aus dem Bekanntenkreis stammen, aber auch ein Unbekannter sein. Das Vertrauensverhältnis spielt im Verhältnis Patient-Dolmetscher eine nicht unwichtige Rolle.<sup>130</sup>

---

128 Siehe *Kommunikation durch Dritte*, [http://www.kultur-gesundheit.de/konfliktfelder\\_in\\_der\\_praxis/kommunikation/durch\\_dritte.php](http://www.kultur-gesundheit.de/konfliktfelder_in_der_praxis/kommunikation/durch_dritte.php), Zugriff 02.11.2012

129 Ebenda

130 Siehe Ilkilic 2002, S. 76

### *Unbekannter als Dolmetschers*

Unbekannte Personen, die als Dolmetscher fungieren können dem Krankenhauspersonal entstammen, wie ein Arzt, Schwester oder Reinigungspersonal, aber auch fachlich ausgebildete Personen sein. Der Einsatz von professionellen Dolmetschern ist deshalb erschwert, da Zeit und Kosten dem entgegenstehen. Aus medizinethischer Sicht spielt das Vertrauen zwischen Dolmetscher und Patient eine wichtige Rolle, die in der Praxis aber kaum vorherrscht. Abgesehen davon, dass in den meisten Fällen der Dolmetscher ohnedies nicht frei gewählt werden kann, darf der Patient froh sein, wenn überhaupt ein Dolmetscher verfügbar ist. Gerade in Sachen Sexualität und mit ihr verbundenen Fragen trifft man in diesen Fällen auf Schwierigkeiten, wenn das Geschlecht des Dolmetscher plötzlich das ohnehin empfindliche Schamgefühl angreift. Zudem ist es wünschenswert auf einen Dolmetscher zu treffen, der auf religiöse und kulturelle Hintergründe Rücksicht nimmt und transkulturelles und ethnomedizinisches Wissen beherrscht.<sup>131</sup> „Wenn Dolmetscher zur medizinischen Profession (Arzt oder Krankenschwester) gehören, so ist die relativ ‚neutrale‘ Position des Dolmetschers in Frage gestellt.“<sup>132</sup> In Bezug auf die Parteilichkeit und der fachlichen Kenntnisse besteht eine unmittelbare Manipulation durch die Übersetzung. Aussagen des Patienten werden durch fachliches Vokabular ersetzt dem oft eine andere Interpretation des Sachverhaltes folgt. Mangelnde Sprachkenntnisse können ebenso zu einer Fehldiagnose führen.<sup>133</sup>

### *Dolmetscher aus dem Bekanntenkreis*

Stammt der Dolmetscher aus dem Bekannten- oder Familienkreis sieht die Problematik etwas anders aus. Das Schamgefühl und die Vertrauensfrage spielen womöglich eine untergeordnete Rolle, jedoch kann durch ein vorherrschendes Autoritätsverhältnis innerhalb Patient und Dolmetscher das Arzt-Patient-Verhältnis beeinträchtigen. In muslimischen Ländern werden oft bei schlechten Diagnosen, um den Betroffenen nicht zu verunsichern, gewisse Informationen vorenthalten. In Fällen wo ein Familienmitglied als Dolmetscher fungiert, kann es ebenso zu solch einer kulturellen Haltung kommen. Medizinethisch steht hier das Recht auf Wissen bzw. Nichtwissen in Frage und sollte reflektiert werden.<sup>134</sup>

---

131 Siehe Ilkilic 2002, S. 76-77

132 Ilkilic 2002, S. 77

133 Siehe [http://www.kultur-gesundheit.de/konfliktfelder\\_in\\_der\\_praxis/kommunikation/fremde\\_als\\_dolmetscher.php](http://www.kultur-gesundheit.de/konfliktfelder_in_der_praxis/kommunikation/fremde_als_dolmetscher.php), Zugriff 02.11.2012

134 Siehe Ilkilic, I., (2006), S. 4, *Das muslimische Krankheits- und Gesundheitsverständnis und ihre medizinethischen Implikationen in einer wertpluralen Gesellschaft*,

[http://www2.ekir.de/duesseldorf/esta/Ilkilic\\_Musl-Gesundheitsverst.pdf](http://www2.ekir.de/duesseldorf/esta/Ilkilic_Musl-Gesundheitsverst.pdf), Zugriff 02.11.2012

## 2. Schamgefühl und Intimsphäre

Weitere wichtige ethische Aspekte in der medizinischen Praxis mit Muslimen kommen dem Schamgefühl (*Haya*) und der Intimsphäre zu. Was für Nichtmuslime eine „normale“ Situation im Alltagsleben sein kann, stellt für Muslimen oft eine zu überwindende Hürde dar. Dies betrifft sowohl körperliche, soziale und rechtliche Bereiche des Lebens. Die muslimische Kultur bringt schon mit sich, dass ein Muslime mit einer bestimmten Zurückhaltung und einer körperlichen Scham durchs Leben geht, was schon bei einer höflichen Begrüßungsgeste beginnt. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass im gynäkologischen Bereich diverse körperliche Hemmungen entstehen. Die Gründe für ein solch ein ausgeprägtes Schamgefühl sind von erzieherischer Natur und sollen bereits in Kindesalter vor peinlichen Situationen schützen. Die Interpretation des Schamgefühls aus theologischer Sicht kann auf Zurückhaltung und Bescheidenheit zurückgeführt werden, was auf Gefühlskontrolle beruht und von sozialem Charakter ist. Im Koran wird beschrieben, dass das Böse genau das Gegenteil von Zurückhaltung und Schamgefühl sei, Hochmut steht demnach Demut gegenüber. In diesem Kontext geht es um den Sinn für die Gemeinschaft, wo Zurückhaltung gefordert wird.<sup>135</sup>

Bei der körperlichen Scham geht es nicht darum etwas Sündiges zu verbergen, sondern es ist vielmehr das Verbergen der Gabe Gottes, welche nicht für die Öffentlichkeit sondern nur für den Ehepartner zu sehen bestimmt ist. Durch Zurückhaltung wird die Privatsphäre gewürdigt und geschützt. Dem Schamgefühl kommt im Islam insofern eine Bedeutung zu, da es eine wesentliche Rolle in der Verwirklichung ethischer Vorstellungen spielt. Für die Muslimen stellt das Schamgefühl eine derart wichtige Haltung in ihrem Leben dar, dass auf die Erhaltung dieses Gefühls besonders Rücksicht genommen wird, da es auch zu tugendhaften Handlungen beiträgt und einer Verleitung zu Schlechten Taten entgegensteht.<sup>136</sup>

Im medizinischen Bereich, etwa bei einem Arztbesuch oder in Krankenhäusern, wird jedoch die Intimsphäre oft verletzt und der oder die Patientin sieht sich mit einer unangenehmen Situation konfrontiert. Aus islamethischer Sicht finden wir in Hinblick auf diese Thematik Ausnahmen von der Regel, die im normalen Alltagsleben bestehen und unter bestimmten Voraussetzungen anders gehandhabt werden. So wird ein Körperkontakt durch einen Arzt bei einer Untersuchung anders

---

135 Siehe Mühlbauer, A., (2011), *Das Schamgefühl im Islam*, <http://amuehlbauer.blogspot.co.at/2011/04/das-schamgefuehl-im-islam.html>, Zuriif 18.11.2012

136 Siehe Ebenda



bewertet, als dasselbe im ganz normalen Leben. Dennoch gibt es in Deutschland unterschiedliche Verhaltensformen von Muslimen, wie sie in der medizinischen Praxis mit der Entblößung ihres Körpers umgehen. Das heißt, auch wenn eine Notwendigkeit einer Entblößung besteht, möchte man diese in vielen Fällen vermeiden, besonders dann, wenn es sich um das andere Geschlecht handelt. Eine Missachtung dieser Gefühle seitens des medizinischen Personals kann für den muslimischen Patienten eine unangenehme oder gar peinliche Situation ergeben.<sup>137</sup>

In der islamischen Sitte über den Glauben heißt es:

„Wem Allah, der Erhabene, Vernunft gibt, bei dem sind Schamgefühl und Glaube demgemäß dabei. Wer keine Vernunft hat, der besitzt weder Schamgefühl noch Glauben.“<sup>138</sup>

Die vorherrschende Meinung unter den muslimischen Gelehrten sieht eine medizinische Untersuchung von einem Arzt bzw. einer Ärztin des anderen Geschlechts als vertretbar, ziehen aber einen gleichgeschlechtlichen Arzt vor. Diese nicht eindeutige Entscheidung aus islamischer Sicht wird von den Muslimen, die in Deutschland leben auf verschiedene Art und Weise aufgefasst und führt zu den bereits genannten Verhaltensformen. Demnach ist es für alle von Vorteil, wenn die Wertvorstellungen des Patienten schon im Vornherein abgeklärt werden, um spätere Missverständnisse zu vermeiden.<sup>139</sup>

---

137 Siehe [http://www.kultur-gesundheit.de/konfliktfelder\\_in\\_der\\_praxis/religioese\\_grundpflichten/schamgefuehl\\_und\\_intimsphaere.php](http://www.kultur-gesundheit.de/konfliktfelder_in_der_praxis/religioese_grundpflichten/schamgefuehl_und_intimsphaere.php), Zugriff 18.11.2012

138 *Islamische Sitte – Der Glaube*, <http://www.hakikatkitabevi.com/deutsch/sitte8.htm>, Zugriff 18.11.2012

139 Siehe Ilkilic, I., (2006), S. 3, *Das muslimische Krankheits- und Gesundheitsverständnis und ihre medizinethischen Implikationen in einer wertpluralen Gesellschaft*, [http://www2.ekir.de/duesseldorf/esta/Ilkilic\\_Musl-Gesundheitsverst.pdf](http://www2.ekir.de/duesseldorf/esta/Ilkilic_Musl-Gesundheitsverst.pdf), Zugriff 02.11.2012

## V. Islamisches Recht und Antworten auf bioethische Fragestellungen

In diesem Kapitel wird der nun schwierigste und auch wichtigste Teil dieser Arbeit behandelt. Die Begriffserklärung des Islamischen Rechts und die Schwierigkeit einer genauen Definition, was nun das islamische Recht ist, wurden bereits erwähnt. Hier wird nochmal kurz der Charakter der Scharia angesprochen.

Die Scharia ist im Laufe ihrer Geschichte gewissen Spannungen ausgesetzt gewesen. Zum einen wäre da der überzeitliche Wille Gottes, der über all den Dingen steht und dieser in das Leben eines jeden eingeordnet werden muss und zum anderen eine sich ständig wandelnde Realität, was zu einer fallorientierten Urteilsfindung in der Praxis führte. In dieser Hinsicht entstand daraus das Urteil (*hukm*) des Kadis und die *fatwa*.<sup>140</sup> Hier wird ein besonderes Augenmerk auf die *fatwa* geworfen. Welche Rolle die *fatwa* in der muslimischen Entscheidungsfindung einnimmt wird im nächsten Unterkapitel besprochen. Wichtig ist auch zu erwähnen, dass weltweit 90% der Muslime Sunniten sind, weshalb viele der Fragestellungen aus sunnitischer Sicht abgehandelt werden. Es wird dennoch versucht die schiitische Sichtweise so weit als möglich miteinzubinden.

Im Folgenden wird nun versucht einen verständlichen Überblick über die oft kontroversen Meinungen im Bereich der Embryologie zu vermitteln. Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit neuen medizinischen Methoden und Techniken, in diesem Fall am ungeborenen Leben, ließ das damit verbundene Interesse in den letzten Jahrzehnten stark ansteigen. Moderne medizinische Methoden, die vorher nur in der westlichen Welt vorzufinden waren, findet man nun auch in der islamischen Welt und fordert religiöse Autoritäten dazu auf, sich ethisch und rechtlich mit diesen auseinanderzusetzen.<sup>141</sup> Auch wenn es in vielen Bereichen der Embryologie keinen einheitlichen Konsens gibt, so findet man dennoch in vielen Belangen vorherrschende Meinungen, die zumindest Hinweise für einen einheitlichen Konsens geben, also von einem überwiegenden Teil der Gelehrten als solches betrachtet wird. Solche Übereinstimmungen lassen auch darauf schließen, wie sich die Ansichten zu den verschiedenen Fragestellungen entwickeln könnten. Die Einflussnahme mancher Gelehrter und deren Meinung eine starke Gewichtung auf die bestimmte Thematik hat, wie es z. B. Yusuf al-Qaradawi ist, darf ebenso nicht außer Acht gelassen werden. Im nächsten Unterkapitel wird nun kurz geschildert, welche Rolle die *fatwa* im Entscheidungsprozess für den muslimischen Patienten zukommt.

---

140 Siehe Eich 2005, S. 11

141 Siehe Kellner 2010, S. 209

## 1. Die Fatwa als Faktor in der muslimischen Entscheidungsfindung

Im alltäglichen Leben eines jeden Muslims kann es schon mal vorkommen, dass dieser sich einer bestimmten Sache theologisch nicht gewachsen fühlt. In diesen Fällen dient der Rat eines Imam oder eines Mufti in Form einer *Fatwa* als religiöse Entscheidungsfindung.<sup>142</sup> Der Entscheidungsprozess basiert in der Regel auf den vier anerkannten Quellen des Islam, dem Koran, der Sunna, dem Konsens der Gelehrten (*ijma'*) und dem Analogieschluss (*Qiyās*). Im Koran steht schon in Sure 4 Vers 59 geschrieben:

„Ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben! Und wenn ihr über eine Sache streitet [...], dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn ihr an Gott und den Jüngsten Tag glaubt! So ist es am besten für euch und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.“

Das *Fatwawesen* wurde bereits nach dem Tod Muhammads in die islamische Entscheidungsfindung miteinbezogen und von seinen Genossen ausgeübt.<sup>143</sup> Eine Fatwa wird aus sunnitischer Sicht auf der Grundlage der vier klassischen sunnitischen Rechtsschulen erteilt, was zu einer Entwicklung eines breiten „Interpretationsspektrums“ (Ilkilic 2002, S. 112) führte. Paret meint dazu:

„Der Umstand, dass in der islamischen Welt verschiedene Ansichten und Formulierungen nebeneinander vertreten und toleriert werden, gilt unter den Muslimen schon lang als eine besondere Gnadenbeziehung Gottes.“<sup>144</sup>

Die ursprüngliche Weise des *Fatwawesens* ist bis heute aufrecht und geschieht durch eine Frage des Fragestellers an den Mufti, meist schriftlich, und wird ohne weitere Umwege direkt beantwortet. Die Antwort kann schriftlich erfolgen, wobei in der heutigen Zeit bereits die modernen Kommunikationswege genutzt werden, wie das Internet, Radio, Fernsehen etc. Bei der Entscheidungsfindung ist es für den Mufti wichtig, dass dieser die Rechtsschule des Fragestellers nicht außer acht lässt und diese in die Urteilsfindung miteinbezieht.<sup>145</sup>

---

142 Siehe [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/arzt-patienten-verhaeltnis/fatwa.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/arzt-patienten-verhaeltnis/fatwa.php), Zugriff 21.11.2012

143 Siehe Ilkilic 2002, S. 110 - 111

144 Paret, R. (1979), *Innerislamischer Pluralismus*, in: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, S. 523, U. Haarmann u. P. Bachmann (Hrsg.), zitiert nach: Ilkilic 2002: S. 112

145 Siehe Ilkilic 2002, S. 112

Die Verbindlichkeit einer *Fatwa* sei dennoch in Frage gestellt, da jeder Mufti eine andere Methode und eine eigene Interpretation zur Angelegenheit aufgreifen wird. Es kann dadurch sogar innerhalb der gleichen Rechtsschule zu unterschiedlichen Urteilsfindungen kommen, was durch die fehlende Hierarchie und innerislamische Dynamik entstanden ist.<sup>146</sup>

Die *Fatwa* trägt für einen frommen Muslimen zur Durchführung einer Handlung gemäß den Normen der islamischen Rechtsquellen bei, weshalb die Entscheidung des Muftis von größter Sorgfalt sein sollte. Abgesehen davon, dass die Divergenz in der Entscheidungsfindung unter den einzelnen Muftis und die Abweichungen innerhalb der einzelnen Rechtsschulen die *Fatwa*-Praxis zu einer Schwierigkeit machen, ist jeder Mufti verpflichtet, sich wissenschaftliche Kenntnisse für den jeweiligen Fall anzueignen. Diese Wissensbarriere zu überwinden ist in der Praxis aus zeitlichen und wissenschaftlichen Gründen oft nicht möglich, weshalb hierzu der (behandelnde) Arzt herangezogen wird. Eine „absolute Verbindlichkeit“ einer *Fatwa* besteht aber nicht.<sup>147</sup>

Wird nun ein Arzt in die Entscheidungsfindung miteinbezogen, so sind seine Kriterien von grundlegender Bedeutung, würde aber nicht dem Fatwawesen entsprechen, sollten diese die einzigen Kriterien zur Urteilsfindung sein. Die religiöse Haltung des Patienten stellt ein weiteres wichtiges Kriterium dar und sollte bei jedem Entscheidungsprozess berücksichtigt werden um das Wohl des Patienten zu gewährleisten. Damit eine *Fatwa* möglichst unbeeinflusst erteilt werden kann, ist die Unabhängigkeit des Muftis, insbesondere die finanzielle, von großer Wichtigkeit. Nur durch diese Voraussetzung ist die Einflussnahme einer anderen Macht nicht gegeben.<sup>148</sup> Ilkilic meint hierzu:

„Der Mangel an erforderlicher Freiheit, fehlende medizinisch-wissenschaftliche Kompetenz der Muftis sowie die deutlich von Technikgläubigkeit beeinflusste *Fatwa*-Praxis sind Tatsachen, die aus individueller muslimischer Perspektive das Vertrauen in das *Fatwa*-Wesen verletzen können“<sup>149</sup>

Die *Fatwa* spielt in der Entscheidungsfindung für den Muslimen dennoch eine wichtige Rolle, auch wenn der alleinige Anspruch zur Rechtsauskunft nicht bestehen kann.<sup>150</sup>

---

146 Siehe [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/arzt-patienten-verhaeltnis/fatwa.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/arzt-patienten-verhaeltnis/fatwa.php), Zugriff 21.11.2012

147 Siehe Ilkilic 2002, S. 114 - 115

148 Siehe Ilkilic 2002, S. 116 - 117

149 Ilkilic 2002, S. 119

150 Ebenda

## 2. Rechtsprechungen bei Abtreibungen und Geburtenkontrolle

### *Allgemeines*

Abtreibung im Islam gilt grundsätzlich einmal als nicht erlaubt, man kann aber nicht von einem absoluten Verbot sprechen. Die Positionen unter den einzelnen Rechtsschulen sind unterschiedlich, wenn auch naturgemäß Parallelen vorhanden sind. Eine wichtige Rolle im Entscheidungsprozess bei der Urteilsfindung zur Abtreibung stellt der Zeitpunkt der Beseelung dar. In dieser Hinsicht herrscht aber unter den Rechtsgelehrten Uneinigkeit. Manche gehen vom 40. und andere vom 120. Tag aus, wobei auch einzelne Gelehrte vom 80. Tag ausgehen. Die weitestgehende Übereinstimmung bezieht sich allerdings auf den 120. Tag der Beseelung. Die Pluralität im Islam, die auch auf die verschiedenen Rechtsschulen zurückzuführen ist, sorgt demzufolge für eine Variation von Auslegungen der Rechtsquellen.

