

DER STATUS DES  
EMBRYOS IM ISLAM

Nils Fischer



ClimatePartner<sup>o</sup>  
klimaneutral

Druck | ID: 53323-1311-1030



*Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e. V.  
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch  
elektronische Systeme.*

© 2014, Konrad-Adenauer-Stiftung e. V., Sankt Augustin/Berlin

Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.

Druck: Bonifatius GmbH, Paderborn.

Printed in Germany.

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundesrepublik Deutschland.

ISBN 978-3-95721-002-9

## INHALT

### 5 | VORWORT

### 7 | 1. DIE BEDEUTUNG DER FRAGE NACH DEM STATUS DES EMBRYOS IM ISLAM

### 10 | 2. ISLAMISCHE POSITIONEN ZUM STATUS DES EMBRYOS

2.1 Religiöse Quellen .....	10
2.1.1 Koran .....	11
2.1.2 Sunna .....	12
2.2 Naturphilosophischer Interpretationsrahmen .....	13
2.3 Klassisches islamisches Recht .....	14
2.3.1 Hanafitische Rechtsschule .....	14
2.3.2 Malikitische Rechtsschule .....	15
2.3.3 Schafiiitische Rechtsschule .....	15
2.3.4 Hanbalitische Rechtsschule .....	16
2.3.5 Schiitische Rechtsschulen .....	16
2.4 Strafbemessung .....	17
2.5 Zeitgenössische islamische Rechtsgelehrte .....	17
2.5.1 Einzelne Rechtsgelehrte .....	18
2.5.2 Internationale Beschlüsse .....	20
2.6 Resümee .....	22

### 25 | 3. RECHTSLAGE IN AUSGEWÄHLTEN ISLAMISCH GEPRÄGTEN STAATEN

3.1 Tunesien .....	26
3.2 Ägypten .....	28
3.3 Saudi-Arabien .....	29
3.4 Algerien .....	30
3.5 Jordanien .....	31
3.6 Libanon .....	32
3.7 Iran .....	33
3.8 Türkei .....	34
3.9 Resümee .....	34

### 38 | 4. SPEZIELLE ANWENDUNGSBEREICHE

4.1 Vorgeburtliche Diagnostik (PID/PND) .....	38
4.1.1 Präimplantationsdiagnostik .....	39
4.1.2 Pränataldiagnostik .....	40
4.1.3 Voreheliche Untersuchungen ( <i>premarital counseling</i> ) .....	41
4.2 Schwangerschaftsabbruch .....	41
4.3 Embryonenforschung und Stammzellforschung .....	42
4.3.1 Embryonenforschung .....	42
4.3.2 Stammzellforschung .....	43

45  5. STATUS DES EMBRYOS: VERGLEICH ISLAM-CHRISTENTUM	
5.1 Christentum .....	45
5.1.1 Römisch-katholische Kirche.....	45
5.1.2 Evangelische Kirchen in Deutschland (EKD) .....	47
5.1.3 „Gott ist ein Freund des Lebens“ .....	48
5.2 Vergleich Islam-Christentum .....	48
52  6. RESÜMEE UND SCHLUSSBETRACHTUNG	
56  DER AUTOR	
56  ANSPRECHPARTNER IN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG	

## VORWORT

Bioethikdebatten sind keine rein fachinternen Diskussionen, sondern öffentliche, gesellschaftsweit geführte Kontroversen. Sie werden nicht nur von den Ergebnissen der Lebenswissenschaften bestimmt, sondern in hohem Maße durch ethisch-rechtliches und weltanschauliches „Orientierungswissen“. Im Kern geht es dabei um die Menschenwürde, die Grundrechte, das Selbstverständnis des Menschen und die Grenzen des menschlichen Handelns.

Die unsere Gesellschaft prägenden Werte wurzeln tief in der jüdisch-christlichen Tradition. Die meisten Menschen in Deutschland nehmen die Kirchen als wichtige wertsetzende Instanzen wahr.

Andere Religionsgemeinschaften sind in Deutschland weniger präsent und haben z. B. in den Bioethikdebatten einen deutlich geringeren Einfluss. Dies wird oftmals ihrer kulturellen und gesellschaftlichen Bedeutung nicht gerecht.

Fast fünf Prozent der Bevölkerung in Deutschland sind Muslime; nach dem Christentum ist der Islam die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft in Deutschland. Die Aussagen islamischer Gelehrter zu bioethischen Fragen sind außerhalb von Expertenkreisen fast unbekannt. Die Vielfalt der bioethischen Positionen im islamischen Denken erschwert den Zugang. Gleichwohl gibt es hinsichtlich der bioethischen Herausforderungen Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und dem Christentum, etwa die Orientierung am Lebensschutzgedanken und dem Wohl des Menschen.

Die vorliegende Studie „Der Status des Embryos im Islam“ von Nils Fischer befasst sich mit den Fragen des Lebensschutzes am Lebensbeginn.

Folgende Aspekte werden erörtert:

- die unterschiedlichen bioethisch relevanten Positionen der historisch gewachsenen islamischen Strömungen;
- die moderne Auseinandersetzung mit den bioethischen Fragen im Islam;
- die unterschiedlichen gesetzlichen Regelungen in ausgewählten islamisch geprägten Ländern,
- die Grundlagen und Argumente im Vergleich mit dem Christentum;
- dabei wird insbesondere auf die Empfängnisverhütung, den Schwangerschaftsabbruch, die vorgeburtliche Diagnostik und die Stammzellforschung eingegangen.

Die vorliegende Studie wendet sich an alle, die sich für die modernen Lebenswissenschaften und die damit zusammenhängenden ethisch-rechtlichen Fragestellungen interessieren.

Berlin, im Januar 2014

*Dr. Norbert Arnold*  
*Leiter Team Gesellschaftspolitik*  
*Hauptabteilung Politik und Beratung der*  
*Konrad-Adenauer-Stiftung*

## 1. DIE BEDEUTUNG DER FRAGE NACH DEM STATUS DES EMBRYOS IM ISLAM

Die Frage nach dem „Status des Embryos im Islam“ stellt sich auf den ersten Blick als eine theoretische Frage ohne praktischen Bezug dar.<sup>1</sup> Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass ihr sowohl in Deutschland als auch international praktische Relevanz zukommt. Der Grund dafür liegt darin, dass Deutschland als säkularer Staat und die deutsche Gesellschaft zwar stark durch das Christentum geprägt sind, dass aber in Deutschland und in seiner Gesellschaft zwischen 3,8 bis 4,3 Millionen Muslime leben, was ungefähr fünf Prozent der deutschen Bevölkerung sind und von denen ungefähr 45 Prozent die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen.<sup>2</sup>

Das bedeutet, dass der Islam nach den christlichen Kirchen die größte Religionsgemeinschaft in Deutschland ist, weshalb muslimische Positionen in großen gesellschaftlichen Debatten zu hören, zu diskutieren und gegebenenfalls zu berücksichtigen sind. Daher hat der Deutsche Bundestag im Rahmen der parlamentarischen Beratungen über Organtransplantation neben christlichen und jüdischen auch muslimische Vertreter gehört, und deshalb wurde schließlich 2012 neben einem Repräsentanten für das Judentum ebenfalls ein Repräsentant für den Islam in den Deutschen Ethikrat berufen.

Nun ist die Frage nach dem „Status des Embryos“ zwar mit der großen gesellschaftlichen Debatte über In-vitro-Fertilisation (IVF) in den 1980er Jahren verbunden, aber auf sie konnte bis heute keine einheitliche Antwort gefunden werden. Das liegt vor allem auch an den raschen Fortschritten in den Lebenswissenschaften in den 1990er und 2000er Jahren, die die Gesellschaft immer wieder mit neuen Formen menschlichen Lebens (z. B. humane embryonale Stammzellen, geklonte Embryonen, Chimären und Hybride) konfrontieren. Sie stellen heute in verschärfter Form die Frage nach dem Umgang mit menschlichen Embryonen und den verschiedenen „Ausgangsformen“ für menschliches Leben. Unter anderem deshalb wird von Seiten der Medizin bereits seit einigen Jahren und neuerdings auch von Rechtswissenschaftlern ein Fortpflanzungsmedizin-gesetz gefordert.

Aber nicht nur im Rahmen von Beratungen über ein solches Gesetz ist es für eine plurale Gesellschaft von Interesse, sich über islamische Positionen zu pränatalem Leben zu informieren. Es ist im Bereich der Medizin und in der sozialen Beratung auch von praktischer Relevanz, sich beispielsweise über islamische Sichtweisen zu Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung zu informieren, um das Verhalten muslimischer Patienten richtig einordnen zu können. Für die christlichen Kirchen besteht hingegen die Chance, zu einem gemeinsamen religiösen Standpunkt zu gelangen.

Ein weiterer Grund, die Frage nach dem „Status des Embryos im Islam“ zu stellen, besteht darin, dass die Antworten für die Klärung des eigenen bzw. gesellschaftlichen Standpunkts wichtig sind, um durch den Austausch mit dem anderen „blinde Flecken“ zu erhellen und dadurch zu Entscheidungen z. B. in der Form von Gesetzen zu gelangen, die von der Gesellschaft als Ganze getragen werden können. Dieser Aspekt erlangt auf internationaler Ebene besondere Bedeutung, da hier nach Lösungen gesucht wird, die von allen Staaten getragen werden können. Beispielhaft dafür ist die Etablierung und Ausdifferenzierung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, die unter anderem in den internationalen bioethischen Beratungsgremien vorgenommen wird und sich in deren Empfehlungen widerspiegelt.

Im Folgenden soll deshalb dargestellt werden, wie von islamischer Seite mit der Frage nach dem Status des Embryos umgegangen wird, welche Positionen zum vorgeburtlichen Leben eingenommen werden und auf

welchen Grundlagen sie beruhen. Daran schließt sich ein Überblick über die Rechtslage in ausgewählten islamisch geprägten Staaten an, um eine Antwort auf die Frage zu geben, ob das Abtreibungsrecht dieser Staaten vom islamischen Recht beeinflusst ist. Danach sollen spezielle Praxisbereiche befragt werden. Abschließend soll im Kontrast zur christlichen Position in Hinblick auf den Umgang mit vorgeburtlichen Leben der Möglichkeit einer Verständigung mit muslimischen Positionen nachgegangen werden.

- 1| *Die Debatte über die Bewertung vorgeburtlichen Lebens im Islam wird vor allem auf Arabisch geführt, daher sind sowohl die Quellen als auch Forschungsliteratur auf Arabisch geschrieben. Da sich dieser Beitrag an einen weiteren Leserkreis richtet, wurde auf den Verweis auf arabische Literatur verzichtet und werden arabische Begriffe im Folgenden vermieden, außer wenn sie der Unterscheidung dienen oder Schlüsselbegriffe sind. Sie werden im Text mit einer deutschen Übersetzung versehen, der der arabische Begriff in runden Klammern angefügt ist, z. B. „Tropfen“ (nutfā). Die Umschrift der arabischen Begriffe folgt den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG), vgl. Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt: Denkschrift. Dem 19. internationalen Orientalistenkongress in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1935, online verfügbar unter: <http://www.aai.uni-hamburg.de/vorvor/Material/dmg.pdf> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2010). Die Übersetzungen stammen, soweit dies nicht anders vermerkt wurde, vom Autor, die übersetzten Koranverse orientieren sich an der deutschen Übersetzung von Rudi Paret (Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, 8. Aufl., Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001). Detaillierte Hinweise auf arabische Quellen und Forschungsliteratur sind sowohl der in den Endnoten angeführten Literatur als auch dem ausführlicheren Überblick über die Frage nach dem Status des menschlichen Embryos im Islam zu entnehmen, auf dessen Grundlage dieser Beitrag entstanden ist: Nils Fischer, Islamische Positionen zum pränatalen Leben, Orig.-Ausg., Freiburg, München: Alber, 2012 (Ethik in den Biowissenschaften – Sachstandsberichte des DRZE, 14).*
- 2| *Vgl. Sonja Haug, Stephanie Müssig und Anja Stichs, Muslimisches Leben in Deutschland: Im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz, 1. Aufl., Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2009 (Forschungsbericht, 6), 11.*

## 2. ISLAMISCHE POSITIONEN ZUM STATUS DES EMBRYOS

„Menschen? Ach nein, das sind ja Fleischklopse.“<sup>1</sup> Zwar wird die islamische Position zum vorgeburtlichen Leben nicht immer so drastisch auf den Punkt gebracht, aber in vielen Veröffentlichungen zum Status des Embryos im Islam wird die islamische Position dadurch charakterisiert, dass das islamische Recht den Schwangerschaftsabbruch erlaube und ihn erst ab dem Zeitpunkt der Beseelung des Fötus verbiete. In der „westlichen“ Bioethik-Debatte hat sich deshalb die Ansicht festgesetzt, dass der Standpunkt des Islams beispielsweise zum Schwangerschaftsabbruch und zur verbrauchenden Embryonenforschung liberal ist. Damit ist die islamische Position allerdings weder angemessen wiedergegeben noch in ihrer Komplexität erfasst. Denn zum einen lässt sich die Vielzahl der Stimmen aus den islamischen Rechtsschulen nicht so auf einen Nenner bringen, dass von einer einheitlichen Position des Islams gesprochen werden kann. Zum anderen muss neben der islamischen Rechtslehre auch die Praxis von Muslimen in den Blick genommen werden.<sup>2</sup>

### 2.1 RELIGIÖSE QUELLEN

Die Frage nach dem Status des Embryos fällt in den Bereich der Moral und damit in den des islamischen Rechts, d. h. der Scharia. Bevor jedoch auf das islamische Recht bzw. die Positionen aus der islamischen Rechtswissenschaft (*al-fiqh*

*al-islāmī*) eingegangen wird, sollen die grundlegenden Texte betrachtet werden, auf die sich islamische Rechtsgelehrte (*fuqahā*) in der Rechtsfindung berufen, d. h. auf den Koran und die Überlieferung des Brauchs des Propheten Mohammed (*sunna*), worunter die Überlieferung seiner Worte (*ḥadīṭ*) und Taten (*sīra*) verstanden wird. Sie sind die ersten beiden der vier Quellen des islamischen Rechts, von denen die dritte der Konsens der Gelehrten und die vierte der Analogieschluss ist.<sup>3</sup>

#### 2.1.1 Koran

Der Koran ist kein naturwissenschaftlicher Text, sondern der Offenbarungstext des Islam, aber dennoch spricht er in zahlreichen Versen in geradezu modern anmutender Weise über die Entstehung des Menschen, die Entwicklung menschlichen Lebens, Schwangerschaft und Geburt. Von zentraler Bedeutung sind dabei vor allem die Koranverse 23:12-16<sup>4</sup> und 32:6-9<sup>5</sup>. Auf sie wird sowohl von klassischen als auch von modernen islamischen Gelehrten Bezug genommen, da sie mit weiteren im Koran verstreuten Versen zusammen betrachtet ein eindrucksvolles Bild der Entwicklung des Menschen im Mutterleib ergeben: Ursprünglich hat Gott den Menschen aus Erde erschaffen und bestimmt, dass sich danach die Entstehung eines Menschen vollzieht, indem sich ein „Tropfen“ (*nuffa*) in einem „festen Behälter“ (*qarār makīn*) festsetzt, wo er sich zu einem „Blutgerinnsel“ (*‘alaqa*) entwickelt und darauf zu einem kleinen „Fleischklümpchen“ (*muḍḡa*) wird. Dann „bekleidet“ Gott ihn mit Knochen und Fleisch, worauf er „geformt“ ist und sein männliches oder weibliches Geschlecht annimmt. Im letzten Stadium macht ihn Gott zu einem „anderen Geschöpf“ bzw. bläst ihm seinen Geist ein. Als „Kind“ (*tifl*) entlässt Gott den Menschen aus dem Mutterleib in die Welt, auf der er nach Erfüllung seiner Lebensspanne stirbt und am Ende aufersteht.

Da das Bild der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen im Koran mit einer eigenen Begrifflichkeit in einer Weise beschrieben wird, die von einer genauen Naturbeobachtung geprägt ist, wird häufig von der „Embryologie des Korans“ gesprochen. Dabei sollte jedoch nicht übersehen werden, dass diese Verse nicht im Zusammenhang mit naturwissenschaftlichen Beschreibungen, sondern mit der islamischen Heils- und Schöpfungsgeschichte stehen. So wie Adam am Anfang von Gott erschaffen wurde, so wiederholt Gott bei jeder Erschaffung eines Menschen die „ursprüngliche Erschaffung“ aufs Neue, an deren Ende zunächst der Tod und dann die Auferstehung am Jüngsten Tag steht. Und sie geben Zeug-

nis von der Allmacht und Allwissenheit Gottes, darauf verweist auch der Begriff „Verborgenes“ (*ġanīn*), den der Koran verwendet, um die ersten Phasen des vorgeburtlichen Lebens zusammenzufassen. Deshalb wird er auch häufig nicht ganz zutreffend und einer naturwissenschaftlichen Interpretation folgend mit „Embryo“ übersetzt.