Ganz allgemein kann man unter den Rechtsschulen so unterscheiden. In der malikitischen Rechtsschule ist Abtreibung von Grund auf verboten. Abweichungen von dieser Norm werden bis zum 40. Tag in Betracht gezogen.<sup>151</sup> In puncto Abtreibung nimmt die malikitische Rechtsschule die strengste Position ein. Die Mehrheit der malikitischen Gelehrten sehen bereits eine Schutzwürdigkeit des Embryos vom Beginn der Schwangerschaft an und verbieten einen Eingriff in dessen Entwicklung.<sup>152</sup> Die hanbalitische Rechtsschule vertritt in der Frage zum Schwangerschaftsabbruch mehrere Positionen. Dominant ist die Meinung einer Erlaubnis des Schwangerschaftsabbruchs bis zum 40. Tag. Innerhalb der schafiitischen Rechtsschule ist die Abtreibung unter manchen Gelehrten bis zum 120. Tag möglich.<sup>153</sup> Die meisten schafiitischen Gelehrten befinden jedoch, dass eine Abtreibung schon ab dem 40. Tag als absolut verboten zu gelten hat. Der große schafiitische Gelehrte, Imam Ġazzāli sieht ein generelles Verbot eines Schwangerschaftsabbruchs, unabhängig vom Entwicklungsstand des Embryos.<sup>154</sup> Die letzte der vier dominierenden sunnitischen Rechtsschulen, die hanafitische, vertritt in ihrer vorherrschenden Position die Erlaubnis einer Abtreibung mit Zustimmung beider Elternteile bis zum 120. Tag. Ein Teil der hanafitischen Gelehrten vertritt ein prinzipielles religionsrechtliches Verbot von

---

151 Siehe Institut für Islamfragen - *Abtreibung*

<http://www.islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M5750990f884.0.html>, Zugriff 22.11.2012

152 Siehe Kellner 2010, S. 218

153 Siehe Syed, I. b., *Abortion in Islam*, <http://www.islamawareness.net/FamilyPlanning/Abortion/abortion3.html>, Zugriff 30.08.2012

154 Siehe Kellner 2010, S 216

Abtreibungen, ohne jedoch strafrechtlich oder ethisch von einer Tötung zu sprechen. Die kausale Abtreibung, also jene unter bestimmten Voraussetzungen, stellt die bedeutendste Rechtsmeinung der Hanafiten dar, wobei der Entwicklungsstand des Embryos die Gewichtung der Abtreibungsgründe inne hat.<sup>155</sup>

Auch innerhalb der schiitischen Meinungen gibt es hinsichtlich des Schwangerschaftsabbruchs gegensätzliche Positionen. So sind beispielsweise die schiitischen Ismailiten gänzlich gegen eine Legitimierung der Abtreibung. Die schiitischen Zayditen hingegen erlauben sie bis zum 120. Tag. Was manche Länder im gesamten betrifft so wird die Abtreibung in Algerien, Ägypten, Iran, Türkei und Pakistan generell verboten, außer die Mutter befindet sich in einem lebensbedrohlichen Zustand.<sup>156</sup> Yusuf al-Qaradawi argumentiert zur Abtreibung in einem kurzen Statement:

„While Islam permits preventing pregnancy for valid reasons, it does not allow doing violence to it once it occurs.“<sup>157</sup>

Abgesehen von der Entscheidung eine Abtreibung durchzuführen, gibt es dazu oft unterschiedliche Gründe, die dazu führten. Die Indikationen können kriminologischer Natur sein, also wenn die Schwangerschaft durch Vergewaltigung entstanden ist. Embryopathische Indikationen liegen dann vor, wenn mögliche Schäden des Kindes angezeigt sind. Von medizinischen Indikationen spricht man dann, wenn ein Risiko für das Leben der Mutter besteht. Ebenso können soziale oder wirtschaftliche Probleme zu einer Gefährdung der Betroffenen führen. Unter den Gelehrten, auch unter jenen die eine ablehnende Position zur Abtreibung haben, stellen diese Indikationen eine gewisse Argumentationsbasis dar, einen Schwangerschaftsabbruch rechtlich zu erlauben. Wichtig ist in dieser Hinsicht zu erwähnen, dass keine Indikation eine absolute Erlaubnis einer Abtreibung legitimiert und verlangt eine doppelte Differenzierung. Zum einen wirkt sich die Position eines Rechtsgelehrten zum Beseelungszeitpunkt unmittelbar auf die Gewichtung der einzelnen Indikationen aus, und zum anderen verlangt der hierarchische Charakter der Schutzwürdigkeit des Embryos eine immer stärker werdende Begründung mit zunehmendem Fortschritt der Schwangerschaft.<sup>158</sup>

---

155 Siehe Kellner 2010, S. 217 - 218

156 Siehe Syed, I. b., *Abortion in Islam*, <http://www.islamawareness.net/FamilyPlanning/Abortion/abortion3.html>, Zugriff 30.08.2012

157 Yusuf al-Qaradawi, zitiert nach: Syed, I. b., *Abortion in Islam*, <http://www.islamawareness.net/FamilyPlanning/Abortion/abortion3.html>, Zugriff 30.08.2012

158 Siehe Kellner 2010 S. 220 ff.

### *Konkrete Positionen und Stellungnahmen*

Die folgende Stellungnahme zur Abtreibung ist eine Videobotschaft von dem deutschen konvertierten sunnitischen Prediger Pierre Vogel. Die gesagten Worte wurden sinngemäß transkribiert:

Am Anfang bezieht er sich gleich auf den Koran und seine über Jahrhunderte dauernde Gültigkeit zu Fragen des Lebens. Er erwähnt explizit die unverfälschte Quelle des Korans, die als letzte gültige Quelle von Gott herab gesandt wurde. Es ist für die Menschen möglich zu jeder Frage auch eine Antwort zu finden auch wenn es des öfteren zu Meinungsverschiedenheiten kommt. In Bezug auf die Abtreibungsfrage sollen zuerst die Grundprinzipien des Islam erwähnt werden, die es zu schützen gilt. An erster Stelle steht vor allen anderen Dingen die Religion und danach kommt das Leben. An dieser Stelle bezieht sich auch Vogel auf den überlieferten Hadith von Ibn Mas'ud:

„Wenn einer von euch geschaffen wird, so wird er im Leib seiner Mutter vierzig Tage lang zusammengebracht. Dann ist er dort ebenfalls eine *alaqa*, dann ist er dort ebenfalls eine *mudhgha*, dann wird ihm der Engel geschickt, der ihm die Seele einhaucht. [...]“ (zitiert nach Eich 2005, S. 26)

Demzufolge wird dem Embryo spätestens am 120. Tag die Seele eingehaucht. Von diesem Zeitpunkt an ist eine Abtreibung generell verboten. Hier erwähnt Vogel ebenfalls ein Verbot für Schwangerschaftsabbruch vor dem 120. Tag bringt aber gleichzeitig das Argument der „Erhaltung des Lebens“ hervor. An dieser Stelle argumentiert er mit der medizinischen Indikation und spricht sich für die Legitimierung eines Schwangerschaftsabbruchs aus, sollte das Leben der Mutter in Gefahr sein. Das Leben der Mutter, welches ja schon eine vollwertige Seele besitzt, wird dem noch nicht lebensfähigen Leben des Embryos vorgezogen. In allen anderen Fällen ist eine Abtreibung nicht erlaubt. Wenn der Hadith anders interpretiert wird, könnte man schon von einem Beseelungszeitpunkt am 40. Tag ausgehen, meinen andere Gelehrte. Trotz des Gesagten, erwähnt Vogel nochmal explizit die individuelle Urteilsfindung zu jedem Fall, was die bereits erwähnte Wandlungsfähigkeit des islamischen Rechts widerspiegelt.<sup>159</sup> Vogel spricht für eine allgemeine Haltung des Islam gegenüber der Abtreibungsfrage und geht nicht gesondert auf eine Rechtsschule ein.

Eine weitere Stellungnahme zum Schwangerschaftsabbruch findet sich bei einer Onlineanfrage mit

---

<sup>159</sup> Siehe Pierre Vogel – *Darf man im Islam abtreiben?*, <http://www.youtube.com/watch?v=DsySMQwCW4w>, Zugriff 23.11.2012

Antwort von European Council for Fatwa and Research. Es wird ebenfalls ein generelles Abtreibungsverbot im Islam angesprochen wobei es wiederum eine Hierarchie im Entwicklungsstadium des Embryos gibt. Der 120. Tag gilt als die absolute Obergrenze, wo Abtreibung noch unter bestimmten Bedingungen erlaubt ist, danach handelt es sich um die „Tötung“ eines Menschen. Abtreibung wird als Sünde und je weiter fortgeschritten die Schwangerschaft ist als *haram* angesehen. In dieser konkreten Fragestellung wird wieder auf die medizinische Indikation hingewiesen und diese als einziges legitimes Argument für eine Abtreibung nach der Beseelung des Embryos steht.<sup>160</sup>

Der medizinischen Indikation stehen unter anderem zwei klassische hanafitische Rechtsgutachten gegenüber, die ab dem Zeitpunkt der Beseelung ein Verbot aussprechen:

„Ibn Nuğaym al-Hanafi: Wenn das Kind in ihrem Bauch tot ist, spricht nichts gegen seine Abtreibung, und wenn es lebt, ist es nicht erlaubt, weil das Töten eines Menschen zur Errettung eines anderen Menschen nicht erlaubt ist.“

„Ibn 'Ābidīn: Seine Abtreibung (taqtī'uhu) ist nicht erlaubt, weil der Tod der Mutter spekulativ ist, und es ist nicht erlaubt, einen Menschen für einen nicht gesicherten Umstand (li-'amrin mawhūm) zu töten.“<sup>161</sup>

In der ersten rechtlichen Stellungnahme von al-Hanafi wird die Gleichwertigkeit von Mutter und Embryo klar zum Ausdruck gebracht. Es ist daraus zu schließen, dass zwei Menschenleben nicht gegeneinander abzuwägen sind, weshalb hier ein Verbot besteht. Dem Argument von Ābidīn stehen jedoch die heutigen modernen Diagnosemöglichkeiten entgegen und der nicht gesicherte Umstand in Bezug auf das Leben der Mutter kann mit ziemlicher Sicherheit diagnostiziert werden. Die Beweisführung ist aus heutiger Sicht nicht mehr aussagekräftig und verliert daher an Bedeutung.<sup>162</sup>

Man findet unter allen Rechtsschulen einen weitestgehenden Konsens über das Abtreibungsverbot ab dem Beseelungszeitpunkt am 120. Tag. Kiarash Aramesh vom Medical Ethics and History of

---

160 Siehe <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169512-abortion-forbidden-in-all-stages.html?newborns=>, Zugriff 10.08.2012

161 Yāsīn, M. N. (2000), *qaḍāyā ṭibbiya mu'aṣirah*, Amman, Qarah-Dāgī (2005), *fiqhu l- qaḍāyā at-ṭibbiyati l-mu'aṣirah -dirāsah fiqhīyah ṭibbiya muqāranah*, Beirut, zitiert nach: Kellner 2010: S. 225

162 Siehe Kellner S. 225



Medicine Research Center von der Universität Teheran bezieht aus schiitischer Sicht, insbesondere aus dem Iran, Stellung zum Thema Abtreibung. Wie auch in den anderen Rechtsschulen gilt die Abtreibung als *haram*, aber unter bestimmten Umständen vor dem Zeitpunkt der Beseelung als erlaubt. Der Beweis für einen Abtreibungsgrund muss immer von dazu befähigten Fachkräften vollbracht werden. Auch wenn der Koran nicht direkt auf die Abtreibungsfrage hinweist, so erwähnt auch Aramesh die viel zitierte Stelle in Sure 23:12-14:

„We created man of an extraction of clay, then we set him a drop in a safe lodging, then we created of the drop a clot, then we created of the clot a tissue, then we created of the tissue bones, then we covered the bones in flesh; thereafter we produced it an another creature. So blessed be God, the Best of Creators.“<sup>163</sup>

Ebenso sieht der Koran vor, dass ein Kind aus finanziellen Gründen nicht getötet werden darf. In der Sure 17 Vers 31 heißt es:

„Und tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Verarmung; Wir versorgen sie und auch euch. Gewiss, sie zu töten ist ein großes Vergehen.“<sup>164</sup>

Die sozialen und wirtschaftlichen Indikationen werden hier direkt angesprochen. Sie alleine geben in diesem Fall keinen ausreichenden Grund für die Erlaubnis einer Abtreibung. Es herrscht aber unter manchen *Fuqahā'*, insbesondere unter den Hanafiten, dennoch die Meinung, ein bereits geborenes Kind darf nicht durch eine Neugeburt bedroht werden. Sowohl gesundheitliche als auch wirtschaftliche Argumente verweisen insbesondere auf eine mögliche Abtreibung vor dem Beseelungszeitpunkt.<sup>165</sup> Aramesh deutet auf die Interpretationen des Korans und die Lehren des Propheten und sagt, dass die Mutter nicht das alleinige Verfügungsrecht über den Embryo besitze. Der menschliche Körper wird im Islam als eine Gabe Gottes gesehen, die uns anvertraut wurde, insofern haben auch Eltern nicht das Recht über das Leben eines Embryos zu bestimmen, außer wie schon erwähnt, das Leben der Mutter ist in Gefahr.

Während den letzten 30 Jahren versuchten die religiösen Oberhäupter im Iran gezielt die

---

163 Aramesh, K., (2007), S. 31, *Abortion: An Islamic Ethical View*,

<http://www.iaari.hbi.ir/journal/archive/articles/v6s5ar2.pdf>, Zugriff 27.10.2012

164 <http://islam.de/13827.php?sura=17>, Zugriff 30.11.2012

165 Siehe Kellner 2010, S. 221

Abtreibungsfrage in Form von praktikablen *Fatwas* zu beantworten. Die schiitische Jurisprudenz sieht Abtreibung generell als verboten wird aber unter bestimmten Umständen legitimiert. Vor dem 120. Tag, also vor Ablauf von 4 Monaten, ist Abtreibung nur erlaubt, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist. Nach dem Zeitpunkt der Beseelung, dem 120. Tag, ist Abtreibung verboten, auch wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist. Eine Ausnahme stellt nur jener Fall dar, wo beide, also Mutter und Embryo in gleicher Gefahr sind und durch eine Abtreibung das Leben der Mutter gerettet werden würde. Hier wird also wieder das Leben der Mutter vor das Leben des Embryos gestellt. Sollten beide Leben bedroht sein, man weiß aber, dass einer von beiden mit großer Wahrscheinlichkeit überleben wird, so soll die Schwangerschaft fortgesetzt werden, bis entweder Mutter oder Embryo überlebt. In Fällen wo die Gefahr unterschiedlich für Mutter und Embryo ist, so bekommt jener den „Vorzug“, der die größere Überlebenschance hat.<sup>166</sup> Ayatollah Muhammad Husain Fadlallāh meint hierzu:

„Wir dürfen also, wenn wir über dieses Problem nachdenken, nicht nur die schwangere Frau allein berücksichtigen, sondern das werdende Kind und die schwangere Frau zusammen.“<sup>167</sup>

Zur Fragestellung, ob eine Frau abtreiben darf, wenn medizinische Indikationen vorliegen gibt es aus schiitischer Position trotzdem einige Rechtsmeinungen die dafür sprechen dies zu erlauben. Als rechtliches Argument wird die Selbsterhaltung angeführt, die es einem Menschen erlaubt, wenn er sich in „Lebensgefahr“ befindet, im Notfall einen anderen Menschen zu töten, also zur Selbstverteidigung.<sup>168</sup> Liegt eine kriminologische Indikation vor, also eine Schwangerschaft durch Vergewaltigung, so besteht auch hier weitgehend Einigung, eine Abtreibung in diesen Fällen zu Verbieten. Der bekannte islamische zeitgenössische Gelehrte Yusuf al-Qaradawi begründet diese Thematik so, dass das Kind für die Vergewaltigung keine Schuld trifft. Sollte die schwangere Frau aber aus zu großem psychischen Druck gegen die Geburt eines solchen Kindes sein, kann man einen Schwangerschaftsabbruch damit rechtfertigen und es ist die Aufgabe der Gesellschaft, dass die vergewaltigte Frau nicht ihr soziales Ansehen verliert.<sup>169</sup>

---

166 Aramesh, K., (2007), S. 31 *Abortion: An Islamic Ethical View*,

<http://www.iaari.hbi.ir/journal/archive/articles/v6s5ar2.pdf>, Zugriff 27.10.2012

167 Fadlallāh, M. H (2001), „Abtreibung und Empfängnisverhütung“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 43.

168 Ebenda, S. 43

169 Siehe Kellner 2010, S. 222

### *Geburtenkontrolle durch Empfängnisverhütung*

Prinzipiell ist im Islam die Empfängnisverhütung nicht verboten, außer es handelt sich um Sterilisation oder Abtreibung. Aus religiöser Seite betrachtet liegt die Problematik vielmehr am fehlenden Vertrauen zu Gott. Generell kann die Frage einer Geburtenkontrolle nur aus gesellschaftlicher Sicht betrachtet und beantwortet werden und von muslimischer Seite her ist es auch die Aufgabe der Glaubensgemeinschaft Lösungsansätze zu finden, irrelevant ob die Probleme von sozialer oder politischer Seite her rühren.<sup>170</sup>

Sheikh Abdellatif gibt in einem Video Rechtsauskunft zur Empfängnisverhütungsfrage, insbesondere ob die Frau die Pille oder ähnliches verwenden darf. Wie schon Fadlallāh sieht auch Abdellatif in der Verwendung von Verhütungsmitteln kein absolutes Verbot. Es gibt gewisse Gründe für die *Fuqahā'*, die Pille zu erlauben. Einer ist beispielsweise, wenn eine Frau schon mehrere Kinder zur Welt gebracht hat und für eine weitere Geburt zu schwach wäre. In solchen Fällen ist die Pille oder auch Spirale erlaubt. Im Islam stellt aber die Zeugung einer Nachkommenschaft ein Geschenk dar und ist ein fester Bestandteil des islamischen Glaubens für dessen Erfüllung man am Tag der Auferstehung (*yawm al-qiyam*) dafür belohnt wird.<sup>171</sup>

Im ersten Fiqh Seminar der Islamic Fiqh Academy wurde über Abtreibung und Geburtenkontrolle debattiert und man kam aus schariatrechtlicher Sicht unter anderem zu folgenden Schlüssen:

- „Any practice leading to terminating or restricting human birth is against the basic tenets of Islam.
- In no case Shariah approves the evasion or refusal of shouldering the responsibility of procreation on the ground of keeping the family small as a fashion or because of hindrance in cultural pursuits or because of affecting employment or business engagements of the parents.
- „The women who take up employment as a career to achieve higher standard of living or to amass wealth, ignore their function of procreation and also forget the sacred obligation which nature has blessed them with, as mother of human race. Therefore, the idea of limiting the family with these considerations is totally un-Islamic. [...]

---

170 Fadlallāh, M. H (2001), „Abtreibung und Empfängnisverhütung“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 43 - 44

171 Siehe Sheikh Abdellatif – *Verhütung durch Pillen*, <http://www.youtube.com/watch?v=lgTsCm8dIIc&feature=g-vrec>, Zugriff 01.12.2012

- Use of temporary birth control measure under ordinary circumstances is not permitted in Islam<sup>172</sup>

Die dargestellten Positionen und Rechtsmeinungen zu Abtreibung und Geburtenkontrolle zeigen wie kontrovers und schwierig die rechtliche Beurteilung in dieser Angelegenheit ist. Die Problematiken gehen von natürlichen Umständen bis zu komplexen gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen und machen klar, dass die Abtreibungsfrage und mit ihr einhergehende Geburtenkontrolle noch lange ein brisantes Thema jenseits der islamischen Diskussion sein wird. Eines steht jedoch fest, der weitestgehende Konsens der Gelehrten betrifft den Beseelungszeitpunkt am 120. Tag und dass Abtreibung allgemein als nicht erlaubt gilt. Je weiter der Embryo fortgeschritten ist, desto schwieriger ist auch ein Schwangerschaftsabbruch zu legitimieren. Hinsichtlich der Verhütungsmitteln im Islam geht aus dem gesagten klar hervor, dass eine Vermeidung einer Schwangerschaft ganz anders gewertet wird als ein sich bereits entwickelter Embryo und verlangt eine ganz andere Begründung, wie die der Islamic Fiqh Academy, wo auf die natürliche Pflicht der Frau Kinder zu bekommen eingegangen wird. Ob ein „nicht Kinder bekommen“, sofern dies auch möglich ist, als *haram* eingestuft werden kann, sei hier mal dahingestellt.

### 3. Leihmutterschaft im islamischen Recht

Die Leihmutterschaft gehört in der heutigen muslimischen Debatte zu einem viel diskutierten Thema, wird aber weitestgehend als verboten angesehen. Einzelne Positionen von liberaler Seite versuchen entgegen zu argumentieren, was aber kaum Gewichtung in dieser Thematik hat. Im folgenden äußerten sich mehrere muslimische Gelehrte in einem Video zur Leihmutterschaft. Der Text wurde sinngemäß aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt.

Wenn ein Paar zusammen keine Kinder bekommen kann und es wurden schon alle erlaubten Methoden versucht um eine erfolgreiche Befruchtung in Gange zu bringen, so sollte eine Adoption in Erwägung gezogen werden.<sup>173</sup>

---

172 Bai J., Nagar J., (2010), S. 224 – 225, *Juristic Decisions on some Contemporary Issues –*

*Position of Shariah on Birth Control and Abortion*, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/fiqhi\\_decisions.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/fiqhi_decisions.pdf), Zugriff 10.10.2012

173 Siehe Faith Matters: *Surrogacy in Islam* (English), [http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6\\_4QK8Y](http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6_4QK8Y), Zugriff 05.12.2012

In Bezug auf die Adoption gibt es bei näherer Betrachtung einen Widerspruch, weshalb die Meinungen hier auseinander gehen. Der islamische Gelehrte Ali Gād al Haqq erwähnte in einer Fatwa zur künstlichen Befruchtung im Jahre 1980 das Verbot einer Adoption im Islam und verwies auf Sure 5 Vers 4 – 5 wo es heißt:

„Und er hat eure Adoptivsöhne nicht zur euren wirklichen Söhnen gemacht. Das sagt ihr nur so obenhin. Gott aber sagt die Wahrheit. Er führt den rechten Weg. Nennt sie nach ihrem Vater! Das ist gerechter in den Augen Gottes. Wenn ihr aber nicht wisst, wer ihr Vater ist, sollen sie als eure Glaubensbrüder und Schutzbefohlenen gelten“<sup>174</sup>

In vorislamischer Zeit adoptierten die Araber Kinder ohne Eltern und sie wurden nach der Person benannt, die die Adoption durchführte. Später wurde die Adoption durch den Islam verboten, aber es war nach wie vor erlaubt, fremde Kinder großzuziehen und ihnen Schutz zu gewähren, doch konnte man sie nicht mehr mit dem eigenen Namen benennen, sondern sie bekamen den Namen, sofern man den wusste, vom leiblichen Vater.<sup>175</sup> In Bezug auf die Leihmutterschaft und die Umgehung dieser durch eine Adoption, welche ja in der westlichen Welt zum alltäglichen Leben gehört, wird diese Diskussion mit Sicherheit immer wieder neu aufgerollt werden, da sich auch der Islam den modernen sozialen Lebensgemeinschaften nicht gänzlich entziehen kann.

Grundsätzlich wird die Leihmutterschaft also verboten angesehen, da eine genealogische Kette zu den leiblichen Eltern nicht vorhanden ist. Dies ist deshalb nicht der Fall, weil eine dritte Person in den Schwangerschaftsprozess mit eingebunden wird, was erneute Probleme, vor allem aus sozialer Perspektive, mit sich bringt. In der Öffentlichkeit ist schon bekannt, dass manche Leihmütter nach der Schwangerschaft das Leihbaby nicht mehr hergeben wollten. Durch diesen Umstand muss man die Problematik auch von einer psychischen Ebene betrachten und gleichzeitig in die rechtliche Diskussion mit einflechten. Ein anderer Gelehrter meinte es liegt in der menschlichen Natur, eine Familie planen zu wollen und zu gründen. Sollte es nun der Fall sein, dass ein verheiratetes Paar keine Kinder bekommen kann, so spricht nichts dagegen wenn der Embryo im Labor entstanden ist, solange der *nasab* nicht verletzt wird.<sup>176</sup>

---

174 Gād al Haqq, A. G. Al-H. (1980), „Künstliche Befruchtung“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 46

175 Siehe Adoption, <http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Adoption>, Zugriff 05.12.2012

176 Siehe Faith Matters: *Surrogacy in Islam* (English), [http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6\\_4QK8Y](http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6_4QK8Y), Zugriff 05.12.2012

Bei einer Leihmutterschaft wird aber gerade der *nasab* verletzt und das Kind gehört genetisch nicht mehr vollkommen zu den Eltern. Egal ob nun die Frau oder der Mann unfruchtbar ist, sollte auch nur ein Ehepartner auf irgendeine Art und Weise mit einer dritten Person in Kontakt kommen, egal ob durch den physischen Akt oder mit Hilfe des Arztes, etwa einer Durchführung einer Befruchtung mittels Samenspende, so gilt dies als verboten. Das Kind geht islamrechtlich nämlich nicht aus einer rechtmäßigen Ehe hervor. Zusätzlich haben die Emotionen und Empfindungen der Leihmutter während der gesamten Schwangerschaft einen starken Einfluss auf das Kind, was diese Angelegenheit aus sozialer Sicht nochmals erschwert und ein weiteres Argument für ein Verbot darstellt.<sup>177</sup>

Das Verbot der Leihmutterschaft im Islam hat mehrere Gründe. Der islamische Gelehrte Mohammed Amin Kholwadia wurde zur islamischen Regelung in Bezug der Leihmutterschaft befragt. Man ging von Fällen aus, wo eine Samenspende, Eispende oder sogar eine Embryospende der Leihmutterschaft vorausgegangen sind. Bei der Embryospende kommt es also vor, dass zu keiner der beteiligten Personen und vor allem zu den Ehepartnern, ein *nasab* besteht und das ist im Islam verboten. In diesem Fall besteht demnach in keiner Weise eine genetische Verbindung, weder zu den Ehepartnern noch zur Leihmutter. Ein Großteil der *Fuqahā'* behandelt die Fragestellungen zur Surrogatmutterschaft mittels dem *fiqh* und die Schlussfolgerungen sind Resultate von Analogieschlüssen und anderen Betrachtungsweisen.<sup>178</sup> Ein Hauptargument von Gegnern ist der arabische Begriff *zina*<sup>179</sup>, das Verbot des illegitimen Geschlechtsverkehrs. Ra'fat Uthmān meint in Bezug auf *zina*, dass der Zusammenhang mit diesem Begriff durchaus legitim wäre, weil in die Gebärmutter einer Frau, die nicht die Ehefrau ist, Samen eindringt. Auch wenn die Eizelle außerhalb des Körpers befruchtet und erst dann in die Gebärmutter der anderen Frau eingesetzt wurde, so fällt die Urteilsfindung dennoch nicht anders aus und gilt weiterhin als verboten.<sup>180</sup> Wenn der Samen des Ehemannes nicht in die Gebärmutter einer anderen Frau gelangen darf, auch wenn dies künstlich geschieht, so kann man daraus schließen, dass auch ein gänzlich fremdes befruchtetes Ei, also nicht von dem Ehepaar stammend, nicht in eine andere Frau eingepflanzt werden darf.

---

177 Siehe Faith Matters: *Surrogacy in Islam* (English), [http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6\\_4QK8Y](http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6_4QK8Y), Zugriff 05.12.2012

178 Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*, <http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012

179 Siehe Ra'fat, U., (2003), „Leihmutterschaft“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 56

180 Siehe Ebenda

Im Sinne der Leihmutterschaft wird auch der etwas bagatellierte Begriff „Gebärmutter mieten“ verwendet. Wenn dadurch der *nasab* gefährdet wird, weil das Kind aus einer nicht legitimen Ehe entstammt und deshalb als *haram* gilt, so fällt auch das „Verleihen“ einer Gebärmutter in die selbe Entscheidungskategorie und muss als *haram* gesehen werden.<sup>181</sup> In Sure 23 Vers 7 finden wir Hinweise für diese Argumente:

„Diejenigen aber, die darüber hinaus (andere Frauen) für sich haben wollen, machen sich (offensichtlich) einer Übertretung schuldig.“<sup>182</sup>

Die Verleihung der Gebärmutter wird demnach mit *zina* verglichen. In einem weiteren Zusammenhang steht die Gebärmutter als Tauschobjekt. Im Islam gibt es Dinge, die getauscht werden oder zur Verfügung gestellt werden dürfen. Alltägliches, wie beispielsweise Gebrauchsgegenstände, Nahrungsmittel fallen in diese Kategorie. Es herrscht innerhalb der *Fuqahā'* prinzipiell eine Akzeptanz für diesen Usus. Es gibt aber auch Fälle, wo für eine Tauschbeziehung keine Akzeptanz besteht, also das Verkaufen, Vermieten oder dergleichen nicht erlaubt sind. Dazu gehört auch das „Verleihen“ der Gebärmutter, oder im gleichen Kontext die körperlichen Rechte des Mannes zu seiner Ehefrau. In dieser Hinsicht ist es nur dem Ehemann gestattet, eine sexuelle Beziehung mit der Frau einzugehen. Diese Genussrechte dürfen gemäß dem Koran weder vom Ehemann noch von der Ehefrau an eine dritte Person übergeben werden, weil die sexuellen Rechte zweier Personen in einer rechtmäßigen Ehe nicht zu den veräußerlichen Dingen gehören. Die Gebärmutter wird in diesem Verhältnis dem Genussrecht gleichgestellt, da ein fremder Samen, alle außer die des Ehemannes, nicht in die Gebärmutter eindringen darf, weil ansonsten die Gefahr einer illegitimen Schwangerschaft besteht und das ist schariatrechtlich verboten.<sup>183</sup>

Durch die Beteiligung einer dritten Person entstehen auch Ungereimtheiten hinsichtlich der Identität des Kindes. Die Abstammungslinie ist nicht nur ein Gebot im Islam, sondern jedes Kind kann sich auch rechtlich darauf berufen, die Identität der Eltern als Basis für die eigene Abstammung heranzuziehen. Ist dies nicht der Fall, so ist wie gesagt die Abstammungslinie bedroht und es entsteht ein soziales Dilemma. Die Leihmutterschaft hat es nun in sich, dass die Identität der Mutter

---

181 Siehe Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*,

<http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012

182 <http://www.koransuren.de/koran/sure23.html>, Zugriff 06.12.2012

183 Siehe Ra'fat, U., (2003), „Leihmutterschaft“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik –*

*Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 55-56

in Frage gestellt wird. Es gibt eine gebärende und dann eine soziale Mutter. Welchen Status man der Gebärmutter in dieser Fragestellung gibt ist von entscheidender Bedeutung für die rechtliche Beurteilung. Genetisch gesehen, hat die Leihgebärmutter keinen Anteil am Embryo, aber die gesamte Schwangerschaft geschieht durch sie. Die fremde Gebärmutter hat schließlich die austragende Funktion, was für das Kind eine emotionale Bindung darstellen könnte. Das Kind könnte in der Anerkennung der Mutter in eine Entscheidungsnot geraten und ebenso sind die biologische Mutter und die austragende Mutter in diesen Konflikt involviert.<sup>184</sup>

Dieser Konflikt zwischen der Leihmutter und der sozialen Mutter wird nach dem Gesetz her abgelehnt, denn im Koran werden jene Dinge untersagt, die zu Auseinandersetzungen und Konflikten führen. Die Scharia dient nicht dazu, solche Konflikte zu verstärken.<sup>185</sup> Das geht auch aus der Sure 58 Vers 2 hervor:

„Diejenigen von euch, die sich von ihren Frauen scheiden mit der Formel, sie seien ihnen verwehrt wie der Rücken ihrer Mutter [...] (sind im Unrecht). Ihre Frauen sind nicht ihre Mütter. Diese Bezeichnung kommt nur denjenigen (Frauen) zu, die sie (seinerzeit) geboren haben. Sie verwenden einen verwerflichen Ausdruck und sagen etwas, was falsch ist. Aber Allah ist bereit, Nachsicht zu üben und zu vergeben.“<sup>186</sup>

In diesem Vers wird auf den gesamten Zeugungsprozess hingewiesen, der nicht nur das Schwanger sein an sich definiert, sondern vom Beginn der Schwangerschaft, also der Befruchtung, bis zur Entbindung ausgeht. Die Gegner der Leihmutterschaft interpretieren diesen Vers so, dass für die Leihmutter kein Rechtsanspruch besteht, die Mutter des Kindes zu sein. Ferner gilt es im Islam Schaden abzuwenden. Was die Leihmutterschaft betrifft, so ist das Schadenspotenzial so groß, um sie zu verbieten, denn im Islam hat „das Abwenden von Schaden Vorrang vor dem Erreichen von Vorteilen“.<sup>187</sup>

---

184 Siehe Kutty, A. (2012), *Does Islam allow „Surrogate Motherhood?“*,

<http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169425-does-islam-allow-surrogate-motherhood.html?newborns=>, Zugriff 10.08.2012

185 Siehe Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*,

<http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012

186 <http://www.koransuren.de/koran/sure58.html>, Zugriff 07.12.2012

187 Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*, <http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012



Ra'fat Uthmān erwähnt in seiner *fatwa* über die Leihmutterschaft noch andere Konfliktfelder, die entstehen können. Diese Unstimmigkeiten können sich aus dem Konfliktfeld der beiden Mütter auf andere Beteiligte ausweiten, die in einer Beziehung zum *nasab* stehen und entstehen unter anderem aus Besitzansprüchen und Erbe. Uthmān sieht in der Unveräußerlichkeit der Gebärmutter das wesentlichste Argument in der Debatte um die Leihmutterschaft.<sup>188</sup> Nur unter einer rechtmäßigen Ehe besteht auch das Genussrecht des Mannes an der Frau und dieses Recht beinhaltet auch, dass die Frau von ihm schwanger wird. Besteht dieses Recht nicht, so ist auch der Gebrauch der Gebärmutter nicht erlaubt. Des weiteren muss die Nachkommenschaft zu gleichen Teilen von beiden Eltern abstammen. Dazu gibt es einen Ausspruch des Propheten: „Das Kind gehört zum Bett (*firāsh*) und der Ehebrecher muss gesteinigt werden.“<sup>189</sup> Es geht also klar hervor, dass nur der Samen des Ehemannes in die Gebärmutter der Ehefrau eindringen darf. Somit ist jegliche Samenspende, Eispende oder auch Embryospende, die in die Gebärmutter eingepflanzt wird, verboten.

Von der liberalen Seite gibt es einige wenige, die die Leihmutterschaft befürworten. Die gewichtigen Argumentationen beruhen auf der Erhaltung der menschlichen Spezies so wie es auch in der Ehe ein oberstes Ziel ist, Nachkommenschaft zu zeugen. Ist die Zeugung einer Nachkommenschaft aus Gründen wie etwa einer Unfruchtbarkeit nicht möglich, so sollte einem Ehepaar die Erlaubnis gegeben werden, Methoden wie die Leihmutterschaft zu ergreifen. Die Funktion der Leihmutter wird in dieser Debatte auf die eines Brutkastens beschränkt, was aus dieser Hinsicht keine Argumentation für *zina* darstellt. Kholwadia greift diese Position als Gegner scharf an und beruft sich auf den bereits genannten Vers 2 in Sure 58. Dieser sagt klar aus, dass eine Mutter nur jene ist, die sowohl schwanger wird und auch die Geburt austrägt. Im Falle der Leihmutterschaft ist die Definition der Mutter nicht mehr exakt möglich und führt unweigerlich zu einem Konflikt. In der heutigen Diskussion um die Leihmutterschaft werden von den *Fuqahā'* in vielen Fällen theologische Schlussfolgerungen in den Entscheidungsprozess nicht eingebunden, was aber für die Erteilung einer *fatwa* eine Notwendigkeit darstellt.<sup>190</sup> In diesem Zusammenhang ist die Sure 42 Vers 49 - 50 von Bedeutung:

---

188 Siehe Ra'fat, U., (2003), „Leihmutterschaft“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik –*

*Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 56-57

189 Ebenda, S. 54

190 Siehe Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*,

<http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012

„Allah hat die Herrschaft über Himmel und Erde. Er schafft, was er will, indem er nach Belieben dem einen weibliche und dem andern männliche (Nachkommen) schenkt, oder sie zu Paaren macht [...] (so dass ein und derselbe) männliche und weibliche (Kinder bekommt), oder nach Belieben jemand unfruchtbar macht (so dass er überhaupt keine Kinder bekommt). Er weiß und kann (alles).“<sup>191</sup>

In diesem Kontext wird auf die willkürliche Entscheidung Gottes hingewiesen, wem er Kinder schenkt und wem nicht. Die Unfruchtbarkeit ist somit genauso zu akzeptieren wie das andere. Der Weg zur Leihmutterschaft geht aus vielen erfolglosen Versuchen des Kinder zeugen hervor. Bereits in der Vergangenheit versuchten Muslimen Impotenz oder Unfruchtbarkeit zu bekämpfen, doch gaben Gott nicht die Schuld dafür, weil sie das Kinder bekommen als nichts Selbstverständliches betrachteten. Man berief sich in diesen Fällen auf die Quellen des Islam, den Koran. Mohammed Amin Kholwadia betrachtet die Leihmutterschaft als etwas Unfassbares.<sup>192</sup> Eine ähnliche Position vertritt Ahmad Kutty. Er sieht in der Leihmutterschaft eine Entmenschlichung des menschlichen Zeugungsprozesses indem die „Gebärmutter der Frau auf die Stufe einer Ware herabgesetzt wird“.<sup>193</sup>

Die vertretenen Positionen sagen eindeutig aus, dass die Leihmutterschaft im Islam schariatrechtlich in keinster Weise zu erlauben ist, egal aus welchem Grund dies auch zu geschehen hat. Die gewichtigsten Argumente sind das sexuelle Verbot außerhalb einer rechtmäßigen Ehe, das Abwenden von Schaden und die Unveräußerlichkeit der Gebärmutter.