Die Koranverse zur pränatalen Entwicklung des Menschen wurden in der Tradition und werden auch heute naturwissenschaftlich gelesen und interpretiert. Diese Interpretation unterscheidet quantitative und qualitative Aspekte der pränatalen Entwicklung. Quantitativ ist die Zunahme von Masse und Umgang: von „Tropfen“ zu „Blutgerinnsel“ und „Fleischklümpchen“, qualitativ die Ausgestaltung und Beseelung, die sich im Laufe der Entwicklung vollzieht, worauf das vorgeburtliche Leben zum vollständigen Mensch wird. Es lässt sich weiterhin der Gedanke entnehmen, dass die Beseelung erst nach der Ausformung zur menschlichen Gestalt erfolgt. Damit ergibt sich eine Entwicklung des Kindes aus dem Samen der Eltern, d. h. von Vater und Mutter, und eine sukzessive Beseelung.

Allerdings finden sich im Koran keine Hinweise darauf, wie lange die jeweiligen Entwicklungsphasen dauern, wann sie abgeschlossen sind und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Die einzige Angabe, die sich dazu im Koran findet, ist die, dass Schwangerschaft und Stillzeit zusammen 30 Monate dauern (Koran 46:15). Da im Koran eine Stillzeit von zwei Jahren genannt wird (Koran 2:233), ergibt sich aus der Kombination der beiden Verse eine Schwangerschaftsdauer von mindestens sechs Monaten.

### 2.1.2 Sunna

Diese Erkenntnis ist jedoch für islamische Rechtsgelehrte nicht ausreichend, da sie, z. B. für die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs oder Festsetzung von Strafen bei Verletzung oder Tötung einer Schwangeren, unterscheiden können müssen, wann die qualitative Veränderung geschieht. Deshalb nehmen sie auf Aussprüche des Propheten Mohammed Bezug, die in verschiedener Fassung in den kanonischen Sammlungen der Prophetenworte (*aṣiḥḥa*) mehrfach überliefert sind.

Beispielhaft ist die Version, die von Yahyā ibn Šaraf al-Nawawī (gest. 1278) in seiner überaus populären Sammlung der „vierzig Prophetenworte“ bereits an vierter Stelle verzeichnet ist und auf den Prophetengefährten ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd zurückgeführt wird: „Wahrlich wird einer von euch hinsichtlich seiner Erschaffung im Bauch seiner Mutter 40 Tage als Same zusammengebracht, darauf ist er ebenso lange ein Blutgerinnsel, darauf ebenso lange ein Fleischklumpen, darauf sendet er zu ihm den Engel und bläst ihm die Seele ein. Und er befiehlt vier Worte aufzuschreiben: seinen Lebensunterhalt, den Todetermin, sein Tun und verdammt oder selig.“<sup>6</sup>

Nach dieser Überlieferung würde das Kind im Mutterleib nach dem 120. Tag der Schwangerschaft beseelt, da die drei Entwicklungsschritte in der „quantitativen“ Phase jeweils 40 Tage betragen. Allerdings schwindet die interpretative Klarheit dieses Prophetenworts, wenn das Adverb „darauf“ (*tumma*) nicht auf die Zeiteinheit von 40 Tagen bezogen wird, sondern auf die Abfolge der Entwicklungsstufen. Da der arabische Text beide Interpretationsmöglichkeiten zulässt, wäre über den Zeitpunkt der Beseelung zu entnehmen, dass er nach dem 40. Tag der Schwangerschaft stattfände. Die Interpretationsschwierigkeiten nehmen weiter zu, wenn ähnliche und parallele Überlieferungen dieses Prophetenausspruchs verglichen werden, die beispielsweise in den beiden bekannten kanonischen Sammlungen der Prophetenworte von Muḥammad ibn Ismā‘il al-Buḥārī (gest. 870) und Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Nīsābūrī (gest. 875) überliefert sind.<sup>7</sup>

Dennoch halten viele islamische Rechtslehrte das Prophetenwort in der oben zitierten Version von ibn Mas‘ūd (gest. um 650 n. Chr.) von übertragender Bedeutung und fordern, dass sich die Interpretation an ihm orientieren solle.<sup>8</sup> Hingegen wird von anderen Gelehrten darauf hingewiesen, dass Unterschiede in der Überlieferung dieses Prophetenwortes unvermeidlich seien, weil die Zahl der Überlieferungen und Tradenten hoch sei, weshalb dieses Prophetenwort vorrangig im Kontext der Vorherbestimmung betrachtet werden müsse.<sup>9</sup>

## 2.2 NATURPHILOSOPHISCHER INTERPRETATIONSRAHMEN

Um die Interpretationen von Koran und Sunna und die Folgerungen islamischer Rechtsgelehrter besser zu verstehen, ist es hilfreich, den naturphilosophischen Interpretationsrahmen der Autoren des islamisch-

arabischen Mittelalters zu betrachten. Das Wissen, das islamische Rechtsgelehrte und mit ihnen die Gesellschaften, in denen sie lebten, über das Entstehen des Menschen, Schwangerschaft und Kindesentwicklung im Mutterleib hatten, beruhte zunächst auf direkter Anschauung, dann aber auf Offenbarung und schließlich auf dem überlieferten Wissen der griechischen Antike, das in arabischer Übersetzung vorlag. Aufschluss über Embryogenese, Kindesentwicklung im Mutterleib, Schwangerschaft und Geburt fanden sie insbesondere in verschiedenen Traktaten Galens (gest. 216) und im sogenannten *Corpus hippocraticum*.<sup>10</sup> Da diese Texte nicht über die Beseelung sprechen, wurde die Seelen- und Entwicklungslehre von Aristoteles (gest. 322 v. Chr.) intensiv rezipiert, zumal sie ein sukzessives Beseelungsmodell vertritt, wie es auch aus dem Koran spricht.<sup>11</sup> Allerdings scheinen die naturphilosophischen Texte kaum von islamischen Rechtsgelehrten gelesen worden zu sein. Vielmehr fanden sie über medizinische Kompendien wie den Kanon der Medizin von Ibn Sīnā (gest. 1037, lat. Avicenna) und Werke der Medizin des Propheten Eingang in die islamische Rechtsliteratur.<sup>12</sup>

## 2.3 KLASSISCHES ISLAMISCHES RECHT

Von der Textbasis der Offenbarung, der Prophetentradition und der Rechtsliteratur ausgehend und mit dem griechisch-antiken naturphilosophischen Interpretationsrahmen nehmen islamische Rechtsgelehrte in der Tradition ihrer Rechtsschulen Stellung zu Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung<sup>13</sup> und weiteren Fragen, die Schwangerschaft und Geburt berühren. Sie werden im Folgenden umrissen.

### 2.3.1 Hanafitische Rechtsschule

So ist der Abbruch einer Schwangerschaft nach der Mehrheitsauffassung der hanafitischen Rechtsschule, die vor allem in der Türkei Anhänger hat, bis zum 120. Tag der Schwangerschaft erlaubt. Die Bedingung für die Erlaubnis ist allerdings, dass ein triftiger Grund vorliegen muss. Der kann beispielsweise in der Befürchtung bestehen, dass einer stillenden Mutter durch die Schwangerschaft die Milch versiegt. Wenn sie und ihr Ehemann nicht in der Lage sind, zum Stillen des Kindes eine Amme zu bezahlen, dann kann ein Schwangerschaftsabbruch selbst dann vorgenommen werden, wenn der Ehemann nicht zugestimmt hat. Hingegen wird ein Schwangerschaftsabbruch ohne triftigen Grund zwar als Sünde aber nicht als Verbrechen gewertet. Hinsichtlich der „Empfängnisvermei-

dung“ (*'azl*) sind die Gelehrten der hanafitischen Rechtsschule geteilter Ansicht; viele werten sie als erlaubt, manche gestatten sie dem Mann ohne die Zustimmung seiner Frau, während andere das Einverständnis der Frau fordern. Da *'azl* gegen das Recht der Frau auf Nachkommenschaft verstößt, war er in dieser Rechtsschule ursprünglich verboten.<sup>14</sup>

### 2.3.2 Malikitische Rechtsschule

Ein striktes Verbot des Schwangerschaftsabbruchs wird von der Mehrheit der Gelehrten der malikitischen Rechtsschule vertreten, die hauptsächlich in Nordafrika, aber auch in einigen afrikanischen Ländern südlich der Sahara verbreitet ist. Allerdings ist in dem Korankommentar des malikitischen Gelehrten Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī (gest. 1272) der Schwangerschaftsabbruch dann statthaft, wenn sich die Schwangerschaft noch nicht im Mutterleib festgesetzt hat, d. h. innerhalb der ersten 40 Tage bzw. während des „Tropfen“-Stadiums. Schwangerschaftsverhütung durch *'azl* gilt als erlaubt, wenn sie im Einvernehmen der Eheleute geschieht. Der Frau wird nicht das Recht zugesprochen, den *'azl* von ihrem Ehemann zu fordern. Deshalb muss sie, wenn sie verhüten möchte, das Einverständnis ihres Mannes einholen.<sup>15</sup>

### 2.3.3 Schafiitische Rechtsschule

In der schafiitischen Rechtsschule, die unter anderem in Asien, Ostafrika und im Gebiet des sogenannten fruchtbaren Halbmondes<sup>16</sup> Verbreitung findet, gilt Schwangerschaftsabbruch erst vom Zeitpunkt der Beseelung an, d. h. ab dem 120. Tag der Schwangerschaft, als verboten. Eine Minderheit unter den schafiitischen Rechtsgelehrten hingegen wertet den Schwangerschaftsabbruch auch vor der Beseelung als grundsätzlich verboten, innerhalb der ersten 40 Tage der Schwangerschaft bewertet die Mehrzahl unter ihnen den Abbruch zwar als verpönt, aber nicht als verboten. Schwangerschaftsverhütung wird von den strikteren Vertretern dieser Rechtsschule als eine zu missbilligende Handlung und von den weniger strikten Vertretern als eine unterlassene tugendhafte Handlung betrachtet.<sup>17</sup>

### 2.3.4 Hanbalitische Rechtsschule

Die hanbalitische Rechtsschule ist vor allem in Saudi-Arabien verbreitet. In ihr ist der Schwangerschaftsabbruch erst nach dem 40. Tag der Schwangerschaft verboten, davor wird er dem Coitus interruptus ('*azl*) gleichgestellt. Diese Sichtweise wird allerdings von dem hanbalitischen Gelehrten Ibn Rağab al-Ḥanbalī (gest. 1393) zurückgewiesen.<sup>18</sup> Empfängnisverhütung ('*azl*) wird von der Mehrzahl der Rechtsgelehrten dieser Schule missbilligt und nur dann erlaubt, wenn ein triftiger Grund vorliegt. Will ein Ehemann Empfängnisverhütung praktizieren, dann muss er dafür das Einverständnis seiner Frau einholen. Der Rechtsgelehrte Aḥmad Ibn Taimīya (gest. 1328), dessen Werk auf Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (gest. 1792), den Gründer der Wahhabiten in Saudi-Arabien, einen starken Einfluss ausgeübt hat, geht in einem Rechtsgutachten auf die Frage ein, ob es einem muslimischen Mann erlaubt sei, an seiner schwangeren (nicht muslimischen) Sklavin eine Abtreibung vorzunehmen. Ibn Taimīya beruft sich auf den Konsens der Muslime und stellt fest, dass Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich verboten ist. Er erläutert, dass Schwangerschaftsabbruch unter die Kategorie der Kindstötung (*wa'd*) falle und belegt seine Auffassung durch entsprechende Koranverse.<sup>19</sup>

### 2.3.5 Schiitische Rechtsschulen

Die dschafaristische Rechtsschule ist die bedeutendste Rechtsschule im schiitischen Islam. Die sogenannten Zwölfer-Schiiten sind vor allem im Iran, im Libanon und Irak verbreitet.<sup>20</sup> In ihr wird Schwangerschaftsabbruch vollständig verboten. In ihrem Verbot berufen sich die Rechtsgelehrten auf eine Überlieferung des ersten schiitischen Imams und Cousins des Propheten Mohammed 'Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 661). Sie besagt, dass der absichtliche Abbruch der Schwangerschaft verboten sei, wenn sich die Schwangerschaft im Mutterleib festgesetzt habe, d. h. nach dem „Tropfen“-Stadium.<sup>21</sup> Die Empfängnisverhütung ('*azl*) wird in dieser Rechtsschule nur dann missbilligt, wenn der Ehemann ihn ohne das Einverständnis seiner Frau praktiziert.

In der zaiditischen Rechtsschule, den sogenannten Fünfer-Schiiten, die im 8. Jahrhundert entstand und heute nur noch im Jemen Anhänger besitzt, ist Aḥmad ibn Yahyā Ibn al-Murtaḍā (gest. 1347) einer der bekanntesten und bedeutendsten Gelehrten. Er interpretiert Empfängnisverhütung ohne Zustimmung der Frau als verboten. Schwangerschafts-

abbruch sieht er als schariarechtlich erlaubt, wenn er vor dem 120. Tag der Schwangerschaft durchgeführt wird. Denn in den ersten Phasen der Entwicklung sei das vorgeburtliche Leben unbelebt, weshalb es nicht unantastbar sei. Der Abbruch der Schwangerschaft innerhalb der ersten 120 Tage sei deshalb der Empfängnisverhütung durch '*azl* gleichzusetzen.<sup>22</sup>

### 2.4 STRAFBEMESSUNG

Aufschlussreich über die „Wertigkeit“ vorgeburtlichen Lebens im islamischen Recht ist die Strafbemessung, die von den Rechtsgelehrten für den Fall festgesetzt wird, wenn jemand wegen Schwangerschaftsabbruchs oder Bewirken eines Schwangerschaftsabbruchs verurteilt wird. Diese Strafbemessung ist nicht willkürlich, sondern wird auf Prophetenüberlieferungen zurückgeführt. Für die Tötung vorgeburtlichen Lebens ist das ermäßigte Blutgeld (*ğurra*) bzw. das „Blutgeld für vorgeburtliches Leben“ (*diyat al-ğanīn*) zu zahlen, das den Gegenwert von einem männlichen bzw. weiblichen Sklaven hat, und eine Strafe zur Sühne (*kaffāra*) zu leisten. Sie kann beispielsweise in zusätzlichen Gebeten oder der Speisung von Armen bestehen. Dem Stand der Entwicklung entsprechend und je nach Geschlecht des Kindes ist das volle oder ein Teil des ermäßigten Blutgelds zu entrichten.<sup>23</sup> So setzt beispielsweise der hanbalitische Rechtsgelehrte 'Abd Allāh ibn Aḥmad Ibn Qudāma (gest. 1223) als Strafe für die Bewirkung eines Schwangerschaftsabbruchs eine Sühneleistung (*kaffāra*) und Blutgeld (*ğurra*) fest, die gezahlt werden muss, wenn der Abort das dritte Entwicklungsstadium (*muḍğa*) erreicht hat.<sup>24</sup> Vom sechsten schiitischen Imam Ğa'far aṣ-Ṣādiq (gest. 765) wird ein graduell steigendes Blutgeld (*diya*) festgelegt, das den Entwicklungsphasen vor der Beseelung entspricht.<sup>25</sup> Wenn das Kind voll entwickelt und beseelt ist, erst dann wird der Schwangerschaftsabbruch als Tötungsdelikt gewertet, was die Zahlung des vollen Blutgelds zur Folge hat.

### 2.5 ZEITGENÖSSISCHE ISLAMISCHE RECHTSGELEHRTE

Während die Ausführungen zu Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung im klassischen islamischen Recht im Kontext der antiken Medizin, Reproduktionstheorien und Embryologie zu betrachten sind, stellen sich diese Fragen in der Moderne vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Erkenntnisse zur Schwangerschaft und den mit ihnen verbundenen technischen, pharmakologischen und ganz allgemein medizi-

nischen Möglichkeiten in neuer und brisanter Form. Diese Erkenntnisse sind von den mittelalterlich-antiken Theorien grundlegend verschieden. Deshalb stehen zeitgenössische islamische Rechtsgelehrte vor der Herausforderung, die traditionellen Texte vor dem neuen Hintergrund zu lesen und zu interpretieren, um zu einer angemessenen und zeitgemäßen Bewertung der Sachfragen zu gelangen, die den klassischen Texten unbekannt sind. In ihren Rechtsgutachten (Fatwas) beziehen sie zu diesen Fragen Stellung.