---

191 <http://www.koransuren.de/koran/sure42.html>, Zugriff 07.12.2012

192 Siehe Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*,  
<http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012

193 Siehe Kutty, A. (2012), *Does Islam allow „Surrogate Motherhood?“*,  
<http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169425-does-islam-allow-surrogate-motherhood.html?newborns=>, Zugriff 10.08.2012

#### 4. Künstliche Befruchtung im islamischen Recht

Inwiefern die Fragen zur künstlichen Befruchtung rechtlich beantwortet werden können, verlangt zuerst eine unterschiedliche Betrachtungsweise, dessen Basis naturgemäß die ethischen und moralischen Werte in einer Gesellschaft sind. Zum einen ist die künstliche Befruchtung selbst zu betrachten mit Bezug auf die Umgehung des natürlichen Sexualaktes und auch die Mitwirkung außenstehender Personen. Aus rechtlicher Sicht wird hier die Unfruchtbarkeit dem Kinderwunsch gegenübergestellt. Weiters werden im Rahmen einer IVF-Behandlung mehrere Eizellen befruchtet, was die rechtliche Frage über den Status künstlich erzeugter Embryonen und die Legitimität über deren Befruchtung aufwirft. Zum anderen besteht auch im Zuge der IVF die Möglichkeit eine Geschlechtsselektion sowie Präimplantationsdiagnostik vorzunehmen.<sup>194</sup>

Es stellt sich auch die Frage, was mit den im Rahmen der IVF-Behandlung überschüssigen Embryonen zu geschehen hat. In diesem Zusammenhang sei hier erwähnt, dass die Bezeichnung der „überschüssigen Embryonen“ in der bioethischen Diskussion angefochten wird, weil dies auf eine klare Abwertung des Lebensrechts deutet. Wie geht man mit extrakorporalen Embryonen eines Ehepaares um, wenn beispielsweise einer der Partner stirbt? Darf die Frau in diesem Fall sich einer künstlichen Befruchtung unterziehen?, immerhin stammt die befruchtete Eizelle aus einer Ehe. Islamische Rechtsgelehrte bewerten diese Sachlage rechtlich so, dass eine bevorstehende künstliche Befruchtung nur innerhalb einer bestehenden Ehe erlaubt ist. Das heißt, dass nach dem Tod des Partners eine IVF-Behandlung nicht mehr legitim ist. Diesen Punkt legen manche Rechtsgelehrte so aus, dass im Zeitraum der *iddah*<sup>195</sup> eine künstliche Befruchtung noch erlaubt ist, sofern es sich um Embryonen handelt, die aus den Samenzellen und Eizellen der einstigen Ehepartner stammen. Des weiteren besteht die Option, kryokonservierte Embryonen zu vernichten, auch indem man sie sich selbst überlässt, oder für die Verwendung in der medizinischen Forschung nutzt.<sup>196</sup> Hierzu auch Kellner:

„Die Konservierung der befruchteten Eizellen stellt hier keine unabhängige Entscheidungsoption dar, sondern schiebt die Entscheidung zwischen den drei Handlungsalternativen lediglich auf.“<sup>197</sup>

---

194 Siehe Kellner 2010, S. 258

195 Wartezeit im Islam nach Scheidung oder Tod, <http://islamqa.info/en/ref/31>, Zugriff 10.12.2012

196 Siehe Eich 2005, S. 58

197 Kellner 2010, S. 258

Im Rahmen einer künstlichen Befruchtung treten noch andere Problematiken auf, die zum Teil nur indirekten Zusammenhang mit dem eigentlichen Eingriff haben. In dieser Hinsicht ist die Entblößung der weiblichen Scham, das Risiko der Vertauschung der Ei- und Samenzellen, bzw. des extrakorporalen Embryos im Laboratorium und auch die Masturbation ein rechtliches Thema.<sup>198</sup>

Sheikh Naveed Ashrafi äußert sich in einem Video zur künstlichen Befruchtung und erwähnt auch das Risiko der Vertauschung der genetischen Materialien im Labor und die mögliche Verletzung der Scham. Ashrafi spricht sich für eine Erlaubnis der künstlichen Befruchtung aus, sofern dies notwendig ist und die Behandlung im Rahmen einer rechtlichen Ehe verläuft. Er spricht explizit das Verbot der Entblößung der Frau vor männlichen Personen an. Der weibliche Körper einer Ehefrau darf nur vor ihrem Ehemann entblößt werden und wenn es erforderlich ist vor weiblichen Personen. Des weiteren ist im Zuge der In-vitro-Fertilisation nur der Samen des Ehemannes erlaubt, wobei es schon Fälle gegeben hat, wo der Samen in der Samenbank vertauscht wurde. Dieses Risiko besteht und würde im Falle des Eintreffens die Abstammungslinie gefährden und möglicherweise verwischen, was schariatrechtlich verboten ist.<sup>199</sup>

Eine ähnliche Position vertritt Pierre Vogel. Er äußert sich zuerst allgemein und meint, es herrscht oft eine breite Meinung über den Islam, dass dieser nicht zeitgemäß ist und die vorhandenen Quellen Koran und Sunna die modernen Fragen des Lebens nicht beantworten können. Wer dies behauptet versteht laut Vogel die Botschaft des Islam nicht, denn die offenbarten Quellen beinhalten auch Antworten, die die Zukunft betreffen.<sup>200</sup>

Im Zuge zur rechtlichen Diskussion um die In-vitro-Fertilisation dient als Basis für die Beurteilung die intrauterine Insemination. Die Methode der intrauterinen Insemination war schon im klassischen *fiqh* unter den Rechtsgelehrten bekannt. Somit setzte man sich bereits damals mit der Zeugung eines Kindes ohne vorausgehenden Geschlechtsverkehr auseinander und konnte so die Abstammung auch ohne diesen bestimmen und anerkennen.<sup>201</sup>

---

198 Siehe Kellner 2010, S. 258

199 Siehe Ashrafi, N., *IVF Treatment & Islam*, <http://www.youtube.com/watch?v=yW19GN7UjHs>, Zugriff 10.12.2012

200 Siehe Vogel, P., *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*, [http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

201 Siehe Kellner 2010, S. 259

Durch die Auseinandersetzung mit dieser Thematik bereits im klassischen *fiqh* resultiert daraus eine Basis für die heutige Diskussion rund um die künstliche Befruchtung. Die muslimischen Gelehrten sind dadurch in der Lage, auf Fragen wie die der künstlichen Befruchtung konkrete *fatwas* auszugeben.

Vogel geht auf die künstliche Befruchtung so ein, dass es diese zu Beginn der islamischen Entstehungsgeschichte nicht gegeben hat. Hier sei erwähnt, dass vermutlich die Rede von In-vitro-Fertilisation ist und nicht von intrauteriner Insemination, da zweitens auf eine andere Art und Weise zur Zeit des klassischen *fiqh* bereits existiert hat. Darauf geht auch Eich in seinem Sammelwerk ein, wo er auf die Stellen der *fatwa* von Gād al-Haqq verweist wo über Fälle von Ehefrauen und Sklavinnen zitiert wird, die:

„Sperma ihres Ehemannes oder Besitzers in ihre Gebärmutter einführten und teilweise schwanger wurden, ohne dass es zuvor zu einer Penetration gekommen war. In allen Fällen entstanden daraus die gleichen Rechtsfolgen wie bei einem Eindringen des Spermias in die Gebärmutter durch einen penetrierenden Geschlechtsverkehr.“<sup>202</sup>

Des Weiteren geht Vogel auf die Prinzipien im Islam ein. Es gibt im Islam ein Prinzip in weltlichen Angelegenheiten, das besagt: „Es ist alles erlaubt bis es einen Beweis gibt, dass es verboten ist“. Was nun die gottesdienstlichen Angelegenheiten betrifft, „so ist alles verboten bis es einen Beweis gibt, dass es erlaubt ist.“<sup>203</sup> Generell herrscht im Islam eine allgemeine Akzeptanz gegenüber neuer Technologie, eine Ablehnung in diesem Zusammenhang besteht nur, wenn es zu „Erneuerungen der religiösen Handlung“ und den zu verinnerlichen Inhalten des Islams kommt. Was nun die künstliche Befruchtung betrifft, so ist diese in erster Linie da, um Paaren wo Impotenz oder Infertilität nachgewiesen wurde, trotzdem zu Nachkommenschaft zu verhelfen. Die Ausgangslage, aus der eine künstliche Befruchtung hervorgeht kann aber unterschiedlich sein und erfährt so auch eine unterschiedliche rechtliche Beurteilung.<sup>204</sup>

---

202 Eich 2008, S. 47

203 Vogel 2011, *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*,

[http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

204 Siehe Vogel 2011, *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*,

[http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

Im Rahmen zur Diskussion der künstlichen Befruchtung fasste die Islamic Fiqh Academy in Mekka bereits in den Jahren 1984 und 1985 Beschlüsse zusammen, die alle Fragen der künstlichen Befruchtung abdecken sollten. Die unterschiedliche Ausgangslage der künstlichen Befruchtung, die Vogel erwähnt lässt sich von diesem Beschluss ableiten. Methodisch wurde zunächst wie folgt eingeteilt:

- „die innere Befruchtung, bei der Samentropfen an die geeignete Stelle in das Innere der Frau eingespritzt werden.
- die externe Befruchtung, die zwischen dem männlichen Samen und der Eizelle in einem Labor (außerhalb des Körpers der Frau) statt findet. Danach wird die befruchtete Eizelle in die Gebärmutter eingepflanzt.“<sup>205</sup>

Diese zwei Oberbegriffe betreffen nach ihrer Definition die nun gängigen Begriffe der Intrauterinen Insemination und die In-vitro-Fertilisation. Unabhängig davon ob es sich um *halal* oder *haram* handelt wurden diese zwei Oberbegriffe in weitere Methoden eingeteilt, wobei zwei der Intrauterinen Insemination und fünf der IVF-Methode zukommen. Im Folgenden eine verkürzte Darstellung der unterschiedlichen Methoden und die rechtliche Beurteilung dazu.

#### *Intrauterine Insemination*

Die zwei Methoden der inneren künstlichen Befruchtung sind, dass

- erstens der Samen des Ehemannes in die Gebärmutter der Ehefrau mittels einer Injektionsnadel eingeführt wird. Gründe hierfür sind beispielsweise zu langsame Spermien des Ehemannes und man verkürzt so die Distanz zur Eizelle.
- Zweitens die Spermien einer Samenspende entstammen und diese in die Gebärmutter einer Frau eingepflanzt wird, ebenso mittels einer Injektionsnadel. Diese Methode wird angewandt, wenn die Unfruchtbarkeit des Ehemannes nachgewiesen wurde.<sup>206</sup>

Die Position, die Pierre Vogel vertritt, sieht vor dass bei einer künstlichen Befruchtung, unabhängig ob nun Intrauterine Insemination oder IVF, die Eizelle und die Samenzelle von einem verheirateten Paar stammen muss und die sich daraus ergebende befruchtete Eizelle in die Gebärmutter derselben

---

<sup>205</sup> Die Beschlüsse der IFA in Mekka zur künstlichen Befruchtung, S.2 - 3, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivfmekka.pdf>, Zugriff 12.12.2012

<sup>206</sup> Siehe Die Beschlüsse der IFA in Mekka zur künstlichen Befruchtung, S. 3, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivfmekka.pdf>, Zugriff 12.12.2012

Frau dieses Ehepaares eingepflanzt wird, dann ist dies schariatlich erlaubt, da die ehelichen Rechte und Pflichten in Bezug auf die sexuellen Genussrechte nicht verletzt wurden. Was aber als nicht erlaubt gilt ist, wenn die Samenzellen aus einer Samenspende eines anderen Mannes stammt. Vogel meint hier es handle sich dabei „als eine Art von Unzucht“, da nach islamischen Gesetz keine aufrechte Ehe besteht und Unzucht ist nach dem Koran verboten.<sup>207</sup>

Aus dem gesagten geht klar hervor, dass es sich bei der ersten Methode der intrauterinen Insemination um eine legitime Methode der Schwangerschaft handelt, zweiteres aber durch die Samenspende schariatlich verboten ist, weil hier die genealogische Abstammungslinie verletzt würde. Die Beurteilung der Gelehrten der IFA hinsichtlich dieser beiden Methoden bestätigt die Aussage von Vogel und ergänzt sie um ein weiteres. Hinsichtlich der ersten Methode der intrauterinen Insemination muss auch eine Notwendigkeit bestehen, die eine künstliche Befruchtung als rechtlich erlaubt erklärt. Im Falle einer Samenspende aber ist die Methode nach der Scharia verboten.<sup>208</sup> Vogel führt die Frage der künstlichen Befruchtung weiter aus und geht auf die Eizellenspende ein, die ebenso wie die Samenspende in die gleiche rechtliche Beurteilung fällt und ist somit im Rahmen einer künstlichen Befruchtung, in der Regel bei der IVF-Methode, verboten.<sup>209</sup>

Dieser allgemeine Konsens, dass die Samenzellen und Eizellen vom Ehepaar stammen müssen, ist auch aus diversen Onlinediskussionen zur künstlichen Befruchtung ersichtlich. So bestätigt Muzammil Siddiqi, ehemaliger Präsident der islamischen Gesellschaft von Nordamerika, dass die Prinzipien der Scharia hinsichtlich des *nasabs* nicht verletzt werden dürfen. Siddiqi geht ebenfalls auf die *iddah* ein und meint es besteht in diesem Zeitraum ein Verbot, eine Frau in diesem Zeitraum zu heiraten. Gleichzeitig ist während der *iddah* der Sexualverkehr mit dieser Frau verboten. Für die muslimische Jurisprudenz ist In-vitro-Fertilisation nur dann erlaubt, wenn es sich um ein verheiratetes Paar handelt und das ganze während einer aufrechten Ehe geschieht.<sup>210</sup>

---

207 Siehe Vogel 2011, *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*,

[http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

208 Siehe *Die Beschlüsse der IFA in Mekka zur künstlichen Befruchtung*, S. 5 - 6, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivfmekka.pdf>, Zugriff 12.12.2012

209 Siehe Vogel 2011, *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*,

[http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

210 Siehe Siddiqi, M., (2011), *In-Vitro-Fertilization: Islamic view*,

<http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169483-in-vitro-fertilization-islamic-view.html?newborns=>, Zugriff 30.08.2012

Zur Debatte der künstlichen Befruchtung fügt Vogel noch das Konstrukt einer homosexuellen Beziehung hinzu. Handelt es sich nun um homosexuelle Frauen, die sich einer künstlichen Befruchtung unterziehen wollen und somit auf eine Samenspende aus einer Samenbank angewiesen sind, ist die künstliche Befruchtung auch in diesem Fall aus islamischer Rechtslage verboten. Trotz unterschiedlichen Gegebenheiten in der Paarkonstruktion, die ja auch in diesem Sinne eine Ehe sein kann, ist die Ausgangslage für eine In-vitro-Fertilisation dieselbe, nämlich dass ein fremder Samen aus einer nicht ehelichen Beziehung zur Befruchtung der Eizelle herangezogen würde und das ist wie schon erwähnt schariatrechtlich verboten.<sup>211</sup>

### *In-vitro-Fertilisation*

Abgesehen von der Methode, wo die Samenzellen und Eizellen eines Ehepaares verschmolzen werden und auch legitim ist, gibt es laut dem Beschluss der IFA innerhalb der In-vitro-Fertilisation noch weitere Methoden, die aus Sicht der Scharia auf jeden Fall zu verbieten sind.

- Die Befruchtung wird im Labor durchgeführt, wobei die Samenzellen vom Ehemann stammen und die Eizelle von einer Spenderin. Die daraus entstehende befruchtete Eizelle wird der Gebärmutter der Ehefrau injiziert.
- Sowohl Samen- also auch Eizelle entstammen aus einer Spende. Die Befruchtung findet ebenfalls im Labor statt und die Zygote wird später in die Ehefrau eingepflanzt.
- Zwei weitere mögliche Methoden betreffen die Leihmutterschaft, die schon ausführlich erläutert wurde. Eine Methode sei hier noch speziell erwähnt, wenn es sich bei der Leihmutter um die zweite Ehefrau des Mannes handelt.<sup>212</sup> Laut der Scharia ist Polygamie generell erlaubt. Deswegen kam es zu einer Diskussion der Islamic Fiqh Academy der islamischen Weltliga zu der Frage, ob die Zweitfrau als Leihmutter fungieren darf. In einer Sitzung um diese Thematik im Jahr 1984 wurde diese Methode für legitim erklärt, wurde jedoch in der darauffolgenden Sitzung 1985 wieder verboten. Man begründete dies so, dass das genetische Erbgut nicht eindeutig einem Elternteil zuzuordnen ist.<sup>213</sup>

---

211 Siehe Vogel 2011, *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*,

[http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

212 Siehe *Die Beschlüsse der IFA in Mekka zur künstlichen Befruchtung*, S. 4, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivfmekka.pdf>, Zugriff 12.12.2012

213 Eich 2008, S. 88



Es gibt noch eine weitere Form der künstlichen Befruchtung die möglich wäre, die hier gesondert angeführt werden soll. In diesem Fall würde die Funktion der Petrischale ein Tier übernehmen, das dann die Eizelle für eine gewisse Zeit heranzüchtet bevor sie in die Gebärmutter der Ehefrau eingesetzt wird. Dass hier rechtliche und ethische Übertretungen passieren geht schon eindeutig aus dem Kontext hervor, dennoch äußerte sich Alī Gād al Haqq zu dieser Form der künstlichen Befruchtung. Tritt dieser Fall ein und der Embryo durchläuft die Entwicklungsstadien, die in Sure 23 Vers 13-14 schon beschrieben wurden, so wird der Embryo tierische Eigenschaften annehmen und nach der Geburt würde ein anderes Wesen herauskommen. Und wenn die Eizelle der tierischen Gebärmutter wieder entnommen wird und zurück in die menschliche Gebärmutter eingepflanzt wird, so bleiben dennoch die tierischen Eigenschaften vorhanden. Die äußerliche Erscheinung als Mensch entspricht trotzdem nicht dem menschlichen Dasein. Diese Form ist also in höchstem Maße verboten und würde die Schöpfung Gottes vernichten.<sup>214</sup>

Aus all den Argumenten geht klar hervor, dass der *nasab*, also die Abstammungslinie im Islam in Fragen der künstlichen Befruchtung Priorität hat und nicht verletzt werden darf. Die Bewahrung des Nachwuchses als einer der fünf Grundprinzipien wird in folge dieser Rangordnung nach gereiht. Außerdem wurde auch erwähnt dass die Möglichkeit zur Zeugung einer Nachkommenschaft im Islam nicht selbstverständlich ist, was diese Aussage nochmals bekräftigt. Somit ist die künstliche Befruchtung in jeder Form nur dann erlaubt, wenn die Kriterien des *nasabs* und die aufrechte Ehe erfüllt sind, alle anderen Formen und Methoden sind der Scharia nach verboten.

## 5. Rechtliche Aspekte zur Präimplantationsdiagnostik PID

Mit der Möglichkeit der In-vitro-Fertilisation bildeten sich auch moderne Diagnoseverfahren, wie die Präimplantationsdiagnostik heraus, um gezielt vor der Einpflanzung in die Gebärmutter nach genetischen Defekten oder Krankheiten zu suchen. Es ergab sich auch die Möglichkeit der Geschlechtsbestimmung, bevor der Embryo sich überhaupt in die Gebärmutter einnistet. Die Auseinandersetzung mit der Präimplantationsdiagnostik stellt für die islamischen Gelehrten insofern eine Herausforderung dar, da in den klassischen Quellen Koran und Sunna keine expliziten Hinweise vorhanden sind. Diese Voraussetzungen für die rechtliche Beurteilung der PID führt unweigerlich dazu, dass innerhalb der Gelehrtenschaft kein einheitlicher Konsens besteht.<sup>215</sup>

---

214 Siehe Gād al Haqq, A. G. Al-H. (1980), „Künstliche Befruchtung“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 50 - 51

215 Siehe *Präimplantationsdiagnostik*, <http://www.kultur-gesundheit.de/index.php>, Zugriff 16.12.2012

Im allgemeinen muss die PID aus den beiden unterschiedlichen Zielen, der Geschlechtsselektion und der Bestimmung von genetischen Defekten, betrachtet und bewertet werden. Es gibt in beider Hinsicht sowohl Befürworter und Gegner. Der moralische Status des Embryos und in Zusammenhang dessen seine Schutzwürdigkeit spielt bei der ethischen und rechtlichen Beurteilung eine wesentliche Rolle. Ob einem Embryo auch außerhalb der Gebärmutter Schutz zugesprochen wird ist die entscheidende Frage in dieser Angelegenheit und wird hier diskutiert. Zuerst soll vorwiegend auf die PID zur Feststellung von Krankheiten eingegangen werden, die im allgemeinen weniger diskutiert wird und im folgenden die Thematik der strittigen Geschlechtsselektion.