Seit vielen Jahren kommen islamische Rechtsgelehrte auf internationalen Konferenzen und in regelmäßig stattfindenden Treffen von Rechtsakademien zusammen, um gemeinsam über aktuelle Fragen zu beraten. Am Ende dieser Treffen werden meist Entscheidungen bzw. Fatwas verabschiedet. In den islamischen Texten nach dem Zweiten Weltkrieg wird deutlich, wie sich bei den Rechtsgelehrten das Verständnis für die moderne medizinische Embryologie durchsetzt. In Bezug auf die gesellschaftlichen Debatten, in denen sie über Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung diskutieren, folgen sie den internationalen Tendenzen. So setzt in den 1960er Jahren eine breite Diskussion über Überbevölkerung ein, in deren Zusammenhang Abtreibung als Mittel zur Geburtenreduktion und Empfängnisverhütung diskutiert wird. Ende der 1970er Jahre beginnt die Diskussion über moderne Fortpflanzungsmedizin, vor allem In-vitro-Fertilisation. Und schließlich setzt Ende der 1980er Jahre eine heftige Kontroverse über die Verwendung überzähliger Embryonen für die Embryonenforschung ein, die in die Debatte über das reproduktive und therapeutische Klonen in den 1990er Jahre übergeht.

### 2.5.1 Einzelne Rechtsgelehrte

Obwohl die moderne Embryologie in die Debatte unter den islamischen Rechtsgelehrten vollständig eingeführt worden ist und von den Rechtsgelehrten berücksichtigt wird, wird an der traditionellen Vorstellung der sukzessiven Beseelung, der Begrifflichkeit des Korans weiter festgehalten. Es wird versucht, beide Vorstellungen zu harmonisieren.

Von weit reichender Bedeutung ist die Fatwa des ägyptischen Rechtsgelehrten Ġād al-Ḥaqq 'Alī Ġād al-Ḥaqq (1917-1996) zum Schwangerschaftsabbruch, die aus den 1980er Jahren stammt. Der Grund dafür besteht in dem hohen Ansehen, das Ġād al-Ḥaqq als ehemaliger Großmufti von Ägypten, Großscheich der Azhar Universität und Religions-

minister genießt. In seiner Fatwa zum Schwangerschaftsabbruch setzt sich Ġād al-Ḥaqq ausführlich mit der Frage eines muslimischen Arztes auseinander, ob die Abtreibung eines schwer geschädigten Embryos erlaubt ist. Ġād al-Ḥaqq kommt zu dem Schluss, dass ein Abbruch der Schwangerschaft aus medizinischen Gründen bis zum 120. Tag der Schwangerschaft erlaubt sei. Medizinische Gründe liegen seiner Ansicht nach in einer schwerwiegenden Erkrankung der Schwangeren, aber auch in Fehlbildungen oder schwerer Schädigung des Fötus (*ġanīn*) oder der Anlage einer schweren Erbkrankheit, allerdings nur dann, wenn keine Möglichkeit der Heilung besteht. Den Schwangerschaftsabbruch nach der Beseelung wertet er aber als vollständig verboten, weil dann der Fötus zum Menschen geworden sei. Vorher habe er keine menschlichen Merkmale und vor allem keine Seele.<sup>26</sup>

In einer bekannten Fatwa zur künstlichen Befruchtung setzt sich Ġād al-Ḥaqq gründlich mit dem Thema auseinander. Er hält fest, dass das Kind im Mutterleib auch bei einer künstlichen Befruchtung ein grundlegendes Recht auf eine dem islamischen Brauch entsprechende Abstammung (*nasab*) habe, die in der Nennung des Vaters besteht. Deshalb verbietet er Leihmutterchaft, Samen-, Eizell- und Embryonenspende und betont, dass künstliche Befruchtung nur innerhalb einer gültigen Ehe erlaubt werden könne. Er weist darauf hin, dass jede Beteiligung einer dritten Person als außerehelicher und damit schariarechtlich verbotener Geschlechtsverkehr gewertet werden müsse und dass ein so entstandenes Kind als illegitim betrachtet werde. Daher warnt er, dass durch diese Technik die Grundlage der Familie zerstört werde.<sup>27</sup>

Ein weiterer bekannter zeitgenössischer Rechtsgelehrter ist der syrische Rechtsgelehrte Muḥammad Sa'īd Ramaḡān al-Būṭī (1929-2012), auf dessen Buch über das „Problem der Geburtenbeschränkung“ häufig verwiesen wird. Dort wirft er die Frage auf, wie das vorgeburtliche Leben in der ersten Phase von 40 Tagen zu bewerten sei. Er sagt, dass es ein „einfaches Leben“ sei, das auch pflanzliches oder „Keimesleben“ genannt werde, und gibt zu bedenken, dass niemandem vorgeworfen werden könne, Spermien zu töten. Er stellt fest, dass nach einigen islamischen Rechtsgelehrten der Abbruch der Schwangerschaft sogar bis zum vierten Monat der Schwangerschaft als erlaubt gewertet werde. Al-Būṭī stellt fest, dass erst nach den ersten 40 Tagen der Schwangerschaft von dem sich entwickelnden Leben als *ġanīn* gesprochen werden könne, weshalb er den Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten 40 Tage

der Schwangerschaft als schariarechtlich erlaubt wertet. Er betont jedoch, dass dies nicht mit Zurückhaltung und Frömmigkeit vereinbar sei. Für ihn ist daher der Abbruch der Schwangerschaft ab dem 40. Tag der Entwicklung nur noch im medizinischen Notfall erlaubt, nach dem 120. Tag nur noch zur Lebensrettung der Mutter.<sup>28</sup>

### 2.5.2 Internationale Beschlüsse

Wichtige Entscheidungen werden auf großen internationalen Konferenzen getroffen, auf denen islamische Rechtsgelehrte mit Experten, beispielsweise Ärzten und Biologen, zusammenkommen, um über aktuelle Themen zu beraten. Durch die Bekanntheit der ausrichtenden Institution und ihre Publikationswege erreichen diese Entscheidungen eine weite Leserschaft, die über das islamische Recht hinaus geht, da sie beispielsweise zur ethischen Orientierung von muslimischen Ärzten konsultiert und von interessierten Muslimen gelesen werden.

Eine der zwei großen internationalen islamischen Rechtsakademien ist die *Islamic Fiqh Academy* (IFA), die ein Organ der Islamischen Weltliga (MWL, *Muslim World League*) ist und ihren Sitz in Mekka in Saudi-Arabien hat. Sie ist ein Zusammenschluss von Rechtsgelehrten aus unterschiedlichen islamischen Staaten und wird hauptsächlich von Saudi-Arabien finanziert.<sup>29</sup> Mitglieder der IFA sind auch überaus bekannte Gelehrte, wie der ehemalige Großmufti von Ägypten Naṣr Farīd Wāṣil und Yūsuf al-Qaraḏāwī. In ihrem Beschluss zur Geburtenbegrenzung von 1980 betonen die Rechtsgelehrten der IFA, dass der Islam nicht die Verringerung der Anzahl der Muslime vorsehe, sondern ihre Vermehrung. Deshalb sei die Geburtenbegrenzung als gesellschaftspolitische Maßnahme verboten und Empfängnisverhütung nicht erlaubt, wenn sie mit dem Ziel praktiziert werden, das Bevölkerungswachstum zu verringern. Auf individueller Ebene sei sie hingegen zulässig, wenn gesundheitliche oder andere schariarechtlich akzeptable Gründe vorliegen. In ihrem Beschluss zum Schwangerschaftsabbruch von 1990 beurteilen sie ihn bis zum 40. Tag der Schwangerschaft als erlaubt, wenn eine medizinische Indikation vorliegt oder der Fötus so schwer geschädigt ist, dass er nach der Geburt nicht lebensfähig ist, keine Heilmöglichkeit besteht oder ein früher Tod zu erwarten ist.<sup>30</sup>

Eine besondere Stellung innerhalb des islamischen bio- und medizinischen Diskurs' nimmt die islamische Organisation für medizinische Wissenschaften (IOMS, *Islamic Organization of Medical Sciences*) ein, die 1984 durch Erlass des Emirs von Kuwait gegründet wurde, aber in ihrer Einrichtung durch die starke Unterstützung der Weltgesundheitsorganisation (WHO) und der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC)<sup>31</sup> möglich wurde. Die IOMS hat die Pflege der islamischen Medizin, die Wiederbelebung des islamischen medizinischen Erbes unter Berücksichtigung der modernen Naturwissenschaften sowie die Suche von Anwendungsmöglichkeiten islamischer Heilmittel zur Aufgabe. Sie fördert die wissenschaftliche Auseinandersetzung von islamischem Recht und Medizin und unter anderem auch die Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Terminologie. Fragen, die die Embryologie sowie die Schwangerschaft und die Geburt berühren, sind häufig Themen der Sitzungen. Auf dem Seminar von 1983 halten die Empfehlungen, die von einem Komitee erarbeitet wurden, fest, dass vorgeburtliches menschliches Leben bereits von Beginn der Schwangerschaft ein Lebewesen sei, weshalb es in allen Phasen der vorgeburtlichen Entwicklung respektiert werden müsse, besonders jedoch nach der Beseelung. Die Mehrheit der Teilnehmer wertete Aggression gegen vorgeburtliches Leben als verboten und Schwangerschaftsabbruch nur im äußersten medizinischen Notfall als erlaubt. Eine Minderheit unter ihnen sprach sich hingegen dafür aus, den Schwangerschaftsabbruch bis zum 40. Tag der Schwangerschaft zu erlauben und besonders dann, wenn triftige Rechtfertigungsgründe vorliegen würden.<sup>32</sup>

Auf einer der folgenden Konferenzen der IOMS 1987 entzündete sich ein heftiger Streit über die Schutzwürdigkeit von extrakorporalen Embryonen. Die Empfehlungen bestätigen, dass es einem verheirateten Paar erlaubt sei, sich einer künstlichen Befruchtung zu unterziehen, aber sie fordern darüber hinaus, dass die Herstellung überzähliger befruchteter Eizellen vermieden werde. Daher fordern sie die Wissenschaftler auf, die Techniken so zu verbessern, dass unbefruchtete Eizellen sich besser konservieren lassen. Es sollen in jedem Durchgang nur so viele Eizellen befruchtet werden, wie gerade benötigt würden. Den überzähligen Embryonen spricht die Mehrzahl der Teilnehmer des Kolloquiums weder Schutz der körperlichen Integrität (*ḥurma*) noch Achtung (*iḥtirām*) zu, da sich die Schwangerschaft noch nicht durch die Nidation etabliert habe. Deshalb sei ihre Zerstörung nicht verboten. In einem Minderheitsvotum sprechen sich allerdings einige Teilnehmer entschieden dagegen aus und

verwiesen darauf, dass die Befruchtung die erste Phase der Entwicklung eines menschlichen Wesens sei. Wenn darüber entschieden werden müsse, wie mit überzähligen Embryonen zu verfahren ist, ob sie zerstört, für Forschungszwecke eingesetzt oder ihrem Schicksal überlassen werden sollten, so votierten sie dafür, sie eines natürlichen Todes sterben zu lassen, da mit dieser Handlung keine Aggression verbunden sei.<sup>33</sup>

## 2.6 RESÜMEE

Betrachtet man den historischen Verlauf der Auseinandersetzung mit dem vorgeburtlichen Leben im Islam, dann ist zunächst festzustellen, dass die einzelnen Texte den naturwissenschaftlichen Wissensstand ihrer Zeit und ihre gesellschaftlichen Debatten widerspiegeln. Deshalb thematisieren sie Schwangerschaftsabbruch, Empfängnisverhütung, Dauer der Schwangerschaft und Körperverletzungsdelikte bei Schwangeren. Die frühen Stadien der Schwangerschaft sind für sie jedoch nicht erkennbar oder von anderen Körperzuständen der Frau nicht unterscheidbar, weshalb heute absurd anmutende Diskussionen z. B. über die Dauer der Schwangerschaft, „Superfoetation“ und „stockende Menses“ geführt werden. Ei- und Samenzellen, der extrakorporale Embryo, die Embryonal- und Fötalentwicklung sind ihnen unbekannt. Diese Erkenntnisse und ihre Rezeption in der islamischen Welt im 20. Jahrhundert stellen die islamischen Rechtsgelehrten vor die Herausforderung, dass sie auf der Grundlage der heiligen Texte und in der Tradition ihrer Rechtsschulen nicht nur die alten Fragen, wie Abtreibung und Verhütung, neu bewerten mussten, sondern auch zu aktuellen Fragen, wie In-vitro-Fertilisation, Embryonenforschung und Klonierung, Stellung beziehen müssen. Aufgrund der steigenden Komplexität und der Auswirkungen dieser Fragen auf die Gesellschaft setzen sich internationale islamische Rechtsakademien mit ihnen auseinander. Die Diskussion über den Status des menschlichen Embryos berührt das Familien- und Strafrecht, naturwissenschaftliche Kategorisierungen des frühen vorgeburtlichen Lebens, individual-ethische, normative und bevölkerungspolitische Aspekte des Embryonenstatus. Aber trotz der Bestrebungen, diese Fragen auf internationaler Ebene gemeinsam zu lösen, um sich auf gemeinsame islamische Positionen zu einigen, ist es aus verschiedenen Gründen bisher nicht dazu gekommen. Die einzige Ausnahme ist der breite Konsens über das Verbot des reproduktiven Klonens.

- 1] Holger Tillmann, „Menschen? Ach nein, das sind ja Fleischklöpfe: Die Worte des Propheten Mohammed können einen strengen Embryonenschutz nicht begründen.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20. Dezember 2001, 56.
- 2] Vgl. zum Folgenden ausführlich Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*.
- 3] Ausführlich zum islamischen Recht vgl. z. B. Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, 2., durchges. Aufl. München: Beck, 2009 und zu medizinethischen Fragen im islamischen Recht vor allem Birgit Kra-wietz, *Die Ḥurma: Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot, 1991 (Schriften zur Rechtstheorie, 145).
- 4] „Wir haben einst den Menschen aus einer Portion Lehm geschaffen. Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem festen Behälter. Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Blutgerinnsel, diesen zu einem kleinen Fleischklumpen und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als ein anderes Geschöpf entstehen. So ist Gott voller Segen. Er ist der beste Schöpfer. Hierauf, nachdem dies vor sich gegangen ist, habt ihr zu sterben. Hierauf, am Tag der Auferstehung, werdet ihr erweckt werden.“ (Koran 23:12-16)
- 5] „Der Bescheid weiß über das, was verborgen, und was allgemein bekannt ist, ist der Mächtige und Barmherzige. Er, der alles, was er geschaffen hat, gut gemacht hat, und der den Menschen zuerst aus Lehm geschaffen – und hierauf seine Nachkommenschaft aus einer Portion verächtlichen Wassers gemacht – und ihn hierauf geformt und ihm Geist von sich eingeblasen hat, und der euch Gehör, Gesicht und Verstand gegeben hat. Wie wenig dankbar seid ihr!“ (Koran 32:6-9)
- 6] Yaḥyā Ibn-Šaraf an-Nawawī, *Das Buch der Vierzig Hadithe*, 1. Aufl., hrsg. und aus dem Arab. übers. von Marco Schöller, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2007, 53-57.
- 7] Siehe z. B. Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Buḥārī, *Šaḥīḥ al-Buḥārī: Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad*, hrsg., ausgew. und aus dem Arab. übers. von Dieter Ferchl, Stuttgart: Reclam, 2006 (Universal-Bibliothek, 4208).
- 8] So z. B. Mohammad Naeem Yaseen, „The inception of human life in the light of statements of the holy Qur‘ān and sunnah and the opinions of Muslim scholars“, *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 22 (1990), 159-167.
- 9] So z. B. Muhammad Al-Mukhtar Al-Salami, „Human life: Its inception“, in: *Human life its inception and end as viewed by Islam: The full minutes of the seminar on human life: Its inception and end as viewed by Islam, held on January 1, 1985 AD (rabi al-akhar 14, 1405 H)*, hrsg. von Khaled Al-Mazkur et al., [Kuwait]: Islamic Organization for Medical Sciences, 1989 (Islam and current medical concerns 2), 103-113.
- 10] Vgl. dazu ausführlich Ursula Weisser, *Zeugung, Vererbung und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters*, Erlangen: Lüling, 1983.
- 11] Vgl. Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 63-66.
- 12] Vgl. dazu ausführlich Julia Bummel, *Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die ‚Medizin des Propheten‘*, Dissertation, Universität Hamburg (11.11.1999), online verfügbar unter: [http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/1999/244/pdf/Dissertation\\_Julia\\_Bummel.pdf](http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/1999/244/pdf/Dissertation_Julia_Bummel.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).