Wenn man rein vom Beseelungszeitpunkt ausgeht, stellt die PID zur Feststellung von Krankheiten für Befürworter keine Problematik dar, da der Personenstatus des Embryos gering oder gar nicht vorhanden ist und somit moralisch vertretbar ist, wenn eine Notwendigkeit einer PID besteht.<sup>216</sup> Die Position einer Erlaubnis fanden auch Ausdruck in einem Shia-Forum wo die beiden Gelehrten Imam Khamenei und Sayyid Sistani Rechtsgutachten zur Präimplantationsdiagnostik abgaben. Auf die Frage ob ein Embryo zerstört werden darf, wenn er zuvor für eine In-vitro-Fertilisation gezüchtet worden ist, antwortete Khamenei, dass es keinen Grund gibt, dies zu verbieten. Auf die allgemeine Frage, ob PID erlaubt ist, wurde die Scham der Frau angesprochen. Sofern diese Regel nicht verletzt wird, ist nichts gegen eine Präimplantationsdiagnostik einzuwenden. Des weiteren äußerte sich Sayyid Sistani zur Verwendung der extrakorporalen Embryonen und befürwortete, dass überschüssige Embryonen nicht unbedingt in die Gebärmutter eingepflanzt werden müssen und es ist erlaubt diese zu vernichten.<sup>217</sup> Die dargestellten Positionen zeigen eindeutig, dass hier dem Embryo kein moralischer Status beigemessen wird.

Der Beseelungszeitpunkt in dieser Angelegenheit wirkt etwas verwunderlich, wenn man sich die gesetzliche Lage in Deutschland zur PID ansieht. Wenn man nun die Präimplantationsdiagnostik mit der Pränataldiagnostik vergleicht, so bestehen gravierende Unterschiede hinsichtlich des Entwicklungsstadiums des Embryos, der bei der Pränataldiagnostik weit aus fortgeschrittener ist als bei der PID. Umso mehr sorgt das für Kontroversen, da die Pränataldiagnostik in Deutschland erlaubt ist und die PID verboten, ohne jedoch auf die vertretenen Meinungen und Anschauungen der Muslime in Deutschland einzugehen, weil in dieser Angelegenheit für die Muslime kein Entscheidungsraum besteht.<sup>218</sup>

---

216 Siehe *Präimplantationsdiagnostik*, <http://www.kultur-gesundheit.de/index.php>, Zugriff 16.11.2012

217 Siehe <http://www.shia-forum.de/index.php?/topic/44284-primplationsdiagnostik>, Zugriff 16.12.2012

218 Siehe *Präimplantationsdiagnostik*, <http://www.kultur-gesundheit.de/index.php>, Zugriff 16.11.2012

Für Gegner der PID spielt der Beseelungszeitpunkt keine Rolle, da unabhängig davon eine Krankheit nicht als eine Legitimität für die Anwendung von PID gewertet werden kann. Der Mensch verdient eine Schutzwürdigkeit, die nicht an seinem gesundheitlichen Zustand gemessen werden kann. Wann ein Leben als lebenswert oder nicht lebenswert gilt, hat alleine Gott zu entscheiden und dieses Prinzip beinhaltet auch schon das embryonale Leben.<sup>219</sup> Diese Gegenpositionen mancher Gelehrter gehen von einer vollen Schutzwürdigkeit des Embryos aus, auch wenn die Nidation in die Gebärmutter noch nicht stattgefunden hat. In Deutschland herrscht eine rege Diskussion rund um die Präimplantationsdiagnostik.

Beim Ausschuss für Gesundheit im Deutschen Bundestag im Mai 2011 bezogen einige deutsche Muslime Stellung zur PID. Darunter waren der Vorsitzende des Rates der Imame in Deutschland, Dr. Khaled Hanafi und auch der Vorsitzende des Zentralrate der Muslime in Deutschland, Aiman Mazyek. Es wurde klar zum Ausdruck gebracht, dass die Muslime bereit sind, sich an der gesellschaftlichen Diskussion zu beteiligen. Zu Beginn der Stellungnahme ging man gleich auf den Koran ein und verwies auf Stellen, wo auf den legitimen Geschlechtsverkehr unter Ehepaaren hingewiesen wird. Es gibt auch einen Prophetenausspruch, der Hinweise für die Legitimierung der PID gibt.<sup>220</sup>

„Oh ihr Diener Allahs, behandelt euch; denn Derjenige, der Krankheiten erschaffen hat, hat auch die Therapie dafür geschaffen.“<sup>221</sup>

In einem Interview zur PID äußerte sich auch der Islamwissenschaftler und Experte auf dem Gebiet der Bioethik Thomas Eich. Er meint für deutsche Muslime ist die Entscheidungsgrundlage schwer zu definieren. Muslime aus der Türkei ziehen andere Gremien zu Rate als Muslime aus der Arabischen Welt. (An dieser Stelle kommt die kulturübergreifende Thematik der Bioethik deutlich zum Ausdruck.) Was Eich in diesem Zusammenhang hervorhebt ist die Bedeutung des Internets in diesem Punkt. Vor allem junge Muslime haben so die Möglichkeit sich mehrere Ratschläge einzuholen, um aus diesen dann eine richtige Entscheidung zu treffen. Eine wichtige Entscheidungsrolle kommt dem Gremium an sich zu. Ein internationales Gremium für islamisches

---

219 Siehe *Präimplantationsdiagnostik*, <http://www.kultur-gesundheit.de/index.php>, Zugriff 02.11.2012

220 Siehe *Präimplantationsdiagnostik (PID) aus islamischer Sicht nicht grundsätzlich verboten* – ZMD-Stellungnahme anlässlich der Anhörung im Bundestag, <http://islam.de/18225>, Zugriff 30.08.2012

221 *Präimplantationsdiagnostik (PID) aus islamischer Sicht nicht grundsätzlich verboten* – ZMD-Stellungnahme anlässlich der Anhörung im Bundestag, <http://islam.de/18225>, Zugriff 30.08.2012

Recht mit Sitz in Saudi Arabien verfügt über große Autorität. Eine weitere Autorität besteht in Ägypten durch die Al-Azhar Universität. Als Einzelperson fungiert Yusuf Al-Qaradawi, dessen Urteil in islamrechtlichen Fragen eine große Gewichtung hat. Eich sagt klar aus, dass aus islamischer Sicht die PID zur Feststellung von Krankheiten im Allgemeinen Zuspruch findet, während die Geschlechtsselektion durch PID an Ablehnung stößt und weitaus mehr diskutiert wird. Auf die Frage, ob es für deutsche Muslime eine besonders relevante Position hinsichtlich der PID gibt, sieht Eich keinen allgemein gültigen Anhaltspunkt. Lediglich die Geschlechtsselektion, die noch näher ausgeführt wird, ist prinzipiell zu verbieten und sollte nur in Ausnahmen erlaubt werden.<sup>222</sup>

Eich meinte zwar, dass die Diskussion der PID mehr um die Geschlechtsselektion geht, doch wie schon gesagt gab es bei der Anhörung des Ausschusses für Gesundheit im Deutschen Bundestag eine islamische Stellungnahme. Generell wird darauf hingewiesen, dass im Islam auf jeden Fall Raum für Wissenschaft besteht, die Teil der Religion ist. Die Macht Gottes wird seitens der Muslime aber nicht in Frage gestellt, wofür es im Koran auch Hinweise in der Sure 96 Vers 1 – 5 gibt<sup>223</sup>:

„Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Blutklumpen erschaffen hat! Trag vor! Dein Herr ist edelmütig wie niemand auf der Welt, (er) der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er (zuvor) nicht wusste.“<sup>224</sup>

In dieser Sure finden wir Hinweise auf das Entwicklungsstadium der *alaqa*(Blutklumpen), welcher auch in der bereits genannten wichtigen Sure 23 Vers 12 – 14 zu finden ist. Man kann diese Verse so interpretieren, dass Gott dem Menschen die Fähigkeit gegeben hat, Dinge zu verrichten. Somit untersteht auch die Präimplantationsdiagnostik dem göttlichen Willen und ist nur deshalb möglich, weil Gott es so wollte. Diese Folgerung im Zuge dieser Arbeit wird auch von mehreren Gelehrten angenommen, die der Meinung sind, dass das Gesamtgeschehen auf unserem Planeten auf den Willen Gottes zurückzuführen ist.<sup>225</sup>

---

222 Siehe Haller, K., (2011), *Debatte zur Präimplantationsdiagnostik – was sagt der Islam?* Interview mit Thomas Eich, <http://detektor.fm/politik/debatte-zur-praeimplantationsdiagnostik-was-sagt-der-islam>, Zugriff 16.12.2012

223 Siehe *Präimplantationsdiagnostik (PID) aus islamischer Sicht nicht grundsätzlich verboten – ZMD-Stellungnahme* anlässlich der Anhörung im Bundestag, <http://islam.de/18225>, Zugriff 30.08.2012

224 Siehe <http://www.koransuren.de/koran/sure96.html>, Zugriff 17.12.2012

225 Siehe Eich 2005, S. 81

Des weiteren argumentieren die Gelehrten beim Ausschuss so, dass Wissenschaft niemals von Ethik und Glauben abweichen sollte. Wenn dem so ist, gilt auch die PID in diesem Sinne als etwas Positives, solange der Dienst am Menschen zur Bekämpfung von Krankheiten erfüllt wird. Der Kinderwunsch von unfruchtbaren Paaren ist demnach eine legitime Forderung, diesen Rechtfertigungsgrund zu erfüllen. Zur Stellungnahme des Ausschusses äußerten sich die muslimischen Vertreter und gaben an, unter welchen Voraussetzungen die PID Anwendung finden soll<sup>226</sup>:

- „Es steht dem Menschen nicht zu, zwischen lebenswert und lebensunwert zu entscheiden. Jeder Embryo hat aus islamischer Sicht Recht auf Leben.
- Missbräuche der PID müssen vermieden werden. Die diagnostischen Verfahren müssen sicher sein und die postpartalen Behandlungsmöglichkeiten müssen gewissenhaft geprüft werden.
- Der Mensch sollte grundsätzlich bereit sein, Krankheiten zu akzeptieren. Dies darf nicht in Selektion und Luxus ausarten.
- PID sollte nur zulässig sein, wenn ein Elternteil oder beide die Veranlagung für eine schwerwiegende Erbkrankheit in sich tragen oder mit einer Tot- oder Fehlgeburt zu rechnen ist. Nach eingehender Aufklärung und Bestätigung der infausten Prognose kann dann eine Tötung des Embryos verantwortet werden.“<sup>227</sup>

Beim ersten Punkt wird eindeutig die Schutzwürdigkeit des Embryos ab dem Zeitpunkt der Befruchtung erwähnt, jedoch das Recht auf Leben genießt noch einen geringen Status, was im letzten Punkt ersichtlich ist, wo eine etwaige Tötung des Embryos angedeutet wird. Die letzten beiden Punkte betreffen insbesondere die Geschlechtsselektion die nun näher erläutert werden soll.

### *Geschlechtsselektion nach PID*

Neben Geschlechtsselektion die durch Tötung von neugeborenen Kindern oder einer geschlechtsspezifischen Abtreibung geschieht, wobei ersteres auf vorislamische Zeit bezogen ist und zweiteres einhellig von islamischen Gelehrten verboten wird, stellt die PID eine Methode der Geschlechtsselektion dar, die noch beim unterentwickelten Embryo durchgeführt wird.<sup>228</sup>

---

226 Siehe *Präimplantationsdiagnostik (PID) aus islamischer Sicht nicht grundsätzlich verboten* – ZMD-Stellungnahme anlässlich der Anhörung im Bundestag, <http://islam.de/18225>, Zugriff 30.08.2012

227 *Präimplantationsdiagnostik (PID) aus islamischer Sicht nicht grundsätzlich verboten* – ZMD-

Stellungnahme anlässlich der Anhörung im Bundestag, <http://islam.de/18225>, Zugriff 30.08.2012

228 Siehe Kellner 2010, S 267

Die Schutzwürdigkeit des Embryos in diesem Stadium besteht offensichtlich kaum. Zeitgenössische Gelehrte verbinden vor Allem den Zeitpunkt der Beseelung mit der Schutzwürdigkeit des Embryos, was für einen „Leib-Seele Dualismus“<sup>229</sup> steht, also zuerst der Körper geformt wird und anschließend die Seele eingehaucht wird. Im modernen Diskurs zur Bioethik findet man einen breiten Konsens unter den *Fuqahā'*, dass menschliches Leben schon ab der Verschmelzung von weiblichen und männlichen Keimzellen besteht, jedoch die Schutzwürdigkeit erst mit fortlaufender Entwicklung zunimmt. Wenn man nun die Präimplantationsdiagnostik betrachtet, muss für ihre Diskussion auch die geistliche und rechtliche Geschichte des Islam miteinbezogen werden. Schon der frühe Konsens über die gleichen Anteile männlichen und weiblichen Erbguts bei der Entstehung des Menschen, bildete die Meinung, dass Schwangerschaftsverhütung mittels einfacher Techniken, die die Vereinigung der Keimzellen verhindern, praktiziert werden konnte. Die gängige Methode war im allgemeinen die Unterbrechung des Sexualaktes kurz vor dem Samenerguss des Mannes, dem Coitus Interruptus. Die Legitimität zur frühen Abwendung der Entstehung des Lebens bestand demnach.<sup>230</sup>

Über die Verfügungsgewalt über das Geschlecht des Embryos und dem Coitus Interruptus äußerte sich auch Ra'fat Uthmān in einer Fatwa und verwies auf eine Erzählung von Dschābir bin Abdallāh. Es geht darum, dass schon zur Zeit des Propheten Coitus Interruptus bekannt war und der Prophet selbst erklärte diesen für erlaubt. Aus einem überlieferten Hadith von Ahmad Ibn Hanbal und Muslim und Abū Dawūd geht folgende Aussage des Propheten hervor.

„Ich habe eine Sklavin und sie ist unsere Dienerin und Mundschenkin. Ich habe Verkehr mit ihr und will nicht, dass sie schwanger wird. Er antwortete: Praktiziere Coitus Interruptus mit ihr, wenn Du willst. Denn ihr wird widerfahren was ihr vorbestimmt ist“<sup>231</sup>

In der modernen Diskussion zur PID wird diese in Zusammenhang mit der Geschlechtsselektion von den Befürwortern für legitim erklärt wenn man über eine familiäre geschlechtsspezifische

---

229 Eich, T., (2011), S. 23, Informationen zur ethischen Bildung – PID im zeitgenössischen sunnitischen Recht, <http://www.ethik-ette.de/Download/PID%20-%20Informationen%20zur%20ethischen%20Bildung.pdf>, Zugriff 17.12.2012

230 Ebenda, S. 24

231 Uthmān, R. 2003, „Die Verfügungsgewalt über das Geschlecht des Embryos“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 65 - 66

Erbkrankheit Bescheid weiß und diese durch die PID vermieden werden kann. Eine weitere Ausnahme zur Wahl des Geschlechts besteht in Fällen, wo verheiratete Paare bereits mehrere Nachkommen des gleichen Geschlechts haben und durch die PID eine geschlechtsspezifische Bestimmung im Vorfeld getroffen werden kann.<sup>232</sup> Im letzteren Fall, wo es um die gleichgeschlechtliche Nachkommen geht, kann, wenn es sich nur um Mädchen handelt, für die Familie und insbesondere für den Mann ein starker sozialer Druck entstehen. Sich einen männlichen Nachkommen zu wünschen wird in der muslimischen Tradition auch von bedeutenden Muslimen eindeutig befürwortet. Sollte ein Mann keinen Sohn gezeugt haben, wird er auch heutzutage seitens der Gesellschaft belächelt.<sup>233</sup>

Von der gegnerischen Seite zur Präimplantationsdiagnostik werden von Yusuf al-Qaradawi zwei Aspekte erwähnt. Zum einen besteht ein Widerspruch zu Inhalten des Koran in Sure 31 Vers 34:

„Allah (allein) weiß über die Stunde (des Gerichts) Bescheid. Er lässt reichlich Regen [...] herabkommen. Und er weiß, was im Leib der (werdenden) Mütter [...] ist, [...].“<sup>234</sup>

Zum anderen steht die Geschlechtsselektion mit dem Willen Gottes im Widerspruch, denn das geschlechtliche Gleichgewicht auf Erden hat sich seit eh und je ohne die Einwirkung des Menschen vollzogen und befindet sich bis zum heutigen Tag in diesem Zustand. In diesem Gleichgewicht liegt der größte Beweis des göttlichen Willens.<sup>235</sup>

Diese Argumente wurden von einer Gruppe von Rechtsgelehrten der Fatwabehörde Saudi Arabiens soweit interpretiert, dass man die Möglichkeit zur Bestimmung des Geschlechts durch den Menschen leugnete. Auf eine Anfrage, wo es um die Geschlechtsselektion ging verwies man auf die Allmacht Gottes in diesen Zusammenhang und dass nur er diese Erlaubnis besitzt. Ebenso kam die vielzitierte Sure 42 Vers 49 – 50 wieder zum Ausdruck.<sup>236</sup>

---

232 Siehe Eich, T., (2011), S. 24, Informationen zur ethischen Bildung – *PID im zeitgenössischen sunnitischen Recht*, <http://www.ethik-ette.de/Download/PID%20-%20Informationen%20zur%20ethischen%20Bildung.pdf>, Zugriff 17.12.2012

233 Siehe Eich 2005, S. 82

234 <http://www.koransuren.de/koran/sure31.html>, Zugriff 17.12.2012

235 Abū-l-Basal, A. An-N. 2001, „Die Wahl des Geschlechts des Embryos“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 59

236 Ebenda, S. 59

Qaradawi äußerte sich zu seinem ersten Aspekt, dass es sich um bei der Leibesfrucht in der Gebärmutter um ein sehr komplexes Wissen von Gott handelt. Das Wissen betrifft nicht nur die Entwicklung im Mutterleib, sondern auch alles was nach der Geburt geschieht. Hinweise für diese Aussage findet man auch im bereits erwähnten überlieferten Hadith von Ibn Mas'ud, wo über die Entstehung des Menschen gesprochen wird. Hier wird dem Geschlecht des Embryos keine Beimessung geschenkt, weil das Geschlecht ab dem Zeitpunkt der Befruchtung bereits feststeht. Abd an-Nāsir Abū-l-Basal meinte an dieser Stelle, dass die früheren Kenntnisse über das Geschlecht des Embryos nicht mit Koran und Sunna im Widerspruch stehen, weil es sich um Verborgenes handelt. Das von Gott gegebene Wissen gehört aber nicht zu diesen Dingen und somit ist die Handlung des Arztes nur eine Ausführung des gegebenen Wissens von Gott.<sup>237</sup>

Der zweite Aspekt von Qaradawi, dass es sich bei der Geschlechtsselektion um eine Anfechtung des Willen Gottes handelt, wird von Abū-l-Basal ergänzt, indem er wie auch andere Gelehrte auf den göttlichen Gesamtwillen hinweist. Die Verfügungsgewalt über das Geschlecht des Embryos unterliegt also dem Wunsch und Willen Gottes.<sup>238</sup>

Aus dem bioethischen Diskurs über Gentechnologie und der Präimplantationsdiagnostik als Teil von dieser geht hervor, dass der Fokus vorwiegend auf der Diskussion um die Geschlechtsselektion liegt. Der Beseelungszeitpunkt spielt eher eine untergeordnete Rolle, da dieser bei der Präimplantationsdiagnostik zum Zeitpunkt der Durchführung der Methode bei weitem noch nicht stattfindet und deshalb für die rechtliche Beurteilung keine Relevanz in diesem Punkte hat. Die Geschlechtsselektion stellt für viele muslimische Gelehrte eine heikle Angelegenheit dar, da sie ihrer Meinung nach auch in die gesellschaftliche Ordnung eingreift. PID zur Feststellung von Krankheiten und Defekten findet weitestgehend Zuspruch und wird in folge dessen auch weniger diskutiert. In Fällen wo geschlechtsspezifische Krankheiten bestimmt werden, sind auch die befürwortenden Argumente hinsichtlich der Geschlechtsselektion durch PID größer, was aber noch lange nicht heißt dass diese in jeder Situation für erlaubt erklärt wird.