- 13| *Statt von Empfängnisverhütung sollte vielleicht von Empfängnisvermeidung gesprochen werden, da die von den klassischen Gelehrten diskutierte Verhütungsmethode der Coitus interruptus ('azl) ist, dessen Verhütungssicherheit gering ist. So gibt die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe (DGGG) die Wirksamkeit dieser Methode mit einem Pearl-Index zwischen 4 und 18 an, moderne hormonelle Verhütungsmittel haben hingegen einen Pearl-Index zwischen 0 (Hormonimplantate) und 2 („Pille danach“), vgl. „Empfängnisverhütung: Familienplanung in Deutschland“. Stand: August 2008 (AWMF-Leitlinien-Register, 015/015), online verfügbar unter: [http://www.verhuetung-cyclotest.de/downloads/dggg-leitlinien-g\\_02\\_01\\_01\\_empfaengnis-verhuetu.pdf](http://www.verhuetung-cyclotest.de/downloads/dggg-leitlinien-g_02_01_01_empfaengnis-verhuetu.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013), 37.*
- 14| *Vgl. Omaia Elwan, „Empfängnisregelung und Abtreibung im Islam: Ein Beitrag zum Recht der Entwicklungsländer“ in: Rechtsvergleichung und Rechtsvereinheitlichung: Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen des Instituts für Ausländisches und Internationales Privat- und Wirtschaftsrecht der Universität Heidelberg, hrsg. von Eduard Wahl, Rolf Serick und Hubert Niederländer, Heidelberg: Winter, 1967 (Heidelberger rechtsvergleichende und wirtschaftsrechtliche Studien 1), 439-470, hier: 466-467.*
- 15| *Vgl. ebd., 464-465 und Adel Theodor Khoury, Abtreibung im Islam, Köln: CIBEDO, 1981 (CIBEDO-Dokumentation, 11), 5-6.*
- 16| *D. i. das im Winter niederschlagsreiche Gebiet im Norden der Arabischen Halbinsel, das die Levante, das Zweistromland und die Sinai-Halbinsel umfasst.*
- 17| *Vgl. Omaia Elwan, Empfängnisregelung und Abtreibung im Islam, 460-464 und Dariusch Atighetchi, Islamic bioethics: Problems and perspectives, Dordrecht: Springer, 2007, 96.*
- 18| *Vgl. Omaia Elwan, Empfängnisregelung und Abtreibung im Islam, 468.*
- 19| *Fischer, Islamische Positionen zum pränatalen Leben, 55.*
- 20| *Vgl. ausführlich zum schiitischen Islam Heinz Halm, Die Schia, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.*
- 21| *K. M. Hedayat, P. Shooshtarizadeh und M. Raza, „Therapeutic abortion in Islam: Contemporary views of Muslim Shiite scholars and effect of recent Iranian legislation“, Journal of medical ethics 32 (2006) 11: 652-657, hier: 653.*
- 22| *Vgl. Omaia Elwan, Empfängnisregelung und Abtreibung im Islam, 468.*
- 23| *Fischer, Islamische Positionen zum pränatalen Leben, 50-51.*
- 24| *Ebd., 54-55.*
- 25| *Ebd., 55.*
- 26| *Vgl. ebd., 111-112.*
- 27| *Vgl. ebd.*
- 28| *Vgl. ebd., 112-113.*
- 29| *Vgl. dazu ausführlich Johannes Grundmann, Islamische Internationalisten: Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der islamischen Weltliga, Wiesbaden: Reichert, 2005 (HECEAS: Aktuelle Debatte, 2).*
- 30| *Vgl. Fischer, Islamische Positionen zum pränatalen Leben, 102-104.*
- 31| *Seit 2011 Organisation für Islamische Zusammenarbeit.*
- 32| *Vgl. ebd., 85-94.*
- 33| *Vgl. ebd., 94-96.*

### 3. RECHTSLAGE IN AUSGEWÄHLTEN ISLAMISCH GEPRÄGTEN STAATEN

Ähnlich stellt sich die Lage in den Staaten der islamischen Welt dar und in der Art und Weise, wie diese Fragen in ihrem nationalen Recht regeln. Hier ist es besonders interessant zu erfahren, ob die Positionen, die islamische Gelehrte vertreten, Eingang in das säkulare Recht dieser Staaten finden, ob islamische Initiativen aufgenommen und islamische Prinzipien bei der Regulierung berücksichtigt werden.

Hinsichtlich des Verhältnisses von islamischem zu nationalem Recht kann selbst in betont islamischen Staaten wie Iran und Saudi-Arabien nicht gesagt werden, dass die Scharia dort universelle und alleinige Gültigkeit habe. Zwar ist der Islam in den meisten mehrheitlich islamisch geprägten Staaten Staatsreligion und die Verfassungen berufen sich auf die islamischen Prinzipien, den Koran und die Scharia, dennoch war und ist die Scharia in keinem von ihnen vollständig verwirklicht.<sup>1</sup> Selbst in den mittelalterlich-islamischen Gesellschaften kann zwischen religiösem und weltlichem Recht unterschieden werden.

Was dies historisch für die Praxis des Schwangerschaftsabbruchs und der Empfängnisverhütung bedeutet, ist schwierig festzustellen. Denn es ist nicht einfach möglich, von den Rechtsgutachten mittelalterlich-islamischer Gelehrter oder den Fallbeschreibungen mittelalterlicher Ärzte auf eine Praxis zu schließen. Einen guten Aufschluss darüber bieten histori-

sche Prozessakten, in denen die Fälle ausgewertet werden können, in denen es z. B. um Schwangerschaftsabbruch oder die Bewirkung eines Fruchtabgangs geht.<sup>2</sup> Für die zeitgenössische Situation in den islamisch-arabischen Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens stehen Studien und Statistiken zur Verfügung,<sup>3</sup> durch die vor allem quantitative Aspekte erfasst werden, von denen auf die qualitativen Aspekte geschlossen werden kann, d. h. die konkreten Bedingungen, unter denen sich Frauen zum Schwangerschaftsabbruch entschließen.

Allerdings haben sich in einigen Staaten des Nahen Ostens seit dem Beginn des „Arabischen Frühlings“ im Winter 2010 die Lebensumstände und auch die rechtlichen Rahmenbedingungen deutlich geändert, da die einzelnen nationalen Prozesse noch in der Entwicklung und nicht abgeschlossen sind, kann im Folgenden die Situation bis 2010 referiert werden.

### 3.1 TUNESIEN

Tunesien ist, abgesehen von Israel und der Türkei, der einzige Staat Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens, in dem ein liberales Abtreibungsrecht eingeführt worden ist. Unter französischer Kolonialherrschaft (1881-1956) verfügte Tunesien über ein striktes Abtreibungsverbot, das in seinen Ausführungen an den damaligen französischen *Code pénal* angelehnt ist.<sup>4</sup> Nach der Unabhängigkeit von Frankreich (1956) wurde das Abtreibungsverbot in den 1960er Jahren zunächst gelockert und wenige Jahre fast vollständig freigegeben. Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten drei Monate der Schwangerschaft ist seitdem uneingeschränkt erlaubt, danach nur noch bei Vorliegen einer medizinischen Indikation, worunter sowohl die Gefährdung des körperlichen als auch seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren verstanden wird, und bei Vorliegen einer embryopathischen Indikation, d. h. bei einer schwerwiegenden Erkrankung oder Behinderung des Kindes. Abtreibungen können nicht nur von verheirateten Frauen verlangt werden, sondern auch von unverheirateten und von Frauen, die nicht die tunesische Staatsbürgerschaft besitzen. Das Einverständnis des Mannes in den Eingriff ist nicht vorgesehen. Nur Schwangerschaftsabbrüche an nicht zugelassenen Stellen und von nicht befugten Personen sind weiterhin verboten.

Diese liberale Abtreibungsregelung ist im Kontext der vom tunesischen Staat über viele Jahre betriebenen Emanzipation der Frau zu sehen, durch sie und durch andere Maßnahmen, wie das Verbot der Zwangsheirat, Polygamie und der Verstoßung der Frau, sollte eine Stärkung der Stellung der Frau bewirkt werden.<sup>5</sup> Ein anderer Aspekt besteht in dem seit den 1960er Jahren aktiven Vorgehen gegen die drohende Bevölkerungsexplosion in Tunesien. Da Tunesien bisher ein konsequentes nationales Programm für Familienplanung betrieben hat, scheint es der einzige Staat in der Region zu sein, der seine Zielvorgaben in der Bekämpfung der Überbevölkerung erreicht hat.<sup>6</sup>

In Tunesien ist seit 2001 der Umgang mit Embryonen gesetzlich geregelt. Die Erzeugung und Lagerung von überzähligen Embryonen ist nur für Reproduktionszwecke erlaubt, wohingegen die Herstellung von Embryonen für Forschungszwecke verboten ist.<sup>7</sup>

Das zeigt, dass die Frage des Umgangs mit menschlichen Embryonen und der medizinisch assistierten Fortpflanzung in Tunesien – im Gegensatz zu anderen Staaten der Region – zum Thema gesellschaftlicher Auseinandersetzung – wenngleich staatlich forciert – und gesetzgeberischer Aktivität geworden ist. Ein Beispiel dafür ist der tunesische Nationale Rat für Medizinethik (CNEM, *Comité National d'Éthique Médicale*),<sup>8</sup> der sich bereits 1996 in seiner ersten Empfehlung mit der Frage der Reproduktionsmedizin beschäftigt und sich für eine gesetzliche Regulierung ausgesprochen hat. Der Respekt vor dem Leben müsse gewahrt werden, da der befruchtete Embryo eine potentielle Person sei. Auch müsse sein Recht auf Abstammung geachtet werden.<sup>9</sup> In seiner Stellungnahme zum therapeutischen Klonen von 2002 spricht sich der CNEM gegen jede Form des Klonens aus und fordert die Entwicklung der Forschung an adulten embryonalen Stammzellen.<sup>10</sup>

2012 hat sich der CNEM des Themas der Spätabbrüche, die in Tunesien bei Vorliegen einer medizinischen Indikation vorgenommen werden dürfen, angenommen. In seiner Stellungnahme wägt er die medizinische Notwendigkeit gegen rechtliche, ethische und medizinische Bedenken ab und kommt zu dem Schluss, dass das tunesische Abtreibungsrecht hinsichtlich der Spätabbrüche überarbeitet werden müsse. Die Mitglieder des CNEM betonen in ihrer Stellungnahme, dass Frauen in Tunesien ein verbrieftes Recht auf Abtreibung haben. Aber sie weisen darauf hin, dass es sich bei einem Spätabbruch um die Tötung eines Fötus (*foeticide*)

handle, die als ein Angriff gegen eine Person gewertet und deshalb als Tötung (*homicide*) betrachtet werden könne. Außerdem sind sie der Ansicht, dass die Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch nicht allein von der schwangeren Frau, sondern vom Paar getragen werden solle. Sie fordern daher die Einrichtung eines Komitees, das sich mit Spätabbrüchen beschäftigen und eine Vorgehensweise erarbeiten soll.<sup>11</sup>

Gerade die letzte Stellungnahme des CNEM von 2012 ist interessant, weil sie vielleicht einen Hinweis auf eine gesellschaftliche Veränderung in Tunesien gibt. Während sich der CNEM vor der Revolution, d. h. bis 2010, stark an der Bioethik des „Westens“, d. h. vor allem an Frankreich orientiert, und in seinen Texten eher westlich-philosophisch argumentiert, so scheint es nun, dass islamische Positionen Eingang finden. Denn so kann die Einbeziehung des Partners bei der Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch und die Gleichsetzung von Spätabbruch mit Tötung interpretiert werden. Islamischen Werten hat der CNEM allerdings auch beim Verbot der Leihmutterchaft und der Samen-, Eizell- und Embryonenspende Rechnung getragen, dort verweist er auf das islamische Prinzip der Achtung vor der Abstammung.

### 3.2 ÄGYPTEN

In Ägypten stellt sich die Situation völlig anders als in Tunesien dar. Dort wurde der Schwangerschaftsabbruch im 19. Jahrhundert nach verschiedenen Novellen des Strafgesetzbuchs verboten und nur im Fall der lebensgefährlichen Bedrohung der Frau gestattet.<sup>12</sup> Und auch in die Neufassung des Strafgesetzbuches, die nach der Unabhängigkeit Ägyptens (1936) verabschiedet wurde, wurde ein striktes Abtreibungsverbot aufgenommen, das bis heute unverändert besteht. Nur unter dem Gesetz des Notstands dürfen dort Schwangerschaftsabbrüche vorgenommen werden. Die restriktive Abtreibungsregelung ist zuletzt durch den Erlass des Gesundheitsministers von 2003 über die ärztliche Berufsethik bestätigt worden.<sup>13</sup>

Obwohl Ägypten bereits in den 1930er Jahren Bevölkerungsplanungsprogramme diskutiert und seit den 1950er Jahren einige Maßnahmen zur Bevölkerungskontrolle eingerichtet hat, haben diese weder zu einer Verringerung der Fertilitätsrate noch zu einer Verringerung illegaler, unsicherer Abtreibungen geführt, vielmehr scheinen die Zahlen zu steigen.<sup>14</sup>

Illegale Schwangerschaftsabbrüche sind in Ägypten kein neues Phänomen. So sind sie bereits für das 19. und den Anfang des 20. Jahrhunderts belegt. Zu dieser Zeit waren Schariagerichte für Fälle von Kindstötung und Abtreibung zuständig.<sup>15</sup> Im 19. Jahrhundert scheint die Strafverfolgung gegenüber der Abtreibung nachsichtig gewesen zu sein. Später wurden die Strafverfolgungsbehörden strenger und der ägyptische Staat führte eine Statistik über Abtreibungsfälle ein.<sup>16</sup> Die hohe Zahl der illegalen und gesundheitlich riskanten Schwangerschaftsabbrüche wird auf das strenge Abtreibungsrecht zurückgeführt.<sup>17</sup>

### 3.3 SAUDI-ARABIEN

Von besonderem Interesse ist die Rechtslage in Saudi-Arabien, da dort nicht nur die beiden heiligsten Städte des Islams, Mekka und Medina, liegen, sondern auch weil es sich selbst als orthodoxes islamisches Land mit islamischer Rechtsprechung versteht. Saudi-Arabien verfügt über kein kodifiziertes Strafgesetzbuch, das Strafrecht folgt vielmehr der in Saudi-Arabien dominierenden hanbalitischen Rechtsschule.<sup>18</sup> Nach der Entscheidung des saudi-arabischen Ältestenkomitees der islamischen Rechtsgelehrten ist der Schwangerschaftsabbruch verboten. Innerhalb der ersten vier Monate der Schwangerschaft ist er gestattet, wenn das Leben der Schwangeren in Gefahr ist, was durch ein ärztliches ad-hoc-Gremium bestätigt werden muss. Das Ältestenkomitee referiert das traditionelle islamische Paradigma der pränatalen Entwicklung des Menschen, daher wertet es unter bestimmten Umständen einen Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten 40 Tage, d. h. während des „Tropfen“-Stadiums, als erlaubt, wenn dadurch Schaden abgewehrt werden kann. Finanzielle Sorgen und Geburtenkontrolle werden darunter aber nicht verstanden.<sup>19</sup>

Seit einigen Jahren investiert der saudi-arabische Staat große Beträge in prestigeträchtige Forschung, darunter auch in die Stammzellforschung. Da keine verbrauchende Embryonenforschung betrieben werden soll, wird insbesondere die Forschung an adulten Stammzellen und Stammzellen aus dem Nabelschnurblut gefördert. Das nationale Komitee für Bio- und Medizinethik (NCBE, *National Committee of Bio- and Medical Ethics*) hat sich in mehreren Richtlinien mit der Stammzellforschung auseinandergesetzt.<sup>20</sup>

Obleich die Fertilitätsrate von Saudi-Arabien hoch ist, wird sie nicht als zu hoch, sondern als angemessen angesehen. Langfristig strebt Saudi-Arabien sogar eine weitere Erhöhung seiner Bevölkerungszahl an.<sup>21</sup>

### 3.4 ALGERIEN

Im Gegensatz zu den anderen islamisch geprägten Staaten der Region weist die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs in Algerien einige Besonderheiten auf. Nach algerischem Strafgesetzbuch ist der Abbruch der Schwangerschaft vollständig verboten und nur dann straf-frei, wenn sie zur Rettung der Schwangeren durchgeführt wird und die zuständigen Behörden in Kenntnis gesetzt werden. Zwar spricht sich das algerische Gesundheitsgesetz von 1976 zum Schutz der Mutter für eine Ausweitung der Abstände zwischen den Geburten aus, aber dies wird nicht als Indikation für einen Schwangerschaftsabbruch anerkannt. Jedoch wurde durch das Gesundheitsförderungsgesetz die ursprüngliche vitale Indikation um die Indikationen der schweren Gefährdung der physischen und psychischen Ausgewogenheit erweitert. Und obgleich das algerische Strafgesetzbuch keine Ausnahme für den Fall der Vergewaltigung vorsieht, wurde die kriminale Indikation durch Instruktion des Gesundheitsministers 1998 eingeführt. Das hatte den Hintergrund, dass Frauen, die von islamischen Fundamentalisten vergewaltigt wurden, der Abbruch der Schwangerschaft ermöglicht werden sollte. Diese Instruktion wurde vom obersten Islamrat Algeriens als schariakonform bestätigt.<sup>22</sup> Abgesehen von dieser eher geringfügigen Lockerung des Abtreibungsrechts, wurde es sogar eher verschärft.<sup>23</sup>

Der strikten Haltung des algerischen Gesetzgebers in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs entspricht die restriktive Regelung der medizinisch assistierten Reproduktion. Laut Ministerialerlass darf eine IVF-Behandlung nur bei einem verheirateten Paar vorgenommen werden; überzählige Embryonen und genetisches Material dürfen höchstens drei Jahre aufbewahrt und müssen danach, oder bei etwaigen Unklarheiten, zerstört werden. Die Herstellung und Zerstörung von überzähligen Embryonen zu Forschungszwecken ist verboten. Embryonen dürfen nur dann für Forschungszwecke verwendet werden, wenn die Ziele der Therapie dienen und der Embryo nicht geschädigt wird. Für diese Forschung muss allerdings die Erlaubnis des Gesundheitsministeriums eingeholt werden.<sup>24</sup>

Der algerische Gesetzgeber setzt den Schutz des ungeborenen Lebens früh und umfassend um. Dies erklärt sich aus der Achtung der Familienwerte, der sich die algerische Verfassung verschrieben hat, in der der algerische Staat und die Gesellschaft zum Schutz der Familie verpflichtet werden. Die Verfassung versteht darunter vor allem den Schutz der ehelichen Verbindung, Scheidung, Abstammung, die Rechtsfähigkeit und Erbfolge. Damit vertritt sie traditionelle islamische Werte, ohne sie explizit auszuweisen. In der Praxis scheint es allerdings, dass selbst in Fällen, in denen ein Schwangerschaftsabbruch durch das Gesetz gedeckt ist, algerische Ärzte zurückhaltend sind,<sup>25</sup> was vielleicht durch dem Umstand erklärt wird, dass illegale Abtreibung und Propaganda für Abtreibung mit hohen Strafen bewehrt sind.

### 3.5 JORDANIEN

Auch in Jordanien muss im Fall eines medizinisch notwendigen Schwangerschaftsabbruchs, z. B. zur Lebensrettung der Schwangeren, auf die gesetzliche Regelung des Notstandes zurückgegriffen werden. Eine Besonderheit in der jordanischen Gesetzgebung besteht darin, dass Strafmilderung gewährt wird, wenn der Schwangerschaftsabbruch zur Ehrenrettung durchgeführt wurde. Diese Ehrenklausel findet sich im Strafrecht einiger islamisch-arabischer Staaten, so auch in Syrien, im Libanon und in Libyen.<sup>26</sup> Die strikte Haltung zum Schwangerschaftsabbruch hat der jordanische Gesetzgeber auch in der Neufassung des Gesundheitsgesetzes von 2002 bestätigt, da die dort aufgeführten Regelungen mit denen des alten Gesundheitsgesetzes und den Richtlinien der jordanischen Ärztekammer identisch sind.<sup>27</sup>

Unter den islamischen Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens ist Jordanien der erste Staat, in dem bereits 1985 die Geburt eines in-vitro-fertilisierten Kindes gemeldet werden konnte.<sup>28</sup> Obwohl In-vitro-Fertilisation in jordanischen Kliniken seit langem erfolgreich durchgeführt wird, scheint die Praxis bisher nicht gesetzlich geregelt zu sein. Eine Orientierung für die Reproduktionsmediziner gibt die Empfehlung, die auf einer Tagung zur In-vitro-Fertilisation erarbeitet wurden. Sie wurde Anfang der 1990er Jahre von der jordanischen Ärztekammer organisiert, und dort wurden die restriktiven Empfehlungen der IOMS diskutiert, der abschließende Text der jordanischen Tagung ist deshalb weniger strikt. In ihm wird die Erzeugung überzähliger Embryonen ebenso wie ihre Kryokonservierung erlaubt.<sup>29</sup> Eine rechtliche Regulierung der

medizinisch assistierten Fortpflanzung scheint in Jordanien in Planung zu sein, da der jordanische nationale Ethikrat dem Gesundheitsministerium bereits 2002 eine Empfehlung vorgelegt hat. Diese Empfehlung schlägt Standards vor und fordert, dass Samen-, Eizell- und Embryonenspende verboten, PID und die geschlechtsspezifische Auswahl von Embryonen hingegen erlaubt werden.<sup>30</sup>

### 3.6 LIBANON

Im Gegensatz zu allen anderen arabischen Staaten ist der Libanon nicht allein durch den Islam geprägt, sondern ganz entscheidend auch durch das Christentum. Obgleich deshalb vielleicht pluralistische Lösungen zur Regelung des Schwangerschaftsabbruchs, der In-vitro-Fertilisation und der Embryonenforschung erwartet werden könnten, nimmt der Libanon eine für ihn typische Regulierung vor. Diese trägt den Empfindlichkeiten der konfessionell gespaltenen libanesischen Gesellschaft Rechnung. Schwangerschaftsabbruch ist auch hier nur bei vitaler Indikation erlaubt, wenn der Eingriff allerdings auf Grundlage einer schwächeren medizinische Indikation durchgeführt werden soll, sieht das Gesetz vor, dass die Regelungen des jeweiligen religiösen Rechts zu konsultieren sind, dem die Schwangere untersteht.<sup>31</sup>

Solange der Gesetzentwurf über die Reproduktionsmedizin noch nicht in Kraft getreten ist, wird die Anwendung der Technologien zur künstlichen Befruchtung durch die Medizinethikrichtlinie geregelt. Sie schreibt jedoch nur vor, dass die Reproduktionstechnologien lediglich von verheirateten Paaren genutzt werden sollen. Der libanesisch nationale Ethikrat (CCNLE, *Comité Consultatif National Libanais d'Éthique de la Vie et de la Santé*) hat schon 2001 einen Gesetzentwurf erarbeitet und beim Gesundheitsminister eingereicht. Das Gesetz ist zwar vom Parlament bereits erlassen worden, aber ohne die Bestätigung durch die im Libanon anerkannten religiösen Gemeinschaften, die angesichts kaum zu überbrückender Differenzen eher unwahrscheinlich ist, kann es nicht rechtskräftig werden.<sup>32</sup>

### 3.7 IRAN

In der Reihe der bisher vorgestellten Staaten, die durch den sunnitischen Islam geprägt und dem arabischsprachigen Raum zuzuordnen sind, ist Iran zum einen persischsprachig und zum anderen ein schiitischer Staat, genauer eine islamische Republik. Vor der islamischen Revolution verfügte Iran seit Anfang der 1970er Jahre über ein liberales Abtreibungsrecht, davor war der Schwangerschaftsabbruch allerdings verboten. Die Liberalisierung ist im Rahmen der vom Schah betriebenen Modernisierung Irans nach westlichem Vorbild zu sehen, zu der auch die Gleichstellung der Frau gehörte. Eine weitere Maßnahme war die Einrichtung von Zentren zur Familienplanung und Bevölkerungskontrolle.<sup>33</sup> Nach der Islamischen Revolution (1979) wurden diese Regelungen rückgängig gemacht und islamische Regelungen eingeführt. Deshalb wurde das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs, das nur bei streng ausgelegter medizinischer Indikation den Abbruch der Schwangerschaft als Ausnahme zuließ, wieder ins Strafgesetzbuch aufgenommen.

Die Regelung entspricht der klassischen Position des schiitischen Rechts, wonach Schwangerschaftsabbruch von Beginn der Schwangerschaft an verboten ist. Die Mehrheit der schiitischen Rechtsgelehrten schließt sich dieser Auffassung an, so auch der ehemalige Führer der islamischen Revolution Ajatollah Ruhollah Chomeini (1902-1989) und ebenfalls sein Nachfolger Ali Chamenei.<sup>34</sup> Eine andere Ansicht vertritt beispielsweise Ajatollah Yūsuf Šāni'ī (geb. 1937), der als progressiver schiitischer Rechtsgelehrter und Förderer von Frauenrechten gilt. Er wertet jeden Zustand des Kindes bzw. der Mutter während der Schwangerschaft, der für die Schwangere und ihre Familie erhebliche Schwierigkeiten bedeuten würde, als legitimen Grund zum Abbruch der Schwangerschaft. Nach mehreren Zurückweisungen durch den Wächterrath konnte 2005 schließlich das Gesetz über die therapeutische Abtreibung in Kraft treten.<sup>35</sup>

So strikt die Position des iranischen Gesetzgebers in Bezug auf den Schwangerschaftsabbruch ist, so großzügig ist er in Vergleich zu anderen islamisch geprägten Staaten in Bezug auf den Umgang mit der humanen embryonalen Stammzellforschung, die staatlich toleriert ist. So wurden im Iran gleich mehrere Stammzelllinien etabliert und auch Klonierungen mit Tieren vorgenommen.<sup>36</sup>

### 3.8 TÜRKEI

Auch die Türkei fällt aus dem Spektrum der islamisch-arabischen Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Osten heraus, zum einen da sie ein türkischer Staat ist, zum anderen da sie sich regional nach Europa ausrichtet. Als ein durch den Islam geprägter säkularer Staat bietet die Türkei einen interessanten Vergleich. Nach der Ausrufung der Republik (1923) blieb das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs, das auch in osmanischer Zeit galt, bestehen. Obgleich der republikanische Staat für die Verbesserung der Stellung der Frau sorgte, waren unter anderem auch empfängnisverhütende Mittel und Bevölkerungsplanung verboten. Später wurde der Schwangerschaftsabbruch unter vitaler Indikation unter strengen Auflagen erlaubt. Erst mit der neuen Verfassung von 1982 und dem Bevölkerungsplanungsgesetz von 1983 wurde die sogenannte Fristenlösung eingeführt, nach der eine Schwangere bis zur 10. Woche der Schwangerschaft ein Recht auf Abtreibung hat. Zu einem späteren Zeitpunkt darf sie nur bei medizinischer und eugenischer Indikation und im Notfall durchgeführt werden.<sup>37</sup>

Diese liberale Abtreibungsregelung wird seit einiger Zeit von dem Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan, der der konservativen AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) angehört, kritisiert. Sein Ziel ist es, die Abtreibungsregelung zu verschärfen und den Schwangerschaftsabbruch bis auf wenige Ausnahmen zu verbieten bzw. zunächst die Abtreibungsfrist auf vier Wochen zu verkürzen. So bezeichnet er ihn als „Mord“ und macht ihn für den Rückgang des Bevölkerungswachstums verantwortlich. Dies wird als ein Versuch der schrittweisen Islamisierung der Türkei betrachtet und von Seiten der Frauenrechte kritisiert.<sup>38</sup>

### 3.9 RESÜMEE

Die Rechtslage zum Status des Embryos in den verschiedenen Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens stellt sich nicht vollständig einheitlich dar, was bei der Anzahl und Unterschiedlichkeit der Staaten und ihren divergierenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessen nicht verwundert. In den meisten Staaten der Region, mit Ausnahme von Tunesien und der Türkei, gilt ein strenges Abtreibungsrecht, hinsichtlich der Reproduktionsmedizin und Embryonenforschung gehen die Regelungen weit auseinander. Einigkeit besteht nur im Verbot reproduktiven Klonens.

- 1] Vgl. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic law*, Oxford: Clarendon Press, 1964, 76 und Krawietz, *Die Hurma*, 59-60.
- 2] Vgl. dazu z. B. die aufschlussreiche Studie von Khaled Fahmy, „*The Anatomy of justice: Forensic medicine and criminal law in nineteenth-century Egypt*“, *Islamic law and society* 6 (1999) 2: 224-271.
- 3] Zum Beispiel *Department of Economic and Social Affairs, United Nations* (Hrsg.), *Abortion policies: A global review*. 3 Bände, New York: United Nations, 2001-2002.
- 4] Vgl. ausführlich zum Schwangerschaftsabbruch in Tunesien Jürgen Holz, „*Länderbericht Tunesien*“, in: *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich: Rechtliche Regelungen – soziale Rahmenbedingungen – empirische Grunddaten. Teil 2: Außereuropa*, hrsg. von Albin Eser und Hans-Georg Koch, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 1989 (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge 21,2), 897-947.
- 5] Vgl. ebd., 903-908.
- 6] Vgl. ebd. 922-939 und „*Tunisia*“ in: *Abortion policies: A global review*, hrsg. vom United Nations Department of Economic and Social Affairs, 3 Bände, New York: United Nations, 2001-2002, Bd. 3, 137-139.
- 7] Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 123.
- 8] Vgl. Nils Fischer, „*National bioethics committees in selected states of North Africa and the Middle East*“, *Journal of international biotechnology law* 5 (2008) 2: 45-58, hier: 47-48.
- 9] *Comité National d'Éthique Médicale (CNEM), La procréation médicalement assistée* (P. M. A.): *Avis n° 1, 12 Décembre 1996*, online verfügbar unter: <http://www.comiteethique.rns.tn/ethique/avis/avis1.pdf> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).
- 10] *Comité National d'Éthique Médicale (CNEM), Le clonage thérapeutique: Avis n° 5, 5 Juillet 2002*, online verfügbar unter: [http://www.comiteethique.rns.tn/ethique/avis/clonage\\_therapeutique.pdf](http://www.comiteethique.rns.tn/ethique/avis/clonage_therapeutique.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).
- 11] *Comité National d'Éthique Médicale (CNEM), L'interruption médicale de la grossesse: Avis n° 9, Avril 2012*, online verfügbar unter: <http://www.comiteethique.rns.tn/ethique/avis/AVIS-IMG-DEFINITIF.doc> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).
- 12] Vgl. ausführlich zum Schwangerschaftsabbruch in Ägypten Silvia Tellenbach, „*Landesbericht Ägypten: Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich*“, in: *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich: Rechtliche Regelungen – soziale Rahmenbedingungen – empirische Grunddaten. Teil 2: Außereuropa*, hrsg. von Albin Eser und Hans-Georg Koch, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 1989 (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge 21,2), 15-61, hier: 37-38.
- 13] Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 124-126.
- 14] Vgl. Silvia Tellenbach, *Landesbericht Ägypten*, 28-34, *World Health Organization (WHO), Unsafe abortion: Global and regional estimates of incidence of unsafe abortion and associated mortality in 2003, 5th edition (2007)*, online verfügbar unter: [http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789241596121\\_eng.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2007/9789241596121_eng.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013) und *World Health Organization (WHO), Unsafe abortion: Global and regional estimates of the incidence of unsafe abortion and associated mortality in 2008, 6th edition (2011)*, online verfügbar unter: [http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501118\\_eng.pdf](http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789241501118_eng.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).
- 15] Vgl. Rudolph Peters, „*Islamic and secular criminal law in nineteenth century Egypt: The role and function of the qadi*“, *Islamic law and society* 4 (1997) 1, 70-90, hier: 80-81.