---

237 Siehe Abū-l-Basal, A. An-N. 2001, „Die Wahl des Geschlechts des Embryos“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 61

238 Ebenda, S. 62



## 6. Rechtliche Aspekte zur Pränatalen Diagnostik PND

Die modernen vorgeburtlichen Diagnoseverfahren brachten die Möglichkeit mit sich, schon im Vorfeld Krankheiten und genetische Defekte ausfindig zu machen. So auch die PND mittels Fruchtwasser-, Mutterkuchen- oder Ultraschalluntersuchung. Doch gerade diese Möglichkeiten führen zur Stigmatisierung von Krankheiten und führten in den letzten Jahrzehnten unweigerlich zu einer intensiven ethischen und rechtlichen Auseinandersetzung mit den modernen medizinischen Methoden. Was die PND nun betrifft, gehen die Meinungen zu dieser wie im gesamten bioethischen Diskurs auseinander und zusammen mit der PND fällt auch die Abtreibungsfrage in diesen Bereich, da ein Schwangerschaftsabbruch ein Resultat einer Pränatalen Diagnostik sein kann.

Sofern es nur um das Diagnoseverfahren selbst geht und dieses den werdenden Eltern als Informationsquelle dient, die ihnen lediglich eine Gewissheit verschaffen soll, so gibt es aus islamischer Sicht dagegen nichts einzuwenden.<sup>239</sup> Denn was Wissenschaft und Religion im Islam betrifft, so besteht eine Akzeptanz beider Seiten zueinander und ebenso darf der Mensch als Forschungsobjekt dienen, wenn das islamische Recht dadurch nicht verletzt wird.<sup>240</sup> Der Zweck einer PND dient aber nicht nur zur Schaffung von Gewissheit, sondern es geht vor allem darum, Unheil abzuwenden und den Ehepartner sowie dem Kind ein späteres Leid zu ersparen. Gerade in diesem Bereich stößt man an ethische Grenzen, die nicht einfach so überschritten werden dürfen. Ein wichtiges Entscheidungskriterium in der Abtreibungsfrage nach PND ist auch hier der Beseelungszeitpunkt, der letztendlich über den Status des Embryos entscheidet. Mitunter kommen noch andere Faktoren, beispielsweise eine diagnostizierte unheilbare Krankheit wie etwa das Down Syndrom, die eine rechtliche Beurteilung beeinflussen. Es gilt wie bei der Abtreibungsfrage allgemein, dass je weiter fortgeschritten die Entwicklung des Embryos ist, umso kritischer fällt auch die rechtliche Beurteilung aus.<sup>241</sup>

Im Zuge einer Pränataldiagnostik und ihrer Feststellung von gesundheitlichen Missständen, sind auch chirurgische Eingriffe möglich, in vielen Fällen fehlt jedoch noch das operative Wissen.<sup>242</sup>

---

239 Siehe Pränataldiagnostik, [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php), Zugriff 19.12.2012

240 Siehe Zahedi, F., Larijani, B., (2006), S.50, Medical genetic ethics, islamic views and considerations in Iran, [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/4923.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/4923.pdf), Zugriff 18.12.2012

241 Siehe Pränataldiagnostik, [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php), Zugriff 19.12.2012

242 Siehe Eich 2005, S. 84

Diesbezüglich besteht im Islam kein Verbot. Operation können durchgeführt werden, wenn eine Notwendigkeit besteht wie etwa eine Korrektur einer körperlichen Deformierung, die erworben oder auch angeboren sein kann, oder zur Rekonstruktion einer Organfunktion. Demnach ist es auch nicht verboten, wenn die Operation im Mutterleib am Embryo durchgeführt wird.<sup>243</sup> Sollte aber eine Operation nicht möglich sein stellt sich die Frage wie mit dem Embryo umgegangen werden soll. Eich meint dazu, dass die Argumentationsführung in der Abtreibungsfrage vor allem vom Behinderungsgrad des Embryos abhängig ist und sollte eine Abtreibung nicht in Erwägung gezogen werden, so könnte die zukünftige psychische und physische Belastung der Eltern und des Kindes ein Argument für einen Schwangerschaftsabbruch sein.<sup>244</sup>

Was nun die Pränataldiagnostik zur Feststellung von genetischen Defekten betrifft, so besteht durchaus ein Bedarf an dieser in der muslimischen Welt. Die Tatsache, dass innerhalb muslimischer Familien die Verwandtenehe noch weit verbreitet ist, führt auch zu einem statistisch gesehenen relevanten Anstieg genetischer Defekte in dieser Bevölkerungsschicht.<sup>245</sup> Die Neuerkrankungen mit genetischen Defekten sind hoch und es ist die Aufgabe von Wissenschaftlern und der muslimischen Jurisprudenz einen Dialog zu finden und Schritte zu unternehmen, um Lösungsansätze zu finden. Die muslimische Jurisprudenz und Ethiker sind nun aufgefordert die moderne Medizin mit ethischen Normen rechtlich zu verknüpfen. Es wurden bereits, sowohl von der sunnitischen als auch der schiitischen Seite, einige Punkte ausgehandelt, so auch Fragen zur PND. Die Linderung von Schmerz und Heilung als therapeutische Grundlagen, erlauben die PND als Präventionsmaßnahme. In Fällen wo die Pränataldiagnostik für einen verspäteten Ausbruch, ein Vermeiden einer Krankheit oder eine bessere Lebensqualität dient, gibt es ethisch und rechtlich keine Bedenken. Somit ist die PND zur Feststellung von Anomalien mit dem Zweck der Heilung rechtlich erlaubt. Der therapeutische Charakter der PND dient auch dazu, um festzustellen ob ein Schwangerschaftsabbruch legitim wäre, kommt es aber im Zuge dessen zu einer willkürlichen Selektion von Leben, wird dies islamrechtlich strikt abgelehnt, ebenso die Geschlechtsselektion durch PND, außer bei geschlechtsspezifischen Krankheiten, ähnlich wie bei der PID.<sup>246</sup>

---

243 Siehe Zahedi, F., Larijani, B., (2006), S.51, Medical genetic ethics, islamic views and considerations in Iran, [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/4923.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/4923.pdf), Zugriff 18.12.2012

244 Siehe Eich 2005, S. 84

245 Siehe Pränataldiagnostik, [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php), Zugriff 19.12.2012

246 Siehe Zahedi, F., Larijani, B., (2006), S.51, Medical genetic ethics, islamic views and considerations in Iran, [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/4923.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/4923.pdf), Zugriff 18.12.2012

Das Verbot der willkürlichen Selektion durch PND steht auch im Kontext zur menschlichen Gleichheit, außer physische Charaktere wie z. B. Geschlecht oder Rasse und wird auch in Sure 49 Vers 13 beschrieben:

„Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden [...] und Stämmen [...] gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. [...].“<sup>247</sup>

Farzaneh Zahedi, vom Endokrinologie und Metabolismus Forschungszentrum Iran äußerte sich in einem Artikel über medizinische und genetische Ethik. Im Iran bestanden 2006 keine absoluten Beschränkungen im Forschungsfeld der Genetik, jedoch wurden gewisse moralische und ethische Normen aufgestellt. Unter folgenden Voraussetzungen wurde Genetische Forschung erlaubt:

- „To diagnose, classify or screen genetic diseases.
- To define genetic predisposing factor of a disease before it appears, if there is an efficient way to prevent or reduce the complications.
- To provide consultation for couples about genetic risk factors of their offspring.
- To alleviate, prevent or cure diseases and not for eugenics
- Forensic medicine
- Population based genetic research regarding scientific and ethical principles.“<sup>248</sup>

Diese Bestimmungen dienten auch für die rechtliche Beurteilung der Pränataldiagnostik. Demnach wurde die PND im Iran nur erlaubt, wenn sie im Zusammenhang mit der Gesundheit der Mutter oder des Embryos stand. Zahedi erwähnt explizit, dass die Pränataldiagnostik keine Gesundheitsgarantie für den Embryo darstellt und ein Risiko weiter besteht. Gemäß dieser Richtlinien ist die Geschlechterselektion nur erlaubt, wenn ein genetischer Defekt geschlechtsspezifisch ist, in allen anderen Fällen aber verboten.<sup>249</sup> Im Anschluss soll nun die Abtreibungsfrage nach PND noch näher erläutert werden.

---

247 <http://www.koransuren.de/koran/sure49.html>, Zugriff 19.12.2012

248 Siehe Zahedi, F., Larijani, B., (2006), S.52, Medical genetic ethics, islamic views and considerations in Iran, [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/4923.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/4923.pdf), Zugriff 18.12.2012

249 Ebenda

### *Pro-Argumente bei Abtreibung nach PND*

Bei einem Kongress 1990 beschloss die Islamic Fiqh Academy (IFA) in Mekka, dass Abtreibung vor dem 120. Tag, bei unzumutbarer Behinderung des Embryos erlaubt ist. Die Legitimation für eine Abtreibung in solch einem Fall muss aber durch ein Ärztegremium bestätigt werden, dass es sich um eine irreparable Behinderung handelt und des weiteren müssten auch die Eltern mit dem Eingriff einverstanden sein. Der Beschluss der IFA habe die rechtliche Beurteilung der Abtreibungsfrage entschieden verändert. Der ausschlaggebende Grund für die Entscheidung der IFA basierte auf der Theorie von Ibn Qayyim al-Jauziya, der Bewegungen des Embryos in der ersten Phase bis zum 120. Tag als nicht willentlich, und Bewegungen danach als willentlich definierte. Die erste Phase wird mit dem Entwicklungsstadium einer Pflanze verglichen, das von einer größeren Anzahl moderner Gelehrter so interpretiert wurde. Die Erlaubnis einer Abtreibung vor dem 120. Tag wurde auch vom damaligen Generalsekretär der IFA, Muhammad al-Habib Ibn al Khuja, unterstützt, sofern nach dem islamischen Recht eine ausreichende Argumentationsgrundlage vorhanden ist. Eine interessante Auffassung über Ibn Qayyims Theorie hatte der saudische Gelehrte Abdallah Abd al-Rahman al-Bassam.<sup>250</sup> Er meinte:

„Wir haben also die Aussagen Ibn al-Qayyims wiedergegeben, dass die Bewegung des Embryo vor der Beseelung wie die Bewegung der Pflanzen ist und dass die willentliche Bewegung erst nach der Einhauchung der Seele in ihn (den Embryo) vorliegt, die sich am 120. Tag vollzieht. Darauf fußend neige ich zu der Meinung, die Abtreibung vor der Beseelung zu erlauben, wenn ein Bedarf (hajja) vorliegt, wenn nicht gar eine rechtliche Notwendigkeit (darura).“<sup>251</sup>

Die Beschlüsse der IFA in Mekka 1990 waren für den zukünftigen Umgang mit der Abtreibungsfrage von grundlegender Bedeutung, weil von nun an der Beseelungszeitpunkt eine wesentliche Rolle in der Urteilsfindung einnahm, was vorher nicht der Fall war.<sup>252</sup> Generell kann man auch hier sagen, dass „je früher ein Schwangerschaftsabbruch nach PND, desto weniger moralisch verwerflicher ist er.“<sup>253</sup>

---

250 Siehe Eich 2005, S. 84 - 85

251 Al-Bassam, A. A. Al-R. (1990), Treffen IFA de Islamischen Weltliga in Mekka 1990, zitiert nach: Eich 2005: S. 85

252 Siehe Eich 2005, S. 86

253 [http://www.kultur-gesundheit.de/medizin\\_und\\_bioethische\\_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php](http://www.kultur-gesundheit.de/medizin_und_bioethische_themen/lebensbeginn/pranataldiagnostik.php), Zugriff 20.12.2012

Die Abtreibungsfrage in Zusammenhang mit der Pränataldiagnostik wurde auch im Iran ausführlich diskutiert. Die schiitischen Sichtweisen zur Abtreibung, die durch das iranische Parlament im Jahr 2005 Ausdruck fanden, ähneln den Beschlüssen der IFA von 1990. Die Kriterien einer Abtreibung wurden ebenso durch den Beseelungszeitpunkt bestimmt. Das neue Gesetz schrieb vor, dass ein Schwangerschaftsabbruch nur innerhalb der ersten vier Monate erlaubt ist. Die Voraussetzung für den Eingriff war ein physischer oder psychischer genetischer Defekt des Embryos oder das Leben der Mutter stünde in Gefahr. Die Legitimation für eine Abtreibung musste durch drei dafür befähigte Personen bestätigt werden.<sup>254</sup> In diesem Punkte ist die Entwicklung der Abtreibungsfrage sehr interessant, da man auch von der konservativen Seite eine Auflockerung der Bestimmungen beobachten kann. Möglicherweise hat dies auch mit einer erhöhten Aufklärungsquote in diesen Fragen zu tun oder auch die Akzeptanz hinsichtlich moderner medizinischer Methoden, wie die PND, findet selbst in den kritischsten Kreisen langsam Anklang. Dennoch gibt es noch genügend Gegner die einer Abtreibung bei einer Behinderung nicht zustimmen.

#### *Gegenargumente bei Abtreibung nach PND*

Die Streitfrage, wann der Beseelungszeitpunkt eintritt, nimmt hier eine ganz wichtige Stellung ein. Geht man von einem Beseelungszeitpunkt am 40. Tag aus (nicht am 120.), so liegt das Problem in der Diagnosefindung selbst, da die meisten Untersuchungen mittels PND ab der 6. Woche durchgeführt werden. Diese Position vertreten die beiden jordanischen *Fuqahā'* Muhammad Uthman Schubair und Muhammad Sulaiman al Aschqar. Die beiden vertreten zwar eine Minderheit, doch vor allem die Argumentation von Schubair, dass eine Behinderung nicht vor dem Beseelungszeitpunkt (am 40. Tag) diagnostizierbar ist, nimmt eine gewichtige Stellung ein. Andere Rechtsgelehrte, die den Beseelungszeitpunkt auf den 120. Tag festlegen, argumentieren indessen gegen eine Abtreibung, weil sie der Meinung sind eine exakte Bestimmung der Behinderung sei im Mutterleib nicht möglich.<sup>255</sup>

Zusammenfassend kann man über die Pränataldiagnostik sagen, dass prinzipiell im Islam nichts gegen ihre Anwendung spricht, da zwischen Wissenschaft und Religion kein Konflikt besteht. Jedoch führt die Nähe der PND zur Abtreibungsfrage unweigerlich dazu, diese in die kritische Betrachtung der Abtreibung miteinzubeziehen, was die eigentliche Aufgabe dieser Diagnoseform überschatten könnte, nämlich das Lindern und Vermeiden von Krankheiten.

---

254 Siehe Zahedi, F., Larijani, B., (2006), S.52, Medical genetic ethics, islamic views and considerations in Iran, [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/4923.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/4923.pdf), Zugriff 18.12.2012

255 Siehe Eich 2005, S. 86

## 7. Argumentationen zum Klonen

Mit der Geburt des Klonschafes Dolly und den weltweiten medialen Berichten, setzte in der muslimischen Welt eine Publikationswelle ein, die sich mit der heiklen Thematik des Klonens befasste. Martin Kellner macht klar, wie sich kulturübergreifende Faktoren mit dem islamischen Recht vermischen. Im Zuge dessen mussten sich muslimische Gelehrte mit einer Thematik auseinandersetzen, deren Ursprung in der nichtmuslimischen Welt begann. Die Problematik des Klonens führte auch dazu, dass man befürchtete, die muslimische Welt würde zu einem legalen Ort für Experimente werden, die man aus ethischen Bedenken in den Ursprungsländern verbietet. Deshalb ist für die Abwendung eines solchen Eintreffens auch eine gesetzliche Regelung erforderlich.<sup>256</sup> Im Jahr 1997 setzte die Islamic Fiqh Academy Jeddah in Saudi Arabien diesbezüglich auch fest, dass in muslimischen Ländern eine Notwendigkeit für eine Regelung zu Fragen des Klonens besteht. Diese Regelung sollte es für Forschungseinrichtungen, egal ob nun in- oder ausländisch, unmöglich machen, muslimische Länder als freies Forschungsfeld für Klonexperimente missbrauchen zu können.<sup>257</sup>

Die problematische Debatte rund um das Klonen ist darauf zurückzuführen, dass die Möglichkeit einen Menschen zu klonen mit der Geburt des Schafes Dolly erkannt wurde. Allgemein wird im Islam in die drei Gruppen, ob man Menschen, Tiere oder Pflanzen kloniert unterschieden. Diese drei Bereiche sind auch für die Einordnung in der islamischen Rechtsliteratur ausschlaggebend. Dazu kommt die Unterscheidung der beiden Techniken Zellkerntransfer und Embryosplitting die zusammen mit den anderen drei Bereichen für die rechtliche Beurteilung von grundlegender Bedeutung sind. Ein überaus wichtiger Punkt in der muslimischen Diskussion zum Klonen ist der, dass die Unterteilung in reproduktives und therapeutisches Klonen, so wie sie in der europäischen Diskussion existiert, von den muslimischen Gelehrten nicht getroffen wird. Anzumerken ist auch die Tatsache, dass der muslimische Diskurs hauptsächlich das reproduktive Klonen betrifft, obwohl das therapeutische Klonen eine größere Bedeutung hat.<sup>258</sup>

Der Grund für diese Gegebenheit liegt unter anderem daran, dass die sich damit befassenden Gelehrten ein unzureichendes Basiswissen über das Klonen verfügen, da der wesentliche

---

<sup>256</sup> Siehe Kellner 2010, S. 269

<sup>257</sup> *Human Cloning: Islamic View*, (2009), <http://onislam.net/english/ask-the-scholar/principles-of-islamic-jurisprudence-usul-ul-fiqh/islamic-basic-rulings/177768>, Zugriff 10.08.2012

<sup>258</sup> Siehe Kellner 2010, S. 269 - 271

Unterschied zwischen dem therapeutischen und dem reproduktiven Klonen lediglich in der Zielführung liegt. So äußerte sich der damalige Mufti Ägyptens Nasr Farid Wasil im Jahr 1997 das therapeutische Klonen zu erlauben, weil es dem Nutzen der Menschheit dient. Ihm und anderen Gelehrten war aber scheinbar nicht begreiflich, dass es sich auch beim therapeutischen Klonen um verbrauchende Embryonenforschung handelt.<sup>259</sup>

Trotz vieler Pro-Argumente zum therapeutischen Klonen, äußerte sich Yusuf al-Qaradawi mit Gegenargumenten. Er verfügte offensichtlich über das nötige Basiswissen des Klonens und verbot diese in *fatwas*, indem er auf die Vernichtung des Embryos bei diesem Eingriff hinwies. Seine Argumentationslinie beruhte auf den Regeln der Abtreibungsfrage, wo eine Notwendigkeit (*darura*) vorhanden sein muss. Gewichtige Argumente in diesem Zusammenhang sind, dass der Embryo bei Therapien oder Forschungsergebnissen keine Gefahr darstellt, was ein legitimierter Grund für seine Vernichtung wäre. Jedoch widersprach sich Qaradawi in diesem Bezug selbst, da er die Schutzwürdigkeit des Embryos erst mit der Nidation geltend machte und andererseits diese Regelung nicht auf das therapeutische Klonen anwendbar ist, da es sich ja noch um extrakorporale Embryonen handelt.<sup>260</sup> Im folgenden Abschnitt wird nun auf das reproduktive Klonen eingegangen.