- 16| Beth Baron, „Women, honour, and the state: Evidence from Egypt“, *Middle Eastern studies* 42 (2006) 1, 1-20, hier: 11, im Jahr 1917 wurden 104 legale Abtreibungen registriert.
- 17| Egyptian Initiative for Personal Rights und Center for Reproductive Rights, *The Committee on the Elimination of Discrimination against Women (CEDAW) [...] Supplementary information about Egypt scheduled for review during the 45th session of the CEDAW Committee (18.12.2009)*, online verfügbar unter: [http://eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/CEDAW\\_Submission\\_Egypt\\_EIPR\\_CRR\\_EN.pdf](http://eipr.org/sites/default/files/reports/pdf/CEDAW_Submission_Egypt_EIPR_CRR_EN.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013), 6-9.
- 18| Vgl. zum Schwangerschaftsabbruch in Saudi-Arabien Silvia Tellenbach, „Übersichtsbericht Arabische Staaten“, in: *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich: Rechtliche Regelungen – soziale Rahmenbedingungen – empirische Grunddaten. Teil 2: Außereuropa*, hrsg. von Albin Eser und Hans-Georg Koch, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 1989 (*Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft*, 3. Folge 21,2), 1119-1186, hier: 1152-1154.
- 19| Siehe „Saudi Arabia“, in: *Abortion policies: A global review*, hrsg. vom United Nations Department of Economic and Social Affairs, 3 Bände, New York: United Nations, 2001-2002, Bd. 3, 75-76 und auch Atighetchi, *Islamic bioethics*, 121-122.
- 20| Scientific and Cultural Organization Cairo Office United Nations Educational (UNESCO), *Ethics and law in biomedicine and genetics: An overview of national regulations in the Arab states*, Cairo: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization, Cairo Office, 2011, online verfügbar unter: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002152/215207E.pdf> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013), 32 und Fischer, *National bioethics committees*, 51.
- 21| „Saudi Arabia“, in: *Abortion policies*.
- 22| Abdelhafid Ossoukine, „Le Comité d'éthique algérien face à la concurrence bureaucratique et religieuse“, *Journal international de bioéthique* 18 (2007) 1: 167-176, hier: 170-172.
- 23| Vgl. Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 128-130.
- 24| UNESCO Cairo Office, *Ethics and law in biomedicine and genetics*, 54.
- 25| Vgl. International Planned Parenthood Federation (IPPF), Arab World Regional Office und Syrian Family Planning Association (Hrsg.), *Unsafe abortion and sexual health in the Arab World: The Damascus Conference. Summary of the Damascus Conference, held 1-3 December, 1992, and sponsored by the IPPF, Arab World Region, and the Syrian Family Planning Association*. [London]: International Planned Parenthood Federation, Arab World Region, 1992, 9-10.
- 26| Vgl. zum Schwangerschaftsabbruch in Jordanien Silvia Tellenbach, *Übersichtsbericht Arabische Staaten*, 1154-1160, hier vor allem 1155 und auch „Jordan“, in: *Abortion policies: A global review*, hrsg. vom United Nations Department of Economic and Social Affairs, 3 Bände, New York: United Nations, 2001-2002, Bd. 2, 81-82.
- 27| Atighetchi, *Islamic bioethics*, 131-132 und UNESCO Cairo Office, *Ethics and law in biomedicine and genetics*, 73.
- 28| Vgl. „Procréatique bébé-éprouvette en Jordanie“, *Le Monde* vom 5. Mai 1987, online verfügbar unter: [http://www.lemonde.fr/web/recherche\\_breve/1,13-0,37-565620,0.html](http://www.lemonde.fr/web/recherche_breve/1,13-0,37-565620,0.html) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).
- 29| Vgl. Thomas Eich, *Islam und Bioethik: Eine kritische Analyse der modernen Diskussion im islamischen Recht*, 1. Aufl. Wiesbaden: Reichert, 2005 (*HECEAS: Aktuelle Debatte*, 1), 72-76.
- 30| UNESCO, *Ethics and law in biomedicine and genetics*, 51.

- 31| Vgl. zum Schwangerschaftsabbruch im Libanon Silvia Tellenbach, *Übersichtsbericht Arabische Staaten*, 1154-1155 und „Lebanon“, in: *Abortion policies: A global review*, hrsg. vom United Nations Department of Economic and Social Affairs, 3 Bände, New York: United Nations, 2001-2002, Bd. 2, 100-101.
- 32| Vgl. „Der Gesetzentwurf zur Reproduktions-Medizin im Libanon (2001/2)“, online verfügbar unter: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/loubanqanun.pdf> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013), 1.
- 33| Vgl. Shahin Gerami, „Iran, Afghanistan, and Central Asia“, in: *Encyclopedia of women & Islamic cultures*, hrsg. von Suad Joseph, 6 Bände, Leiden: Brill, 2003, Bd. 3, 305-308.
- 34| Vgl. Hedayat, Shooshtarizadeh und Raza, *Therapeutic abortion in Islam*, 653-654.
- 35| Ebd.
- 36| Vgl. Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 133-134.
- 37| Vgl. zum Schwangerschaftsabbruch in der Türkei Erdener Yurtcan, „Landesbericht Türkei“, in: *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich: Rechtliche Regelungen – soziale Rahmenbedingungen – empirische Grunddaten. Teil 2: Außereuropa*, hrsg. von Albin Eser und Hans-Georg Koch, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 1989 (*Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft* 3. Folge 21,2), 835-896 und „Turkey“, in: *Abortion policies: A global review*, hrsg. vom United Nations Department of Economic and Social Affairs, 3 Bände, New York: United Nations, 2001-2002, Bd. 3, 140-142.
- 38| Vgl. Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 154-155 und die Berichte in der Tagespresse Karen Krüger, „In der Türkei tobt derzeit eine Abtreibungsdebatte“, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 3. Juni 2012, 23 und „Mittelweg bei Abtreibung“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13. Juni 2012, 5.

## 4. SPEZIELLE ANWENDUNGSBEREICHE

Die klassische Sachfrage, die zur ethischen Auseinandersetzung mit dem Status vorgeburtlichen menschlichen Lebens Anlass gibt, ist der Schwangerschaftsabbruch. Aber es haben sich durch den Fortschritt in der Medizin neue Praxisbereiche aufgetan, die eine Bewertung unter Beachtung der neuen Umstände erfordern. Das sind vor allem die erfolgreiche Entwicklung und Nutzung der IVF-Techniken und den sich daraus ergebenden Folgen wie die verbrauchende Embryonenforschung und die Klonierung. Es sind aber auch moderne Diagnoseverfahren, die in der Reproduktionsmedizin Anwendung finden, und ebenfalls neue Methoden der Empfängnisverhütung. Einige dieser Einzelfragen sollen im Folgenden in summarischer Weise behandelt werden.

### 4.1 VORGEBURTLICHE DIAGNOSTIK (PID/PND)

Bei der vorgeburtlichen Diagnostik muss zwischen Präimplantations- (PID) und Pränataldiagnostik (PND) unterschieden werden, bei der PID werden im Rahmen der medizinisch assistierten Reproduktion Embryonen vor der Einpflanzung in den Uterus genetisch untersucht. Dabei können mittels der PID nicht nur schwere genetische Erkrankungen festgestellt, sondern auch das Geschlecht und weitere genetische Merkmale bestimmt werden. Die praktische Konsequenz der PID ist, dass sie entscheidet, welche Embryonen zur Übertragung „geeignet“ sind und deshalb ausgetragen werden

sollen und welche nicht „geeignet“ sind und deshalb „verworfen“ werden. Hingegen wird die PND während der Schwangerschaft durchgeführt. Zu ihr zählen alle Methoden zur Untersuchung der vorgeburtlichen Entwicklung des Kindes, so z. B. Ultraschalluntersuchungen, Blut- und Hormontests, aber auch die Untersuchung des Fruchtwassers. Die ethisch unproblematische Konsequenz der PND ist, dass Schwierigkeiten im Schwangerschaftsablauf und Erkrankungen frühzeitig erkannt und behandelt werden können. Die problematische Konsequenz ergibt sich, wenn eine schwere Schädigung des Kindes diagnostiziert wird, da sich der Schwangeren dann die Frage nach einem Abbruch der Schwangerschaft stellt.

#### 4.1.1 Präimplantationsdiagnostik

Für islamische Rechtsgelehrte, die keine Einwände gegen In-vitro-Fertilisation erheben und die mit ihr verbundenen Untersuchungen und Maßnahmen haben, die die Erhöhung der Erfolgsaussichten der Behandlung zum Ziel haben, ist auch die Anwendung der PID einschließlich der „Verwerfung“ von Embryonen gestattet. Dies gilt jedoch nicht für ihre Anwendung in nichtmedizinischen Fällen, insbesondere nicht, um eine Geschlechtsselektion durchzuführen. Denn für die „Verwerfung“ bzw. „Zerstörung“ von Embryonen bedarf es nach islamischem Verständnis einer angemessenen Rechtfertigung, die kann z. B. in einer schweren genetischen Schädigung bestehen aber nicht in dem Wunsch der Eltern nach einer Geschlechtswahl ihres Kindes.<sup>1</sup>

Einige islamische Rechtsgelehrte hingegen erheben gegen Geschlechtsselektion beim Embryo keine Einwände, weil sie keinen Widerspruch zu islamischen Prinzipien sehen.<sup>2</sup> Das Szenario eines gestörten Gleichgewichts der Geschlechter, das in einigen islamischen Staaten bereits Realität ist,<sup>3</sup> sehen sie als nicht gegeben an, da der Wunsch nach einem bestimmten Geschlecht des Kindes für beide Geschlechter gleich stark ausgeprägt sei. Das Argument, dass der Mensch keinen Einfluss auf die Wahl des Geschlechts nehmen solle, um keinen Einfluss auf die Vorsehung Gottes zu nehmen, widerlegen sie mit dem Hinweis, dass es dem Menschen nicht möglich sei, etwas gegen den Willen Gottes zu tun, da nur Gott allmächtig sei. Gerade in der Frage der Geschlechtsselektion zeigen sich kulturelle Einflüsse, die mit religiösen Argumenten amalgamiert werden.<sup>4</sup> Zu beachten ist jedoch, was in der Debatte heftig diskutiert wird, dass der Koran in mehreren Versen die Tötung von Kindern,

vor allem von Mädchen auf Grund ihres Geschlechts ausdrücklich verboten.<sup>5</sup> Davon ausgehend könnte argumentiert werden, dass deshalb auch die Geschlechtsselektion bei Embryonen verboten ist.

Wie muslimische Reproduktionsmediziner mit dieser nicht eindeutigen Situation umgehen, zeigte sich beispielsweise auf einem nationalen Workshop des internationalen islamischen Zentrums für Bevölkerungsstudien und -forschung (IICPSR, *International Islamic Center for Population Studies and Research*) an der Azhar Universität in Ägypten. Er hatte im Jahr 2000 die Frage der Ethik in der medizinisch assistierten Reproduktion zum Thema. In den abschließenden Empfehlungen fordern die Teilnehmer die Einrichtung eines nationalen Ethikkomitees für Ägypten, das mit schariarechtlichen und ethischen Fragen in der Reproduktionstechnologie befasst sein soll. Weiterhin betonen sie die positiven Aspekte der Präimplantationsdiagnostik (PID). Die Möglichkeit ihres Missbrauchs ist ihnen bewusst, aber dennoch plädieren sie dafür, dass sie in Einzelfällen, so z. B. zum „familiären Ausgleich“ (*family balancing*), für nichtmedizinische Zwecke genutzt werden dürfe.<sup>6</sup>

Als eine beispielhafte gesetzliche Regelung kann der *Gesetzentwurf zur Reproduktions-Medizin*, den der libanesisch Ethikrat (CCNLE) 2001/2002 vorgebracht hat, angeführt werden. Der Entwurf betont, dass Untersuchungen an Embryonen dem Ziel dienen sollen, die „menschliche Existenz zu verbessern“, deshalb sei Geschlechtsselektion bei Embryonen verboten. Für sie ist die Ausnahme vorgesehen, dass eine schwere genetische Erkrankung mit dem Geschlecht verbunden ist.<sup>7</sup>

#### 4.1.2 Pränataldiagnostik

Die medizinische Nutzung der Pränataldiagnostik ist für islamische Gelehrte mit dem islamischen Recht vereinbar, wenn durch sie Erkrankungen oder Schädigungen des Kindes oder der Schwangeren vermieden, erkannt und in Folge behandelt werden können. Im Falle, dass die Schädigung oder Erkrankung so schwer ist, dass es medizinisch ratsam ist, die Schwangerschaft zu beenden, würde die Mehrheit der Rechtsgelehrten auch dann keinen Einwand gegen die PND erheben, wenn die Bestimmungen zum Schwangerschaftsabbruch eingehalten werden. Aber obgleich die nichtmedizinische Nutzung der PND zur Geschlechtsselektion von islamischen Rechtsgelehrten abgelehnt wird, zeigen empirische Erhebungen in einigen islamisch geprägten Staaten, dass sie auf Nachfrage stößt und praktiziert wird.<sup>8</sup>

#### 4.1.3 Voreheliche Untersuchungen (*premarital counseling*)

Um die Ausbreitung von Erbkrankheiten zu stoppen, die sich durch den in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens verbreiteten Brauch der Verwandtenehe festgesetzt haben, bieten die meisten Staaten der Region voreheliche genetische Untersuchungen (*premarital counseling*) an, und in manchen Staaten sind sie verpflichtend. Diese Untersuchungen werden mit dem Ziel der Verbesserung der Volksgesundheit durchgeführt, was auf längere Sicht zu einer Entlastung der Gesundheitsbudgets beitragen soll. Vom Standpunkt islamischer Rechtsgelehrter ließe sich auch argumentieren, dass es besser ist, auf Grundlage einer vorehelichen Untersuchung auf eine Ehe mit einem bestimmten Partner zu verzichten, um genetische Schädigungen des Nachwuchses zu vermeiden, als zu einem späteren Zeitpunkt beispielsweise einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen.<sup>9</sup>

#### 4.2 SCHWANGERSCHAFTSABBRUCH

Da die Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs bzw. die Tötung vorgeburtlichen menschlichen Lebens gewissermaßen das Grundthema der Frage nach dem „Status des Embryos“ im Islam ist, soll hier nicht das referiert werden, was bereits in den vorhergehenden Teilen dargestellt worden ist. Es soll vielmehr gefragt werden, ob es einen „islamischen Konsens“ zum Umgang mit vorgeburtlichem Leben gibt.

Eine Position, die als ein grundlegender Konsens betrachtet werden kann, bringt der bekannte islamische Theologe, Philosoph und Mystiker Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) in seinem Werk *Die Erneuerung der Religionswissenschaften* zum Ausdruck. Dort geht er in einem kurzen Exkurs auf die Entwicklung des Kindes im Mutterleib, seine Beseelung sowie Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch ein.

Al-Ġazālī stellt zunächst fest, dass die Ehe vor allem dazu da sei, Nachkommen zu zeugen, und dass, wenn Gott beschlossen habe, eine Seele zur Existenz zu bringen, dies nicht durch Empfängnisverhütung verhindert werden könne. Deshalb wertet er sie zwar als erlaubt, aber dennoch als ungehörig, da eine bessere Handlung unterlassen werde. Er betont, dass sie mit Kindstötung oder Schwangerschaftsabbruch nicht vergleichbar sei, da durch sie kein Vergehen an einem Lebewesen begangen werde. Hingegen stellt er fest, dass der Schwangerschaftsabbruch ein

Vergehen gegen ein Lebewesen ist, welches in seiner Schwere mit der Entwicklung des menschlichen Lebens im Mutterleib zunimmt.<sup>10</sup> Al-Ġazālī spricht jedoch nicht von einer Unverfügbarkeit des frühen Lebens, sondern er vertritt einen graduell steigenden Lebensschutz. Den höchsten Grad und damit Unverfügbarkeit erreicht vorgeburtliches Leben für ihn in striktem Sinne nicht mit der Beseelung, sondern erst mit der Geburt.

Auf diesen Text von al-Ġazālī wird in der gesamten islamischen Debatte um den Umgang mit vorgeburtlichem Leben überaus häufig Bezug genommen. Zu seiner Beliebtheit trägt sicherlich nicht nur die Bekanntheit des Autors erheblich bei, sondern auch der Umstand, dass al-Ġazālī auf die zeitliche Festlegung von Entwicklungsfristen vollständig verzichtet. Im Gegensatz zu vielen anderen begnügt er sich mit der Aufzählung der Entwicklungsphasen und bezieht von Beginn an eine strikte Haltung zum Lebensschutz. Das verleiht dem Text eine gewisse Modernität und damit Zeitlosigkeit. Denn al-Ġazālī stellt den Lebensschutz als Ideal und Forderung dar, ohne aber gänzlich blind für Schwierigkeiten zu sein, die sich in der Lebenspraxis einstellen können.<sup>11</sup>

Aber nicht nur islamische Rechtsgelehrte stehen dem Schwangerschaftsabbruch ablehnend gegenüber, sondern auch die meisten Muslime, von denen der Lebensschutz sehr ernst genommen wird.<sup>12</sup> Diese Haltung spiegelt sich auch in der Literatur wider.<sup>13</sup>

### 4.3 EMBRYONENFORSCHUNG UND STAMMZELLFORSCHUNG

In den meisten islamisch geprägten Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens bieten auf Reproduktionsmedizin spezialisierte Kliniken seit vielen Jahren In-vitro-Fertilisationen mit Erfolg an. In einer Reihe dieser Staaten wird auch Forschung mit menschlichen Embryonen betrieben, beispielsweise in Iran und der Türkei, die zum Teil staatlich geförderte Forschungsprogramme etabliert haben. Es stellt sich daher die Frage, wie Embryonenforschung im islamischen Recht bewertet wird.