### *Reproduktives Klonen*

In einer Onlinefatwa meint Yusuf al-Qaradawi, der Eingriff des Klonens kann auf keinen Fall als Schöpfungsakt oder dergleichen angesehen werden. Es handelt sich vielmehr um einen Zerstörungsakt des Kerns einer Eizelle, um einen anderen Kern in die nun leere Zelle einzupflanzen.<sup>261</sup> Auch wenn Gott dem Menschen die Fähigkeit zur Zeugung von Leben gegeben hat, so obliegt das Schöpfungsmonopol bei ihm. Er hat den weiblichen Geschöpfen die Fähigkeit gegeben zu zeugen, aber wenn Gott die weiblichen Geschöpfe von der Erde verschwinden lässt, so gibt es niemanden, der die Macht hat Leben zu geben, außer ihm selbst. Das Wissen über die Schöpfung liegt alleine bei ihm. Der Mensch verfügt zwar über das Wissen, dass durch die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle und deren Chromosomen ein Leben entsteht, aber die Fähigkeit bekamen beide Keimzellen von Gott.<sup>262</sup> Davon zeugt auch Sure 45 Vers 13:

---

259 Siehe Eich 2005, S. 99

260 Siehe Eich 2005, S. 99 - 100

261 Siehe Qaradawi, Y. (2002), *Cloning and Its Dangerous Impacts*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/health-and-science/genetics/174915.html>, Zugriff 10.08.2012

262 Siehe *Cloning – In The Light Of Shariah*, (2003), S. 43, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012

„Und er hat von sich aus (minhu) alles, was im Himmel und auf Erden ist, in eure Dienste gestellt. Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken.“<sup>263</sup>

Dieser Vers kann so interpretiert werden, dass wir mit der Erlaubnis Gottes über Dinge verfügen können weil er es zulässt. Somit sind uns auch Fähigkeiten gegeben worden, um über diese Dinge zu verfügen. Die Fähigkeit Zellen zu klonen ist demnach ebenfalls eine Sache, die durch die Erlaubnis Gottes geschieht. Der göttliche Gesamtwille, durch den alle Dinge entstehen, kommt auch hier wieder zum Ausdruck.

Was nun das reproduktive Klonen betrifft, so meint Qaradawi, besteht wie schon gesagt die Unterscheidung, ob man Tiere, Pflanzen oder Menschen klonet. Der wissenschaftliche Fortschritt ist auch in der muslimischen Welt gefragt und es wird als kollektive Aufgabe betrachtet, in allen Bereichen der Wissenschaft einen Fortschritt zu erlangen, sofern dadurch keine Verletzung des islamischen Rechts erfolgt. Im Islam gibt es hinsichtlich des reproduktiven Klonens von Tieren und Pflanzen kein Verbot und deshalb ist es auch erlaubt, wenn es für die Allgemeinheit einen Nutzen hat. Der Nutzen muss demnach größer sein, als der verursachte Schaden und ein Tier darf in keiner Weise unnötigen Schmerzen ausgesetzt sein.<sup>264</sup> In dieser Hinsicht darf das Klonen von Tieren auch keinen Schaden für den Menschen verursachen. Diesbezüglich argumentieren einige Autoren, dass die Manipulation der genetischen Anlagen von Nutztieren eine gefährliche Veränderung durchlaufen, die beispielsweise zu BSE führt.<sup>265</sup> Die Position die Qaradawi in Bezug auf das Klonen von Tieren und Pflanzen vertritt wird auch von islamischen Gremien vertreten. Die Islamic Fiqh Academy India meint in einem Beschluss:

„Such cloning in plants and animals which is in the interest of human society and which is not harmful for human beings morally and physically is permissible.“<sup>266</sup>

Diese Position wird auch von der Islamic Fiqh Academy in Jeddah in Saudi Arabien vertreten und führt diesen Punkt noch weiter aus, indem im Zuge der Konferenz 1997 beschlossen wurde,

---

263 <http://www.koransuren.de/koran/sure45.html>, Zugriff 21.12.2012

264 Siehe Qaradawi, Y. (2002), *Cloning and Its Dangerous Impacts*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/health-and-science/genetics/174915.html>, Zugriff 10.08.2012

265 Kellner 2010, S. 273

266 *Cloning – In The Light Of Shariah*, (2003), S. 66, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/\\_Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/_Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012



Unternehmen und Institutionen im Bereich der Gentechnik, die biologisches und nicht-menschliches Klonen erforschen zu unterstützen, um der muslimischen Welt auch die Möglichkeit zu geben, im Forschungsfeld der Gentechnik wettbewerbsfähig zu sein. Die Voraussetzung für dieses Unterfangen ist klarerweise wieder die gesetzeskonforme Durchführung nach der Scharia. Im Zuge der Debatte um das Klonen wurde auch dazu aufgerufen, einen zukünftigen Dialog zwischen der Islamic Fiqh Gruppe und der Islamic Organization für Medical Sciences zu führen, der sicherstellen soll, dass die Fragen des Klonens ausreichend und schariatkonform behandelt werden. Im Zuge dessen ist es auch notwendig ein Expertengremium zu bilden, das für bioethische Fragen Rede und Antwort stehen kann.<sup>267</sup>

### *Reproduktives Klonen von Menschen – Pro- und Kontraargumente*

Die Positionen zum reproduktiven Klonen des Menschen sind ziemlich eindeutig, wenn es um das Klonen eines ganzen Menschen geht. In diesem Punkt gibt es einen breiten Konsens unter den muslimischen Gelehrten es zu verbieten. Das Verbot richtet sich aber nicht direkt gegen den Eingriff des reproduktiven Klonens selbst, sondern hat vielmehr damit zu tun, welche gesellschaftlichen Folgen es mit sich bringe. Ein gewichtiges Gegenargument richtet sich gegen die Frage des *nasabs*.<sup>268</sup> Qaradawi bezieht in diesem Punkte Stellung und meint, man könne nicht genau definieren in welcher Beziehung der Klon zum Ausgangsembryo steht, also ob es sich beim Ausgangsembryo um „seinen Bruder, Vater oder sogar um ihn selbst handelt.“<sup>269</sup>

Es existieren einige Meinungen dazu die sagen, dass der Klon entweder Mutter oder Vater hat, aber nicht beides und dieses soziale Geflecht würde das Konstrukt der Familie zerstören. Hier meint aber Muhammad Husain Fadlallāh als Befürworter des Klonens, dass das Konstrukt der Familie lediglich eine Gewohnheit des Menschen darstellt und kein endgültiges soziales Gefüge. Demnach kann sich der Mensch an neue Gegebenheiten anpassen und diese in eine gesetzliche Denkweise mit einbinden.<sup>270</sup>

---

267 Siehe *Human Cloning: Islamic View*, (2009), <http://onislam.net/english/ask-the-scholar/principles-of-islamic-jurisprudence-usul-ul-fiqh/islamic-basic-rulings/177768>, Zugriff 10.08.2012

268 Siehe Eich 2005, S. 96

269 Qaradawi, Y. (2002), *Cloning and Its Dangerous Impacts*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/health-and-science/genetics/174915.html>, Zugriff 10.08.2012

270 Siehe Fadlallāh, M. H. 2002, „Das Klonen“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 105

Des weiteren argumentiert Qaradawi für ein absolutes Klonverbot des Menschen, weil es gegen den natürlichen Verlauf des Zeugungsaktes verstößt, also nicht Mann und Frau zusammen daran beteiligt sind. Doch was Qaradawi auch meint ist, dass es sich beim Klonen nicht um einen Schöpfungsakt handelt, weil eine bereits bestehende Zelle für den Eingriff vorhanden sein muss.<sup>271</sup> In diesem Bezug, dass der Mensch in das Schöpfungsmonopol Gottes eingreift wurde unter den *Fuqahā'* ausführlich diskutiert. Dieses Argument macht sich auch Fadlallāh zu eigen und meint, dass es sich beim Klonen nicht um eine neue Gesetzmäßigkeit handelt, sondern vielmehr ein Prozess ist, der als Ausgangspunkt eine Sache ist, die unter der Gesetzmäßigkeit Gottes geschieht.<sup>272</sup> Hierzu auch Kellner:

„Die Idee, dass es sich beim Klonen um einen Schöpfungsakt im engeren Sinn handelt, stelle lediglich eine Gefahr für schwache Menschen dar, die sich durch wissenschaftliche Sensationsmeldungen beeindruckt – durch derartige Gedanken in die Irre führen lassen.“<sup>273</sup>

Es gibt demnach einige einflussreiche *Fuqahā'*, die die Klonfrage nicht eindeutig beantwortet sehen, solange biologische, soziologische und ideologische Folgen nicht absehbar sind.<sup>274</sup> Fadlallāh meint zudem, dass die Frage des Klonens von ihrer praktischen Durchführung abhängt und die dadurch entstehenden positiven und negativen Elemente die ethische und rechtlich Beurteilung bestimmen. Er plädiert in diesem Sinne stark für die Wissenschaft als eine Errungenschaft anzusehen und nicht vor Dingen zurückzuschrecken, nur weil wir keine Erfahrung mit diesen haben.<sup>275</sup>

Die erwähnten Aspekte zum Klonen zeigen wie komplex die Frage in Wirklichkeit ist und der Eingriff an sich noch gar keine Problematik darstellt. Es ergeben sich jedoch durch den Eingriff eine Reihe anderer Probleme die mit der gewohnten gesellschaftlichen Ordnung verknüpft sind und deshalb die rechtliche Beurteilung so schwierig machen. Die natürliche Eigenschaft des Menschen sich Gewohnheiten anzueignen wird aber auch beim Klonen nicht halt machen, weshalb die

---

271 Qaradawi, Y. (2002), *Cloning and Its Dangerous Impacts*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/health-and-science/genetics/174915.html>, Zugriff 10.08.2012

272 Fadlallāh, M. H. 2002, „Das Klonen“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 104

273 Kellner 2010, S. 273 - 274

274 Siehe Kellner 2010, S. 273

275 Fadlallāh, M. H. 2002, „Das Klonen“, in: T. Eich, *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag: S. 104

dargestellten Positionen als Stellungnahmen der aktuellen Zeit betrachtet werden sollen.

## **VI. Schlussbetrachtung**

In dieser Arbeit wurden die Bereiche der Bioethik erläutert, die insbesondere Fragen des Lebensbeginns betreffen. Im Zuge dessen wurde auch klar, dass viele dieser Fragen nicht einfach zu beantworten sind, zum einen weil einfach kein gesellschaftlicher Konsens darüber besteht und zum anderen auch weil gewisse Fragen einfach so heikel und komplex sind, dass eine klare Definition aus dem heutigen Stand der Wissenschaft einfach noch nicht möglich ist.

Die wohl wichtigste Frage, die den Lebensanfang im bioethischen Diskurs betrifft ist wohl die, wann ein Leben beginnt und ab wann es schützenswert ist. Aus rein biologischer Sicht ist die Beantwortung dieser Frage kaum möglich und verlangt einen scharfen philosophisch-ethischen Diskurs, der über die rein materielle Welt hinausgeht. Im muslimischen Kontext dienen, wie nun schon bekannt, die Quellen Koran und Sunna zu allen Themen des Lebensbereichs. Das islamische Gesetz, das sich aus dem ableitet bestimmt über Erlaubtes und Verbotenes und hinzu kommt der nicht unwichtige Konsens der muslimischen Gelehrten. Im gesamten islamisch bioethischen Diskurs zu Fragen des Lebensanfangs ist man sich wohl über den Zeitpunkt der Beseelung des Embryos am 120. Tag am einigsten. Dieser *idschma* der Gelehrten kann deswegen als einer der gewichtigsten Punkte in der muslimisch rechtlichen Beurteilung für bioethische Fragen des Lebensanfangs angesehen werden. Zudem ist man sich auch einig, dass Abtreibung grundlegend einmal verboten und diese nur unter bestimmten Umständen zu erlauben ist. Diese beiden Beurteilungskriterien stellen aber nur einen Bruchteil in diesem Diskurs dar, weshalb die Uneinigkeit vieler muslimischer Gelehrter auch nicht verwunderlich ist, zudem sind für viele Fragen der modernen Bioethik keine eindeutigen Hinweise in den klassischen Quellen vorhanden. Die *Fuqahā'* sind deshalb auch aufgefordert sich gerade im Bereich der Medizin mit bestimmtem Fachwissen auseinanderzusetzen, was aber oft zu einer Überforderung eines einzelnen führt, weil die Komplexität der Thematik schlicht und einfach zu weitreichend für einen einzelnen ist. Diese Ursachen und Voraussetzungen machen die Bioethik von selbst zu einem interdisziplinären Forschungsbereich, der kulturelle Grenzen überschreitet.

Die muslimische Jurisprudenz als die Vertreter des islamischen Rechts nehmen eine entscheidende Rolle im bioethischen Diskurs ein und sind aber gleichzeitig aufgefordert, sich mit den Argumenten der Mediziner, Ethnologen, Philosophen, Biologen, Soziologen und Religionswissenschaftlern auseinanderzusetzen. Was in dieser Hinsicht nicht vergessen werden darf, ist der einzelne Mensch

oder anders gesagt der Patient. Schließlich ist der Patient das Subjekt in dieser ganzen Debatte und die modernen medizinischen Methoden, wie Pränataldiagnostik, künstlichen Befruchtung und dergleichen hätten keine Funktion, oder wären auch gar nicht möglich, wenn es den Patienten als Subjekt nicht geben würde. Schließlich haben moderne Diagnoseverfahren, wie die Pränataldiagnostik oder Präimplantationsdiagnostik im Grunde die Funktion, dem Menschen zu dienen und nicht ihm zu Schaden. Dieses Prinzip wird im Islam oft angesprochen, also solange etwas mehr Nutzen als Schaden verrichtet soll es erlaubt sein.

Im Zuge dieser Arbeit wurde auch klar, dass die Grenzen des Lebens nicht klar definiert werden können und wer in dieser gesamten Diskussion nicht beteiligt sein kann ist der Embryo selbst, um dessen Leben es schließlich geht. Man könnte hier auch argumentieren, dass die Medizin die Aufgabe hat das Leben zu verbessern, bzw. Schmerzen zu lindern und bereits existierendes Leben hat Vorrang vor noch nicht geborenem Leben und die gesamten medizinischen Methoden und Diagnoseverfahren wären aus diesem einen Grund zulässig. Da der Mensch aber kein rein rational denkendes Wesen ist, das in einer rein materiellen Welt lebt, nimmt das Leben in folge dessen auch mehr als nur eine materielle Form an. Der Mensch ist neben einem Verstand auch mit einem Gewissen geboren, das ihn in vielen Situationen leitet. Aus diesem Grund kann man die bioethische Diskussion zur Embryologie auch als eine Gewissensfrage hinsichtlich des noch nicht existierenden Lebens ansehen. Würde man den Menschen als reines Zellmaterial betrachten gäbe es vermutlich in der Gentechnik keine ethischen Grenzen mehr und der Mensch wäre wirklich nur noch die Summe seiner Bestandteile. Da dem aber nicht so ist, und hier möchte ich das auch als persönliches Kommentar anfügen, hat der Mensch zu seinem Glück immer wieder mit Grenzen zu kämpfen, die einen Fortschritt zwar möglich machen, aber ihm eine gewisse Zeit geben, um etwaige Gewissensfragen auch beantworten zu können.

Das Argument, ob der Mensch in der Anfangsphase seines Lebens nur aus Zellmaterial besteht, wird auch für die nahe Zukunft noch eine bedeutende Rolle in der Genforschung spielen. Dessen Beurteilung, und nicht nur im muslimischen Diskurs, sondern global gesehen, wird wichtige Bereiche in unserem Leben betreffen, die beispielsweise das gewohnte Familienkonstrukt betreffen und langfristig zu einer anderen Gesellschaft führen können. Sollten Leihmutterschaft, künstliche Befruchtung oder auch Schwangerschaften aus geklonten Embryos zum alltäglichen gesellschaftlichen Leben und die dafür geltenden Gesetzeslagen in vielen Bereichen aufgelockert werden wird die klassische Form der Familie in vielen Regionen nicht mehr bestehen. Die Leihmutterschaft beispielsweise ist jetzt schon eine Option für wohlhabendere Menschen, den oft

mühsamen Weg der Schwangerschaft zu umgehen und das weltweite soziale Gefälle könnte dazu beitragen, die Leihmutterschaft als globalen Wirtschaftsfaktor zu betrachten, so wie es bereits in Indien der Fall ist. Die Entwicklung dahin wäre aus heutiger Sicht rein von der Gesetzeslage in vielen Regionen der Erde noch ein langer Weg und das genannte Szenario stellt nur ein mögliches dar und kann, muss aber nicht eintreffen, aber alleine die bestehende Möglichkeit zu solchen Szenarien, bewegt die Vertreter der Bioethik sich mit dieser Thematik auseinanderzusetzen.

Die Tatsache, dass sich die Medizin neben einer Wissenschaft mit therapeutischem Charakter auch zu einer Wissenschaft entwickelt, die Optionen für Wünsche bereitstellt, ändert die Sichtweise auf dieses Fachgebiet und mit ihr auch die (bioethische) Beurteilung. Dadurch entstehen neue Ideologien, die wiederum gesellschaftlichen Einfluss haben. Aus den dargestellten Positionen in dieser Arbeit kann man beobachten, dass unter den muslimischen Gelehrten eine Tendenz besteht, Methoden zu erlauben die für einen therapeutischen Zweck ausgerichtet sind. Dies ist auch einer der Grundzüge der Medizin, den Menschen zu heilen, aber die vorherrschenden Gegebenheiten in der Medizin und Gentechnik bringen es mit sich, dass gerade dieser Charakter in Frage gestellt wird. Die fortschreitende Entwicklung in der Gentechnik zeigt, welche Dinge die vor einigen Jahrzehnten noch für unmöglich gehalten wurden nun umsetzbar sind und lässt uns ahnen, wie das Leben in Zukunft aussehen könnte.

Der kulturübergreifende Bereich der Bioethik, betrifft im Grunde genommen jeden Menschen der mit anderem Leben in Berührung kommt, also die gesamte Menschheit. Die Definition, wann ein Leben als schützenswert gilt, wird unterschiedlich ausgelegt und bewertet. Das hat zur Folge, dass nicht nur unter einzelnen Vertretern unterschiedliche Meinungen zu diversen Themenbereichen der Embryologie bestehen, sondern dass auch die Gesetzeslage von Region zu Region vollkommen verschieden ausfallen kann. Das läuft darauf hinaus, dass Gesetzeslagen so umgangen werden können und einzelne Institutionen eine Möglichkeit haben, Methoden durchzuführen, die in anderen Regionen verboten sind. Das macht die Angelegenheit für Muslime besonders schwierig, wenn sie in Teilen der Welt leben, wo nicht das islamische Gesetz angewandt wird. Aus dieser Hinsicht wird dem islamischen Gesetz gerade zu Fragen des Lebensanfangs ein universeller Charakter abverlangt, vor dessen Aufgabe die *Fuqahā'* stehen, diesen in ein Weltbild einzuordnen, das nicht immer den typischen muslimischen Normen entspricht und gleichzeitig sollen die traditionellen muslimischen Werte zum Ausdruck kommen.

## VII. Quellenverzeichnis

Eich, T. (2005), *Islam und Bioethik – Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*. Wiesbaden, Reichert Verlag

Eich, T. (2008), *Moderne Medizin und Islamische Ethik – Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition 2*. Freiburg, Basel, Wien, Herder Verlag : S. 9-141

Ilklic, I. (2002), *Der muslimische Patient – Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft*. Münster, LIT

Kellner, M. (2010), *Islamische Rechtsmeinungen zu medizinischen Eingriffen an den Grenzen des Lebens – Ein Beitrag zur kulturübergreifenden Bioethik*. Würzburg, Ergon-Verlag: S. 15-36, 48-66, 83-97, 106-128, 209-283.