#### 4.3.1 Embryonenforschung

Im Allgemeinen wird der Islam mit einer toleranten Haltung gegenüber der Forschung mit menschlichen Embryonen in Verbindung gebracht. Es scheint tatsächlich, dass eine Mehrheit der Muslime Embryonenforschung für mit dem islamischen Recht vereinbar hält. Bei genauerer Betrachtung der verschiedenen Debatten zeigt sich allerdings, dass sich die islami-

schen Rechtsgelehrten nicht einig über diese Frage sind. Die einen befürworten die Forschung mit menschlichen Embryonen mit dem Argument, dass „überzählige“ Embryonen aus IVF-Behandlungen vorhanden sind, die eher für die Forschung genutzt werden sollen, als sie zu „verschwenden“. Sie führen an, dass diese Forschung für das allgemeine Wohl (*mas-laha*) betrieben werde und in der Folge innovative Therapien und Heilmöglichkeiten durch sie zu erwarten seien. Sie binden die Erlaubnis an die Hochrangigkeit der Forschung. Aber sie lehnen Forschung ab, bei der beispielsweise Mensch-Tier-Hybriden oder Chimären erzeugt würden oder mit reproduktivem Klonen an Menschen experimentiert würde.

Die Gegner der Embryonenforschung unter den islamischen Gelehrten wenden dagegen grundsätzlich ein, dass es in IVF-Behandlungen nicht zwangsläufig notwendig sei, dass überzählige Embryonen hergestellt würden. Es könne auch jeweils ein Embryo nach Bedarf produziert und einzeln implantiert werden. Wenn die Produktion „überzähliger“ Embryonen nicht vermeidbar sei, so sei es angemessener, sie vergehen zu lassen. Ferner argumentieren sie, dass die Forschungsziele auch auf anderem Weg als durch „verbrauchende“ Embryonenforschung erreicht werden können. Einig sind sich beide Lager, dass Embryonen zum einen nicht zu Forschungszwecken und zum anderen nur im Rahmen von IVF-Behandlungen bei schariarechtlich gültig verheirateten Partnern hergestellt werden sollen.<sup>14</sup>

#### 4.3.2 Stammzellforschung

Von der Stammzellforschung erwarten nicht nur die Gesellschaften des „Westens“ neuartige und effiziente Therapien für verschiedene Erkrankungen, sondern auch die Staaten der „islamischen Welt“. Deshalb sind in vielen Staaten hochmoderne Forschungszentren eingerichtet worden, an denen auch Stammzellforschung betrieben wird. Dabei gibt es aber große Unterschiede, während in einigen Staaten, wie Iran humane embryonale Stammzellforschung betrieben wird, was in Gutachten von schiitischen Rechtsgelehrten als mit dem Islam vereinbar dargestellt wird. Als Grund für die Erlaubnis zu dieser Forschung wird von islamischen Gelehrten vor allem angeführt, dass sie dem Allgemeinwohl diene. So ist hingegen in anderen Staaten, wie Saudi-Arabien nur Stammzellforschung an adulten Stammzellen erlaubt. Die Ablehnung wird damit begründet, dass bei der Forschung mit embryonalen Stammzellen Embryonen vernichtet würden.<sup>15</sup>

- 1| Vgl. Abd-an-Nâsir Abû-I-Basal, „Die Wahl des Geschlechts des Embryos“, in: *Moderne Medizin und islamische Ethik: Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, hrsg. von Thomas Eich, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008 (*Religion und Gesellschaft: Modernes Denken in der islamischen Welt*, 2), 58-63.
- 2| Ra'fat Uthmân, „Die Verfügungsgewalt über das Geschlecht des Embryos“, in: *Moderne Medizin und islamische Ethik: Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, hrsg. von Thomas Eich, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008 (*Religion und Gesellschaft: Modernes Denken in der islamischen Welt*, 2), 64-70.
- 3| Eich, *Islam und Bioethik*, 79.
- 4| Vgl. ebd., 81-82.
- 5| Vgl. dazu Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 32-33.
- 6| Gamal I. Serour (Hg.), *Proceeding of the workshop on ethical implications of assisted reproductive technology for the treatment of infertility*, Nov. 22-25<sup>th</sup>, 2000: Update, Cairo: Al Ahram Press, 2000, 105-107.
- 7| Vgl. „Der Gesetzentwurf zur Reproduktions-Medizin im Libanon (2001/2)“.
- 8| Vgl. ausführlich Atighetchi, *Islamic bioethics*, 259-265.
- 9| Vgl. ausführlich ebd., 262-265.
- 10| Diese häufig zitierte Passage lautet in deutscher Übersetzung: „Die erste Stufe des Lebewesens ist, dass der Same in den Uterus kommt und sich dort mit dem Wasser der Frau vermischt und zur Aufnahme des Lebens würdig wird; auch die Zerstörung dieses Wesens ist ein Vergehen. Und wenn es zu einem Fleischklümpchen und einem Blutgerinnsel geworden ist, dann ist das Vergehen schlimmer; aber wenn ihm die Seele eingehaucht und das Geschöpf reif ist, so wächst das Vergehen zu einer Ungeheuerlichkeit; der höchste Grad bei dem Vergehen ist, wenn es lebendig geboren wurde.“ (Al-Gazālī „Iḥyā' ulūm ad-dīn“: II 74 zitiert nach Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 58-59).
- 11| Ebd., 57-59.
- 12| Stellvertretend für viele vgl. Alison Shaw, „They say Islam has a solution for everything, so why are there no guidelines for this?': Ethical dilemmas associated with the birth of infants with fatal abnormalities from a small sample of Pakistani Muslim couples in Britain“, *Bioethics* 26 (2012) 9: 485-492, in der die Autorin in mehreren Fallbeispielen die Haltung von britisch-pakistanischen Muslimen zum Schwangerschaftsabbruch beschreibt und diskutiert.
- 13| Vgl. z. B. 'Alā' al-Aswānī, *Der Jakubijân-Bau: Roman aus Ägypten, aus dem Arab.* von Hartmut Fähndrich, 4. Aufl., Basel: Lenos, 2011 (Lenos Pocket, 123), dort v. a. 260-263.
- 14| Vgl. dazu Nils Fischer, „Embryo research in the Middle East“, *Journal of international biotechnology law* 6 (2009) 6: 235-241 und zum Umgang mit überzähligen Embryonen vgl. Eich, *Islam und Bioethik*, 58-72.
- 15| Vgl. UNESCO Cairo Office, *Ethics and law in biomedicine and genetics*, 16-19, Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 104 und Atighetchi, *Islamic bioethics*, 248-250.

## 5. STATUS DES EMBRYOS: VERGLEICH ISLAM-CHRISTENTUM

Die Ausführungen zum Umgang mit vorgeburtlichem menschlichem Leben im Islam haben gezeigt, dass es zwar keine einheitliche islamische Position, jedoch grundlegende Gemeinsamkeiten selbst bei den divergierenden Ansichten gibt. Um die islamische Debatte in einen weiteren Kontext zu stellen, soll der Frage nachgegangen werden, wie sich die islamische Position im Vergleich denen anderer Religionen verhält. Da hier nicht der Raum ist, einen Vergleich der islamischen Position mit denen verschiedener Weltreligionen durchzuführen, beschränken sich die folgenden Ausführungen auf das Christentum, wobei der Fokus auf Deutschland liegt, und die Vergleichsfälle sind Schwangerschaftsabbruch, Empfängnisverhütung und die In-vitro-Fertilisation.<sup>1</sup>

### 5.1 CHRISTENTUM

#### 5.1.1 Römisch-katholische Kirche

Da die römisch-katholische Kirche mit dem Papst und der Gemeinschaft der Bischöfe im Gegensatz zum Islam über ein zentrales Lehramt verfügt, ist ihre Position zum vorgeburtlichen Leben einheitlich und für die Katholiken in der gesamten Welt verbindlich. Ihre Haltung ist durch eine grundsätzliche Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs, der Empfängnisverhütung und moderner reproduktionsmedi-

zinischer Technologien (In-vitro-Fertilisation) gekennzeichnet. Sie stützt sich vor allem auf die drei päpstlichen Enzykliken *Casti cannubii*, *Humanae vitae* und *Evangelium vitae* und die Instruktion *Donum vitae*.<sup>2</sup> Im Folgenden wird jedoch nur auf *Evangelium vitae* eingegangen. Die katholische Kirche ist sowohl in vielen nationalen als auch in der internationalen Debatte nicht nur in Bezug auf den Umgang mit vorgeburtlichem Leben, sondern überhaupt eine der bedeutendsten Stimmen.

In der Enzyklika *Evangelium vitae* von 1995 setzt sich Papst Johannes Paul II. (1978-2005) ausführlich mit Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch und der modernen Reproduktionstechnologie auseinander. Dort betont er die „Würde der Person“ und ihren „unermessliche[n] Wert“. Schwangerschaftsabbruch wertet er als ein schweres „sittliches Vergehen“ und sieht in ihm die „vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen“.<sup>3</sup> Kirchenrechtlich „[zieht sich, wer] eine Abtreibung vornimmt, [...] mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation zu“<sup>4</sup>, was auch in die überarbeitete Fassung des Katechismus der Katholischen Kirche Eingang gefunden hat<sup>5</sup> und regelmäßig verkündet wird.<sup>6</sup>

In jüngster Zeit war der Schwangerschaftsabbruch nach Vergewaltigung Gegenstand einer heftig geführten Debatte, die zu einer Klarstellung zum Umgang mit der sogenannten „Pille danach“ führte: „Die Vollversammlung hat bekräftigt, dass in katholischen Krankenhäusern Frauen, die Opfer einer Vergewaltigung geworden sind, selbstverständlich menschliche, medizinische, psychologische und seelsorgliche Hilfe erhalten. Dazu kann die Verabreichung einer „Pille danach“ gehören, insofern sie eine verhütende und nicht eine abortive Wirkung hat. Medizinisch-pharmazeutische Methoden, die den Tod eines Embryos bewirken, dürfen weiterhin nicht angewendet werden.“<sup>7</sup>

Trotz des starken Einsatzes der katholischen Kirche für die Umsetzung ihrer Position zu Schwangerschaftsabbruch und auch zur Empfängnisverhütung in nationales Recht ist sie in den wenigsten Staaten mit einem hohen Anteil an Katholiken Gesetz geworden. Die Kontrazeption wird in individueller Verantwortung belassen und Schwangerschaftsabbruch ist durch Indikations- und/oder Fristenlösung geregelt. Allerdings darf in einigen katholisch geprägten Staaten wie Irland und Polen ein Schwangerschaftsabbruch nur bei vitaler Indikation, d. h. unter der akuten Bedrohung des Lebens der Schwangeren vorgenommen werden.<sup>8</sup>

### 5.1.2 Evangelische Kirchen in Deutschland (EKD)

Auch die Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) vertreten in ihren Veröffentlichungen die Position, dass menschliches Leben grundsätzlich und von Beginn an geschützt werden soll. Sie widersprechen deutlich einem Recht auf den Abbruch der Schwangerschaft. So betont die EKD in ihrer Kundgebung *Zur Achtung vor dem Leben* auf ihrer Synode 1987 in Berlin: „Ein Embryo ist ein menschliches Wesen mit eigener Identität und eigenem Wert. Eine Abtreibung – in welchem Stadium auch immer – ist Tötung menschlichen Lebens. Der Schutz des Embryo *in vitro* (außerhalb des Körpers) und der Schutz des Embryo *in vivo* (im Mutterleib) stehen ethisch in einem unauflösbaren Zusammenhang.“ Deshalb fordert sie den gesetzlichen Schutz von Embryonen und erinnert daran, dass „es sich in den straffrei gestellten Fällen des Schwangerschaftsabbruchs nicht um eine prinzipielle Einschränkung des Schutzes für das ungeborene Leben und somit nicht um ein Recht zur Abtreibung handelt, sondern um das notwendig unvollkommene Bemühen, nicht auflösbare Konfliktsituationen zu regeln.“<sup>9</sup>

Im Unterschied zu der Position der katholischen Kirche stellt die EKD die Entscheidung der Schwangeren in den Mittelpunkt. Dadurch trägt sie dem Umstand Rechnung, dass sich für die Schwangere schwere Konfliktsituationen ergeben können, in denen der Abbruch der Schwangerschaft als einzige Handlungsoption erscheint. Daher betont die EKD in ihrer Stellungnahme *Rolle der Frau in der EKD. Anhörung vor dem Gleichstellungsausschuss des Europarates 2004*, dass „das Leben des ungeborenen Kindes [...] nur mit der schwangeren Frau und nicht gegen sie geschützt werden [kann]“.<sup>10</sup>

Die Haltung der anderen christlichen Kirchen teilt sich gewissermaßen zwischen der katholischen Position auf der einen Seite und der evangelischen auf der anderen auf. So scheinen die griechisch-orthodoxe Kirche und die orientalischen Kirchen der römisch-katholischen Position näher zu stehen, während in der anglikanischen Kirche und den protestantischen Kirchen eher Positionen vertreten werden, die den Schwangerschaftsabbruch als Gewissensentscheidung der Frau betrachten. Die nationalen Debatten und die in den einzelnen Kirchen werden zum Teil sehr heftig geführt.<sup>11</sup>

### 5.1.3 „Gott ist ein Freund des Lebens“

Das grundlegende christliche Verständnis vom Schutz des vorgeburtlichen Lebens bringt die Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland in ihrer gemeinsamen Erklärung *Gott ist ein Freund des Lebens* 1989 zum Ausdruck. Der Arbeitsgemeinschaft gehören nicht nur die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz, sondern auch zahlreiche kleinere christliche Vereinigungen in Deutschland an, wie z. B. die Griechisch-Orthodoxe, Alt-Katholiken und die Heilsarmee, sodass von einem christlichen Konsens gesprochen werden kann. Die Erklärung nimmt das menschliche Leben insgesamt und auch das Verhältnis des Menschen zur Schöpfung in den Blick. Der Mensch wird als „Bild Gottes“ angesprochen und seine Würde betont. Davon ausgehend und in Verbindung mit dem biblischen Tötungsverbot leitet die Erklärung das unbedingte Recht auf Leben ab:

„Der Schutz des ungeborenen Lebens steht neben den Problemen der Embryonenforschung heute noch vor einer anderen, zahlenmäßig weit bedrängenderen Herausforderung: Allein in der Bundesrepublik Deutschland werden jährlich über 200 000 Abtreibungen vorgenommen. Die Embryonen in vitro und die Embryonen in vivo haben die gleiche Würde und das gleiche Recht auf Leben. Der Schutz des ungeborenen Lebens ist unteilbar. Aber es ist die Beobachtung bedeutsam, daß sich das ungeborene Leben im Mutterleib in einer anderen Situation befindet als der Embryo im Labor: Es ist abhängig von der Frau, die es in sich trägt. Darum müssen alle Anstrengungen zum Schutz des ungeborenen Lebens im Mutterleib darauf gerichtet sein, es mit der Frau und nicht gegen sie zu schützen.“<sup>12</sup>

## 5.2 VERGLEICH ISLAM-CHRISTENTUM

Im Vergleich der Haltung von Islam und Christentum zum vorgeburtlichen menschlichen Leben zeigt sich als Gemeinsamkeit zunächst deutlich, dass menschliches Leben unverfügbar ist, und zwar von Beginn an. Das Verständnis von Lebensschutz, das die Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen in Deutschland in der gemeinsamen Erklärung *Gott ist ein Freund des Lebens* zum Ausdruck bringen, könnte auch von islamischer Seite Anknüpfungen finden. Während die „Würde des Lebens“ zentral für die christliche Position ist, so steht die Etablierung der Schwangerschaft und die Beseelung im Islam im Mittelpunkt.<sup>13</sup>

Aber während die katholische Kirche in der Frage des Lebensschutzes keinen Spielraum für Abwägungen zulässt und die evangelischen Kirchen die Entscheidung in Bezug auf den Schwangerschaftsabbruch dem Gewissen der betroffenen Personen überlassen, so benennen islamische Rechtsgelehrte Gründe, unter denen es statthaft ist, menschliches Leben in Relation zu anderem Leben oder anderen Gütern zu setzen. Das impliziert jedoch weder eine Geringschätzung des frühen menschlichen Lebens noch seine unbedingte Verfügbarkeit.<sup>14</sup>

Ein Schwangerschaftsabbruch bedarf nach islamischem Recht, wenn er tatsächlich durchgeführt werden soll, immer einer Begründung, die nicht beliebig ist. So wird beispielsweise die soziale Indikation oder die Abtreibung aus dem Grund, dass nicht für den Unterhalt eines Kindes gesorgt werden kann, von islamischen Rechtsgelehrten abgelehnt, da sie dem Diktum des Korans widerspricht, dass Gott für den Unterhalt „seiner Kinder“ sorgt.<sup>15</sup> Und auch die Verwendung von „überzähligen“ Embryonen bedarf der Rechtfertigung, sodass ihr „Verbrauch“ nicht für jede Form der Forschung gestattet wird. Deshalb kann im Islam grundsätzlich von einem strikten Lebensschutz gesprochen werden, der allerdings beim ungeborenen Leben gewisse Grenzen findet. Der Umstand aber, dass in den meisten islamisch geprägten Staaten Schwangerschaftsabbruch verboten und nur unter vitaler Indikation vorgenommen werden darf, zeigt, wie ernst der Lebensschutz auch des ungeborenen menschlichen Lebens auch hier genommen wird.

Eine Besonderheit der islamischen Debatte über den Status des Embryos und ein großer Unterschied zu der christlichen Debatte ist, dass der Beseelung und der Ausformung des vorgeburtlichen Lebens entscheidende Bedeutung beigemessen wird und eine Harmonisierung der Aussagen des Korans mit den Erkenntnissen der modernen Embryologie unternommen wird, was in der christlichen Debatte auf Grund der Krise, in die der Seelenbegriff in einem wissenschaftlichen Weltbild geraten ist, zurückhaltender thematisiert wird. Das Argument der Menschenwürde, das für die deutsche Debatte zentral ist und das in der christlichen Debatte als säkulare Entsprechung zur Gottesebenbildlichkeit gesehen werden kann,<sup>16</sup> findet in islamischen Debatten hingegen keine direkte Entsprechung oder nur in sehr abgeschwächter Form.<sup>17</sup> Das liegt unter anderem daran, dass der Gedanke der Menschenrechte und Menschenwürde in den islamischen Debatten relativ neu ist und sich auch noch nicht vollständig in sie eingefügt hat. Das Gleiche gilt für das Konzept der

„Heiligkeit des Lebens“.<sup>18</sup> Allerdings könnte das umfassende Verständnis von „Unverletzlichkeit“ (*ḥurma*) als ein zur Würde korrelierendes islamisches Konzept ins Spiel gebracht werden, durch das nicht nur die körperliche Integrität des Menschen geschützt ist.<sup>19</sup>

- 1] *Einen allgemeinen Überblick dazu gibt Nationaler Ethikrat (Hrsg.), Der Umgang mit vorgeburtlichem Leben in anderen Kulturen: Vorträge der Jahrestagung des Nationalen Ethikrates [am 23. Oktober] 2003, Berlin: Nationaler Ethikrat, 2004, auch Thomas Eich und Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.), Kulturübergreifende Bioethik: Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive, Orig.-Ausg., Freiburg: Alber, 2006 (Angewandte Ethik 4) und zur überaus komplexen Debatte im Judentum und der Situation in Israel Elisabeth von Lochner, Entscheidende Körper: Zur Hermeneutik jüdischer Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008 (Freiburger theologische Studien 173).*
- 2] „*Casti connubii*“ (31.12.1930), „*Humanae vitae*“ (25.07.1968), „*Donum vitae*“ (22.02.1987) und „*Evangelium vitae*“ (25.03.1995).
- 3] „*Evangelium vitae*“ (25.03.1995).
- 4] „*Codex iuris canonici*“, can. 1398.
- 5] „*Catechismus Catholicae Ecclesiae*“ (1997), 2270-2275.
- 6] Kongregation für die Glaubenslehre, Klarstellung zur vorsätzlichen Abtreibung (11.07.2009), *L'Osservatore Romano* vom 11. Juli 2009, online verfügbar unter: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090711\\_aborto-procurato\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20090711_aborto-procurato_ge.html) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).
- 7] Robert Zollitsch, Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Trier am 21. Februar 2013, online verfügbar unter: [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2012/2013-038-Pressebericht-FVV-Trier.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-038-Pressebericht-FVV-Trier.pdf) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013), 9.
- 8] Vgl. Albin Eser und Hans-Georg Koch, Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich: Teil 3: Rechtsvergleichender Querschnitt – rechtspolitische Schlußbetrachtungen – Dokumentation zur neueren Rechtsentwicklung, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 1999 (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft, 3. Folge 21,3), 45-48 und zu der Position in der Bundesrepublik Deutschland vgl. Hans-Georg Koch, „Landesbericht Bundesrepublik Deutschland“, in: Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich: Rechtliche Regelungen – soziale Rahmenbedingungen – empirische Grundlagen. Teil 1: Europa, hrsg. von Albin Eser und Hans-Georg Koch, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, 1988 (Rechtsvergleichende Untersuchungen zur gesamten Strafrechtswissenschaft 3. Folge 21,1), 17-324, hier: 50-54.
- 9] Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Zur Achtung vor dem Leben – Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin: [...] 1987, Berlin [...] Kundgebung der 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 4. Tagung (November 1987), online verfügbar unter: [http://www.ekd.de/EKD-Texte/achtungvordemleben\\_1987.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/achtungvordemleben_1987.html) (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).

- 10] *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Rolle der Frau in der EKD: Anhörung vor dem Gleichstellungsausschuss des Europarates „Frau und Religion“ am 10. September 2004, online verfügbar unter: <http://www.ekd.de/bevollmaechtigter/stellungnahmen/2004/52400.html> (letzter Zugriff: 8. Oktober 2013).*
- 11] Eser und Koch, Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich, 49-50.
- 12] *Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (Hrsg.), Gott ist ein Freund des Lebens: Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Verb. mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), Trier: Paulinus-Verlag, 1989, 65.*
- 13] Dies zeigt z. B. auch die Studie von Michael Willam, *Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam*, Freiburg, CH, Freiburg (i. Br.), Wien: Academic Press Fribourg, Herder, 2007 (Studien zur theologischen Ethik, 117) und vgl. auch Thomas Eich und Helmut Reifeld (Hrsg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.
- 14] *Der weit verbreitete Eindruck, dass der Islam Schwangerschaftsabbruch und „verbrauchende“ Embryonenforschung erlaubt, wird vermutlich dadurch bewirkt, dass durch die scharfe Unterscheidung von „pro life“ und „pro choice“, die aus der US-amerikanischen Debatte bekannt ist, der Blick auf die islamischen Texte getrübt wird und Differenzierungen verloren gehen.*
- 15] Vgl. Fischer, *Islamische Positionen zum pränatalen Leben*, 32-33.
- 16] Vgl. dazu Ludger Honnefelder, „Die Frage nach dem moralischen Status des menschlichen Embryos,“ in: *Gentechnik und Menschenwürde: An den Grenzen von Ethik und Recht*, hrsg. von Ludger Honnefelder et al., 1. Aufl., Köln: DuMont, 2002, 79-110.
- 17] Eich, *Islam und Bioethik*, 100-103.
- 18] Vgl. dazu Heike Baranzke und Gunnar Duttge (Hrsg.), *Autonomie und Würde: Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013 und besonders zur „Heiligkeit des Lebens“ Heike Baranzke, „‘Sanctity-of-life’ – a bioethical principle for a right to life?“, *Ethical theory and moral practice* 15 (2012) 3: 295-308. So werden in der islamischen Debatte auch die philosophischen Argumente, die sogenannten SKIP-Argumente zum Umgang mit dem menschlichen Embryo nicht rezipiert (vgl. dazu Gregor Damschen und Dieter Schönecker (Hrsg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen: Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin: De Gruyter, 2003 (De-Gruyter-Studienbuch), vgl. auch Ludger Honnefelder et al. (Hrsg.), *Gentechnik und Menschenwürde: An den Grenzen von Ethik und Recht*, 1. Aufl., Köln: DuMont, 2002).
- 19] *Zum islamischen Verständnis und Konzept des Schutzes der körperlichen Integrität des Menschen vgl. Krawietz, Die Ḥurma.*

## 6. RESÜMEE UND SCHLUSSBETRACHTUNG

Die Ausführungen zum Status des Embryos im Islam haben zum einen gezeigt, dass entgegen der häufig vertretenen Ansicht, die restriktiven Abtreibungsgesetzgebungen in den islamisch geprägten Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens seien Relikte des europäischen Kolonialismus, widersprochen werden kann. Denn es kann gesagt werden, dass die Abtreibungsverbote, die im Laufe der Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit der Staaten gerade nicht geändert worden sind und deshalb noch heute in vielen Staaten der Region in Kraft sind, der islamischen Position zum Status des Embryos entsprechen. Deshalb nimmt es vielleicht nicht Wunder, dass vor allem Staaten wie die Türkei, die ein säkulares Selbstverständnis hat, und Staaten wie Tunesien, die sich nach dem „westlichen“ Vorbild ausrichten, ihr Abtreibungsrecht liberalisiert haben. Sie setzen damit gewissermaßen ein Zeichen der Fortschrittlichkeit.

Unter anderem deshalb ist zum anderen festzustellen, dass ein Grund für den Widerstand in der islamischen Welt gegen die Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs darin besteht, dass Abtreibung als Teil des „American way of life“ wahrgenommen und zusätzlich von Bevölkerungsplanern als angemessenes Instrument zur Reduzierung des Bevölkerungswachstums dargestellt wurde, was Bevölkerungsplanung und ihre Maßnahmen nicht nur insgesamt diskredi-

tiert hat, sondern sie zusätzlich zu einem Symbol für einen westlichen Lebenswandel gemacht hat. Denn ein liberales Abtreibungsrecht wird mit einer laxen Sexualmoral gleichgesetzt. Schließlich ist deutlich geworden, dass auf islamischer Grundlage durchaus ein strenger Schutz vorgeburtlichen menschlichen Lebens vertreten werden kann und von islamischen Rechtsgelehrten artikuliert und in der Folge auch in nationales Recht islamisch geprägter Staaten umgesetzt wird.

Über die zukünftigen Entwicklungen kann zurzeit noch keine Aussage getroffen werden. Denn wie sich der Umbruch in der arabischen Welt, der sich seit 2010 vollzieht, auf die Gesetzgebung in den Staaten der Region in Bezug auf Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch und den Umgang mit menschlichen Embryonen auswirken wird, ist schwer abzuschätzen. Die Entwicklungen in der Region sind weder abgeschlossen noch sind sie vielerorts zu überblicken. Angesichts der Positionen, wie sie populäre islamische Gelehrte wie beispielsweise Yūsuf al-Qarāḍāwī vertreten, kann aber zum einen erwartet werden, dass islamische Gruppierungen eher zu einer restriktiven Haltung sowohl gegenüber dem Schwangerschaftsabbruch als auch gegenüber von Bevölkerungsplanungsprogrammen und Empfängnisverhütung neigen. Und hinsichtlich des Umgangs mit menschlichen Embryonen ist es durchaus denkbar, dass technokratische Lösungen wie beispielsweise in Iran, wo verbrauchende Embryonenforschung betrieben wird, oder Saudi-Arabien, wo bewusst darauf verzichtet wird, zum Vorbild genommen werden.

Zum anderen, und das scheint das Beispiel der Türkei zu bestätigen, ist davon auszugehen, dass islamische Parteien ihre ablehnende Haltung zum Schwangerschaftsabbruch und Bevölkerungsplanung in Gesetzesinitiativen umsetzen. In den meisten islamisch geprägten Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens, in denen ohnehin strenge Abtreibungsgesetze gelten, hätte dies vor allem für die Bevölkerungsplanungsprogramme auf staatlicher Ebene die Konsequenz, dass sie eingestellt würden. Das würde zur Folge haben, dass das Bevölkerungswachstum von Staaten wie beispielsweise Ägypten nicht verringert werden würde. Auf der praktischen Ebene hätte dies für die Frauen dieser Gesellschaften zur Folge, dass, wenn sich für sie die Rahmenbedingungen nicht verbessern, sie einen Großteil der Konsequenzen tragen müssten.

Dies zeigt sich bereits heute in den Gesellschaften, in denen uneheliche Kinder und Mütter stark benachteiligt werden. Da die Benachteiligung für Frauen gesellschaftliche Realität ist, sehen sie sich zu Schwangerschaftsabbrüchen bewegt und führen im Zweifelsfall illegale Abtreibungen durch, durch die sie ihre Gesundheit schädigen und ihr Leben riskieren. Deshalb sprechen sich auch islamische Rechtsgelehrte wie der ehemalige Großscheich der Azhar-Universität, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010), und der ehemalige Großmufti von Ägypten, Naṣr Farīd Wāṣil, für eine Ausweitung der Gründe für die Abtreibungen auch auf die Fälle von Vergewaltigung und Inzest aus, die weder vom traditionellen islamischen Recht noch vom ägyptischen Recht als Ausnahme vorgesehen sind. So gibt Ṭanṭāwī in seiner Begründung zu bedenken, dass die schwerwiegenden Folgen einer außerehelichen Schwangerschaft und Geburt in der ägyptischen Gesellschaft für eine Frau untragbar seien. Deshalb könne nicht von ihr erwartet werden, das Kind auszutragen. Die Frau werde nicht nur durch die Geburt eines unehelichen Kindes sozial geächtet, sondern auch durch das an ihr verübte Verbrechen dauerhaft psychisch stark belastet. Dem widerspricht jedoch unter anderem der gegenwärtige Großmufti von Ägypten, 'Alī Ğum'a, und stellt fest, dass in diesem Fall kein Schwangerschaftsabbruch vorgenommen werden dürfe.<sup>1</sup>

Nun könnte auf Grund dieser Situation der Eindruck entstehen, dass ein starker Lebensschutz, wie ihn zeitgenössische islamische Rechtsgelehrte vertreten, ein Rückschritt gegenüber den klassischen islamischen Positionen sei, die einen Schwangerschaftsabbruch zumindest innerhalb der ersten 40 Tage der Schwangerschaft zwar nicht gestatten, aber doch eher der Empfängnisverhütung als der Abtreibung vergleichbar betrachten. Dieser Eindruck kann nicht bestätigt werden, denn die islamischen Gelehrten des Mittelalters gehen zum einen von anderen naturwissenschaftlichen Grundannahmen aus als ihre zeitgenössischen Kollegen. Ihre Vorstellung von der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen deckt sich nicht mit der modernen Embryologie. Zum anderen standen der mittelalterlichen Medizin, Pharmakologie und Chirurgie nicht die gleichen Möglichkeiten zur Verfügung wie sie im 20. Jahrhundert beispielsweise mit effektiven Verhütungs- und Abtreibungsmitteln zu Gebrauche stehen.

Deshalb kann eher gesagt werden, dass sich die strikte Haltung zeitgenössischer islamischer Rechtsgelehrter zum einen durch die Auseinandersetzung mit den traditionellen Texten vor dem Hintergrund moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse entwickelt hat, zum anderen dass sie dem Engagement dafür entspricht, um das es ihnen geht: den grundlegenden Schutz menschlichen Lebens.

1| Vgl. *Atighetchi, Islamic bioethics, 117.*

## DER AUTOR

*Nils Fischer studierte Philosophie, Islamwissenschaften, Arabisch und Persisch in Bonn, Damaskus und Teheran. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Ethik, Theorie und Geschichte der Medizin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Seine Forschungsschwerpunkte sind Bioethik im Islam, Medizinethik in den Staaten Nordafrikas, des Nahen und Mittleren Ostens und interkulturelle und interreligiöse Ethik.*

## ANSPRECHPARTNER IN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

*Dr. Norbert Arnold  
Teamleiter Gesellschaftspolitik  
Hauptabteilung Politik und Beratung  
10907 Berlin  
Telefon: +49(0)-30-2 69 96 35 04  
E-Mail: [norbert.arnold@kas.de](mailto:norbert.arnold@kas.de)  
<http://www.kas.de/wf/de/37.86/>*