Lohlker, R. (2012), *Islamisches Recht*. Wien, Facultas: S. 11-17

### Internetquellen

Aramesh, K., (2007), *Abortion: An Islamic Ethical View*, <http://www.iaari.hbi.ir/journal/archive/articles/v6s5ar2.pdf>, Zugriff 27.10.2012

Ashrafi, N., (2011), *IVF Treatment & Islam*, <http://www.youtube.com/watch?v=yW19GN7UjHs>, Zugriff 10.12.2012

Associated Press, (2007), *India's surrogate mother business raises questions of global ethics*, <http://www.nydailynews.com/news/world/india-surrogate-mother-business-raises-questions-global-ethics-article-1.276982>, Zugriff 09.10.2012

Bai J., Nagar J., (2010), S. 224 – 225, *Juristic Decisions on some Contemporary Issues – Position of Shariah on Birth Control and Abortion*, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/fiqhi\\_decisions.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/fiqhi_decisions.pdf), Zugriff 10.10.2012

*Cloning – In The Light Of Shariah*, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012

Daar, A.S und A.B. Al Khitamy (2001), S.61, *Bioethics for clinicians*, <http://www.cmaj.ca/content/164/1/60.full.pdf>. Zugriff 29.08.2012

Dialog Gentechnik, *Reproduktives Klonen und relevante Techniken, S 1-2*, [http://downloads.dialog-gentechnik.at/Reproduktives\\_Klonen\\_und\\_relevante\\_Techniken\\_Begleittext.pdf](http://downloads.dialog-gentechnik.at/Reproduktives_Klonen_und_relevante_Techniken_Begleittext.pdf), Zugriff 15.10.2012

*Die Beschlüsse der IFA in Mekka zur künstlichen Befruchtung*, <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivfmekka.pdf>, Zugriff 12.12.2012

Eich, T., (2011), S. 23 - 24, Informationen zur ethischen Bildung – *PID im zeitgenössischen sunnitischen Recht*, <http://www.ethik-ette.de/Download/PID%20-%20Informationen%20zur%20ethischen%20Bildung.pdf>, Zugriff 17.12.2012

Faith Matters: *Surrogacy in Islam* (English), [http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6\\_4QK8Y](http://www.youtube.com/watch?v=RDFe6_4QK8Y), Zugriff 05.12.2012

Haller, K., (2011), *Debatte zur Präimplantationsdiagnostik – was sagt der Islam?* Interview mit Thomas Eich, <http://detektor.fm/politik/debatte-zur-praeimplantationsdiagnostik-was-sagt-der-islam>, Zugriff 16.12.2012

Herberhold, M., (2006), *Forschung an menschlichen Stammzellen*, <http://www.ethik-konkret.de/pdfs/MEBU/00000002.pdf>, Zugriff 17.10.2012

Hesener, B., (2009), *Künstliche Befruchtung – Kinderwunsch mit Risiko* <http://www.stern.de/gesundheit/gesundheitsnews/kuenstliche-befruchtung-kinderwunsch-mit-risiko-655263.html>, Zugriff 26.10.2012

Human Cloning: Islamic View, (2009), <http://onislam.net/english/ask-the-scholar/principles-of-islamic-jurisprudence-usul-ul-fiqh/islamic-basic-rulings/177768>, Zugriff 10.08.2012

Ilkilic, I., (2005); *Die neuen bioethischen Probleme als Herausforderung für die Muslime*, <http://them.polylog.org/6/fii-de.htm#s3.2>, Zugriff 26.10.2012

Ilkilic, I., (2006), *Das muslimische Krankheits- und Gesundheitsverständnis und ihre medizinethischen Implikationen in einer wertpluralen Gesellschaft*, [http://www2.ekir.de/duesseldorf/esta/Ilkilic\\_Musl-Gesundheitsverst.pdf](http://www2.ekir.de/duesseldorf/esta/Ilkilic_Musl-Gesundheitsverst.pdf), Zugriff 02.11.2012

Institut für Islamfragen - *Abtreibung* <http://www.islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M5750990f884.0.html>, Zugriff 22.11.2012

Islam Qasmi, Q. M., (2003), S. 9-12, *Cloning – In The Light of Shariah*, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012

*Islamische Sitte – Der Glaube*, <http://www.hakikatkitabevi.com/deutsch/sitte8.htm>, Zugriff 18.11.2012

Jungermann, M. (2012), *Schwangerschaftsabbruch*, <http://www.dr-gumpert.de/html/schwangerschaftsabbruch.html>, Zugriff 06.10.2012

Kaddor, L., (2011), *PID – aus islamischer Sicht umstritten, aber möglich!*, <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/politischesfeuilleton/1353277/>, Zugriff 27.10.2012

Kholwadia, M. A., *The Islamic Ruling on Surrogate Motherhood*, <http://www.ilmgate.org/the-islamic-ruling-on-surrogate-motherhood>, Zugriff 05.12.2012

*Kultur und Glaubenspraxis muslimischer Patienten: Neues Wissensportal für Gesundheitsberufe*, <http://islam.de/9481.php>, Zugriff 02.11.2012

- Kutty, A. (2012), *Does Islam allow „Surrogate Motherhood?“*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169425-does-islam-allow-surrogate-motherhood.html?newborns=>, Zugriff 10.08.2012
- Mühlbauer, A., (2011), *Das Schamgefühl im Islam*, <http://amuehlbauer.blogspot.co.at/2011/04/das-schamgefuehl-im-islam.html>, Zugriff 18.11.2012
- Nadvi, F.A., (2003), S. 33-34, *Cloning – In The Light of Shariah*, [http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning\\_eng.pdf](http://www.download.ifa-india.org/pdf/Cloning_eng.pdf), Zugriff 29.09.2012
- Neddermeyer, F., (2008), S. 4-5, *Pränatale Diagnostik*, [http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Flavia\\_Neddermeyer\\_Pr\\_natale\\_Diagnostik.pdf](http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Flavia_Neddermeyer_Pr_natale_Diagnostik.pdf), Zugriff 14.10.2012
- Präimplantationsdiagnostik (PID) aus islamischer Sicht nicht grundsätzlich verboten – ZMD-Stellungnahme anlässlich der Anhörung im Bundestag*, <http://islam.de/18225>, Zugriff 30.08.2012
- Qaradawi, Y. (2002), *Cloning and Its Dangerous Impacts*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/health-and-science/genetics/174915.html>, Zugriff 10.08.2012
- Reitz, C., (2007), S. 3, *Pränatale Diagnostik und das ethische Dilemma*, [http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Christian\\_Reitz\\_Pr\\_natale\\_Diagnostik.pdf](http://www.chemie.tu-berlin.de/fileadmin/i10/Unterauftritte/PD.Dr.H.v.Doehren/Texte/BE/Christian_Reitz_Pr_natale_Diagnostik.pdf), Zugriff 14.10.2012
- Schmider, A., (2010), *Die Präimplantationsdiagnostik als Herausforderung für Medizin und Gesellschaft – Eine ethische Analyse*, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7697/pdf/Praeimplantationsdiagnostik.pdf>, Zugriff 14.10.2012
- Schulz, S., (2008), *The Life Factory – India Surrogacy has become a global business* <http://www.spiegel.de/international/world/the-life-factory-in-india-surrogacy-has-become-a-global-business-a-580209.html>, Zugriff 09.10.2012
- Sheikh Abdellatif – *Verhütung durch Pillen*, <http://www.youtube.com/watch?v=lgTsCm8dIIc&feature=g-vrec>, Zugriff 01.12.2012
- Shomali, M. A. (2008), *Islamic bioethics – a general scheme* [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/\\_/12082.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/_/12082.pdf), Zugriff 29.08.2012
- Siddiqi, M., (2011), *In-Vitro-Fertilization: Islamic view*, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169483-in-vitro-fertilization-islamic-view.html?newborns=>, Zugriff 30.08.2012
- Syed, I. b., *Abortion in Islam*, <http://www.islamawareness.net/FamilyPlanning/Abortion/abortion3.html>, Zugriff 30.08.2012
- Tsianakas, V., Liamputtong, P., (2002), S. 8, *Prenatal testing: the perceptions and experiences of Muslim women in Australia*, <http://mqhrg.mcgill.ca/i/TsianakasLiamputtong.pdf>, Zugriff 27.10.2012



Vogel P., (2011), *Darf man im Islam abtreiben?*, <http://www.youtube.com/watch?v=DsySMQwCW4w>,  
Zugriff 23.11.2012

Vogel, P., (2011), *Was sagt der Islam zum Thema „Künstliche Befruchtung“?*,  
[http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn\\_fM](http://www.youtube.com/watch?v=hVjmnrGn_fM), Zugriff 10.12.2012

Zahedi, F., Larijani, B., (2006), S.48-55, Medical genetic ethics, islamic views and considerations in Iran, [http://journals.tums.ac.ir/upload\\_files/pdf/4923.pdf](http://journals.tums.ac.ir/upload_files/pdf/4923.pdf), Zugriff 18.12.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Bioethik>, Zugriff 20.09.2012

[http://de.wikipedia.org/wiki/Dolly\\_\(Schaf\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Dolly_(Schaf)), Zugriff 31.08.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Embryogenese>, Zugriff 05.09.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Embryologie>, Zugriff 03.09.2012

[http://de.wikipedia.org/wiki/Intrauterine\\_Insemination](http://de.wikipedia.org/wiki/Intrauterine_Insemination), Zugriff 13.10.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/In-vitro-Fertilisation>, Zugriff 05.09.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Leihmutter>, Zugriff 09.10.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Medizinethik>, Zugriff 20.09.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Scharia>, Zugriff 31.08.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Schwangerschaftsabbruch>, Zugriff 06.10.2012

<http://de.wikipedia.org/wiki/Ulama>, Zugriff 07.09.2012

<http://german.irib.ir/radioislam/der-islam/der-koran/item/145028-teil-196-al-an%E2%80%99am-94-97>, Zugriff 21.09.2012

<http://forum.mpacuk.org/archive/index.php/t-38192.html>, Zugriff 30.12.2012

<http://islam.de/13827.php?sura=17>, Zugriff 30.11.2012

<http://islamqa.info/en/ref/31>, Zugriff 10.12.2012

<http://surrogate-mother.ru/de>, Zugriff 09.10.2012

[http://www.bundeskunsthalle.de/ausstellungen/vatikan2/stud\\_mikroskop.pdf](http://www.bundeskunsthalle.de/ausstellungen/vatikan2/stud_mikroskop.pdf), Zugriff 03.09.2012

<http://www.eslam.de/begriffe/g/gelehrter.htm>, Zugriff 30.12.2012

[http://www.eslam.de/begriffe/i/islamisches\\_recht.htm](http://www.eslam.de/begriffe/i/islamisches_recht.htm), Zugriff 24.09.2012

[http://www.eslam.de/begriffe/q/quellen\\_der\\_erkentnis.htm](http://www.eslam.de/begriffe/q/quellen_der_erkentnis.htm), Zugriff 24.09.2012

<http://www.eslam.de/begriffe/r/rechtsschule.htm>, Zugriff 31.08.2012

<http://www.eslam.de/begriffe/s/sunniten.htm>, Zugriff 25.09.2012

<http://www.eslam.de/begriffe/v/verfahrensweise.htm> , Zugriff 31.08.2012

[http://www.islam-deutschland.info/kblog/5\\_1-60.php](http://www.islam-deutschland.info/kblog/5_1-60.php), Zugriff 31.08.2012

<http://www.islamicvoice.com/january.97/scie.htm#HUMAN>, Zugriff 30.12.2012

<http://www.islam-pedia.de/index.php5?title=Adoption>, Zugriff 05.12.2012

<http://www.koransuren.de>, Zugriff 06.12.2012

<http://www.kultur-gesundheit.de/index.php>, Zugriff 02.11.2012

<http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/pregnancy-and-newborns/169512-abortion-forbidden-in-all-stages.html?newborns=>, Zugriff 10.08.2012

<http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/health-and-science/genetics/169887-ivf-using-donated-sperm.html>, Zugriff 30.08.2012

<http://www.onislam.net/english/shariah/quran/quranic-miracles/418662-embryology-in-the-quran-.html>, Zugriff 10.08.2012

<http://www.shia-forum.de/index.php?/topic/44284-primplationsdiagnostik>, Zugriff 16.12.2012

<http://www.sign-lang.uni-hamburg.de/glex/konzepte/17772.htm>, Zugriff 13.10.2012

## VIII. Abstract

Embryologie in der modernen islamischen Diskussion ist ein Teil des bioethischen Forschungsbereichs. In dieser Arbeit wurden speziell Themen aufgegriffen, die Fragen des Lebensanfangs betreffen und aus einer philosophisch-ethischen Perspektive betrachtet werden. Moderne medizinische Techniken und der stetige Fortschritt verlangen eine intensive Auseinandersetzung mit diesem und fordert islamische Gelehrte auf, traditionelle islamische Sichtweisen mit modernem Denken zu verknüpfen. Techniken wie die In-vitro-Fertilisation oder moderne Diagnoseverfahren vor der Geburt eines Embryos, wie beispielsweise die Präimplantationsdiagnostik oder die Pränataldiagnostik machen es notwendig, eine neue Definition für den Lebensanfang zu finden. Parallel dazu erlangt man im Bereich des Klonens und der Gentechnik neue Kenntnisse von denen man noch nicht weiß welche gesellschaftlichen Auswirkungen sie haben. Es ist im islamischen Diskurs die Aufgabe der Gelehrten zusammen mit Medizinern, Ethikern und anderen Vertretern der Bioethik, gemeinsame Konsense und Lösungsansätze bei Problemfeldern zu finden. Die Diskussion zur Bioethik stellt aus räumlicher Sicht keinen geschlossenen Bereich dar, sondern betrifft viele Kulturen und Länder und verlangt eine interdisziplinäre Behandlung der Thematik.

Von der islamischen Seite spielt der Koran und die Sunna eine entscheidende Rolle in der muslimischen Entscheidungsfindung und dient muslimischen Autoritäten für die Anwendung der Scharia und Ausstellung von Rechtsgutachten(*fatwas*). Die Schwierigkeit zur Bewältigung dieser Aufgabe liegt in der Komplexität der Thematik und fordert von den muslimischen Gelehrten neben islamrechtlichem Wissen auch über medizinische und ähnliche Fachkenntnisse zu verfügen oder sich dieses Wissen anderweitig einzuholen. Dazu kommt der nicht unwesentliche Teil der Muslime, die außerhalb der muslimischen Welt leben und sich einem System ausgesetzt sehen, das ganz im Gegensatz zum Islam steht. Die Anwendung des islamischen Rechts zu Fragen der Embryologie ist in vielerlei Hinsicht nicht möglich, aus dem Grund, weil die Embryologie aus verschiedensten kulturellen Perspektiven betrachtet werden muss und so nicht einfach beantwortet werden kann. Regionale Unterschiede in der Gesetzeslage widersprechen oft den islamischen Denkweisen und gerade bei so sensiblen Themen wie zu Fragen des Lebensanfangs überschlagen sich die Argumente der einzelnen Vertreter. Abgesehen davon wie eine rechtliche Beurteilung zu bioethischen Fragestellungen ausfällt, stellt sich die Frage ob die Wissenschaft zu allem berechtigt ist was möglich ist und wo genau die ethischen Grenzen liegen.

## **Abstract (English)**

Embryology in the modern islamic discussion is a part of the field of bioethics. In this diploma thesis issues were specifically discussed which are related to questions of life beginning and are considered from a philosophical ethical perspective. Modern medical techniques and the steady progress demand an alteration with it and require from islamic scholars combine traditional islamic views with modern thinking and knowledge. Techniques such as the in-vitro-fertilization and modern diagnostic methods before birth of an Embryo, as the preimplantation genetic diagnosis and the prenatal diagnosis make it necessary to find a new definition when life begins. Additionally to that the scientists gain in the field of cloning and genetic engineering new knowledge from which one does not know the social effects. Through surrogacy and artificial insemination, but also by cloning, in future, new family structures could arise and this is particularly in the Muslim world under special protection. In the islamic discourse of bioethics it is the difficult task of muslim scholars together with medical scientists, ethicists and other representatives of bioethics to find a common consensus and solution approach in problem areas. The discussion of bioethical issues of spatial view is not a closed area but it is across cultures and countries and demands an interdisciplinary view of the complex of problems.

By the islamic side the Koran and Sunna play a significant role in the muslim decision making and serve muslim authorities for the application of the Scharia and issuing islamic legal opinions(*fatwas*). The difficulty of coping with this task lies in the complexity of the topic and calls by muslim scholars alongside islamic law also know about medical and similar specialized knowledge or otherwise obtain this knowledge. In addition to that the not insignificant part of the muslims which are living outside the muslim world play an important role. They are a system exposed which stands in contrast to the Islam. In particular, the man-woman relationship is in a critical field of view, since for many bioethical issues, marriage is a basic requirement for a couple's relationship and often here is the cultural difference. The application of the Islamic law respective to questions of Embryology is not possible in many ways because it must be considered of many cultural perspectives and is not so easy to be answered. Regional differences in the laws position often contradict the islamic ways of thinking and just when it comes to such sensitive topics such as questions of life beginning, the arguments of the individual representatives turn over. Except as a legal assessment fails to clear bioethical problems it raises the question whether the science is entitled to all that is possible and where the ethical boundaries lie.

## **IX. Lebenslauf**

### **Yagoub Omar**

Steinergasse 19/45, 1170 Wien  
geb. am 11. Okt. 1980 in Steyr OÖ  
**Tel.: 0650 754 28 94**  
**email: [omar.yagoub@gmx.net](mailto:omar.yagoub@gmx.net)**

---

#### *Ausbildung*

---

seit Okt. 2005	Studium der Arabistik, Universität Wien
Aug. 2011 – Juli 2012	Erasmus-Studium, Universidad de Cádiz, Spanien
Okt. 2002 – März 2005	International Business Colleg Hetzendorf, Wien 12 31. März 2005 Matura mit Schwerpunkt Marketing

#### *Berufserfahrung*

---

Aug. 2009 – Juni 2011	L&R Sozialforschung, Wien 6, Telefoninterviewer
Okt. 2009 – März 2010	NOA-Werbeagentur, Wien 1, Promotion
Sommer 2009/2010	Afrika Tage Wien, Donauinsel, Gastroteam
Juli 2005 – Juni 2009	Xpedit GmbH, Wien 1, Barkeeper und Kellner
Mai 2005 – Juni 2005	Gerald Fischer-Hafnermeister, Wien Hafnergehilfe
Nov. 2003 – Okt. 2004	bfi Wien, Wien 9, Buchhalter
Sep. 2003 - Okt. 2003	bfi Wien, Wien 9, Praktikant
Juli 2003	Allitem Kommunikationsmarketing GmbH, Wien 23 A1-Xchange Team, Promotion
Mai 2003– Okt. 2003	JobTransFair, Wien 6, Weiterbildung und Mitarbeiter
März 2002– Aug. 2002	Parkring Immobilien, Wien 1, Immobilienmakler
Feb. 2002	Picha Communication, Wien 9, Callcenter-Agent
Okt. 2001 – Jan. 2002	dmb Marketing Beratung, Wien 2, Callcenter-Agent
Okt. 2000 – Sept. 2001	Mobiler Hilfsdienst, Steyr OÖ, ZIVILDIENST
Okt. 1999 – Feb. 2000	Sport Eybl, Steyr, Samstags-Aushilfe

### *Berufserfahrung ff*

---

Mai 1999 – Sept. 2000

Scribo Krennmair, Steyr, Lieferant

Aug. 1998

BMW Motoren, Steyr, Ferialpraktikant

Juli 1997– Aug. 1997

Eckelt Glas, Steyr, Ferialpraktikant

### *Sprachkenntnisse*

---

Muttersprache Deutsch, fließend Englisch, fließend Spanisch, Hoch-Arabisch, Palästinensisch, Syrisch

### *Sonstige Fähigkeiten*

---

Sehr gute PC-Anwender-Kenntnisse, Soziale Kompetenz, Führerschein B,

### *Persönliche Interessen & Hobbies*

---

Outdoor Aktivitäten, Gesundheit, Musik, Land und Leute kennenlernen, Reisen, Radfahren, Klettern, Snowboarden, Lebenslanges Lernen