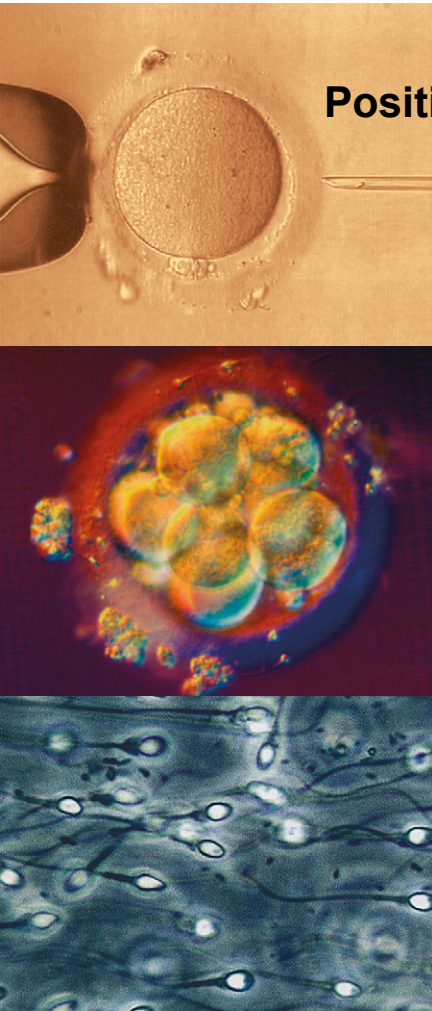


Journal für

Reproduktionsmedizin und Endokrinologie

– Journal of Reproductive Medicine and Endocrinology –

Andrologie • Embryologie & Biologie • Endokrinologie • Ethik & Recht • Genetik
Gynäkologie • Kontrazeption • Psychosomatik • Reproduktionsmedizin • Urologie



Positionen und Argumente zu reproduktionsmedizinischen Verfahren in den innerislamischen Diskussionen

Ilkiliç I

J. Reproduktionsmed. Endokrinol 2011; 8 (Sonderheft
2), 10-14

www.kup.at/repromedizin

Online-Datenbank mit Autoren- und Stichwortsuche

Offizielles Organ: AGRBM, BRZ, DVR, DGA, DGGEF, DGRM, D-I-R, EFA, OEGRM, SRBM/DGE

Indexed in EMBASE/Excerpta Medica/Scopus

Krause & Pachernegg GmbH, Verlag für Medizin und Wirtschaft, A-3003 Gablitz



ENDO FERTI FORUM

ENDOKRINOLOGIE & FERTILITÄT
FÜR KLINIK & PRAXIS

20.-21. März 2026

Universitätsmedizin Mainz

Einladung zu unserer wissenschaftlichen Veranstaltung Endo-Ferti-Forum

Brücke(n) zwischen Unikliniken und Praxen an Rhein und Main(z)

– die aus dem bisherigen Format „Ferti Forum“ ab 2026 hervorgeht –



Freuen Sie sich auf spannende Vorträge und den lebendigen Austausch mit Kolleg:innen und Expert:innen aus Klinik und Praxis. Freitagabend laden wir Sie herzlich zu einem entspannten Empfang ein – eine perfekte Gelegenheit, Kontakte zu knüpfen und den Tag genussvoll ausklingen zu lassen.

Wissenschaftliche Leitung: Univ.-Professorin Annette Hasenburg, Dr. Susanne Theis, Universitätsmedizin Mainz, Sanitätsrat Dr. Werner Harlfinger, BVF Rheinland-Pfalz Dr. Rüdiger Gaase, BVF Hessen Dr. Klaus J. Doubek

Schirmherrschaften: Prof. Nicole Sänger, Uniklinik Bonn, Prof. Jan-Steffen Krüssel, Uniklinik Düsseldorf, Dr. Annette Bachmann, Uniklinik Frankfurt am Main, Prof. Christine Skala, Uniklinik Köln

Weitere Informationen
& Anmeldung unter



Positionen und Argumente zu reproduktionsmedizinischen Verfahren in den innerislamischen Diskussionen

I. Ilklic

Die rasanten medizin-technologischen Entwicklungen der letzten Zeit ermöglichen nicht nur neue diagnostische und therapeutische Interventionen, sondern werfen dabei auch neue, bislang unbedachte ethische und soziale Fragen auf. Dazu gehören sicherlich auch die Anwendungen der modernen Reproduktionsmedizin, die sich in den vergangenen 40 Jahren rasch entwickelt haben. Diese Anwendungen wurden in der islamischen Welt mehrheitlich akzeptiert und konnten sich deswegen schnell verbreiten. Im vorliegenden Beitrag werden Argumente für die ethische Bewertung der In-vitro-Fertilisation, Leihmutterschaft, Geschlechtswahl, Samen- und Eizellenspende in den innerislamischen Diskussionen dargestellt. Diese Übersicht zeigt, dass nicht jede reproduktionsmedizinische Anwendung in der islamischen Welt einheitlich beurteilt wird. Unterschiedliche Rechtstraditionen und Argumentationsmethoden, aber auch soziale und politische Entwicklungen der jeweiligen Länder führen zu divergierenden Regelungen der reproduktionsmedizinischen Interventionen in der muslimischen Welt.

Schlüsselwörter: Ethik, Islam, In-vitro-Fertilisation, Leihmutterschaft, Geschlechtswahl

Positions and Arguments Regarding Interventions of Reproductive Medicine in Inner-Islamic Discussions. The rapid medical technological developments offer us not only new diagnostic and therapeutic interventions, but also give rise to new hitherto unknown ethical and social issues. Modern reproductive medicine doubtless contributes to this process, given its rapid developments in the last 40 years. The resulting therapeutic methods have been commonly accepted in the Islamic world and therefore could spread fairly quickly. In this paper I describe the arguments used in inner-Islamic discussion for the ethical assessment of in-vitro fertilisation, surrogate motherhood, sex selection, sperm and egg donation. This survey points to the fact that the interventions of reproductive medicine are not judged homogeneously. Different legal traditions and methods of ethical decision making, but also specific social and political developments of individual countries result in different regulations of reproductive health interventions in the Muslim world.

J Reproduktionsmed Endokrinol 2011; 8 (Sonderheft 2): 10–4.

Key words: ethics, islam, in-vitro fertilisation, surrogate motherhood, sex selection

■ Einleitung

Die modernen Reproduktionstechniken in der islamischen Welt werden mehrheitlich positiv bewertet, was zu einer raschen Verbreitung dieser Techniken in den muslimischen Ländern geführt hat. Für die Akzeptanz dieser biomedizinischen Interventionen sind unterschiedliche Phänomene verantwortlich. Dazu gehören nicht nur das muslimische Menschenbild und das Krankheits- und Gesundheitsverständnis, sondern auch die hohe Wertschätzung des Kindes im Familien- und Gesellschaftsleben, soziale Stigmatisierung der ungewollten Kinderlosigkeit und die islamisch-ethische Bewertung der In-vitro-Fertilisation sowie Adoption.

In diesem Beitrag werden die ethisch-theologischen Grundlagen des Lebensbeginns nach islamischem Glauben skizziert und die moralischen Argumente zur Anwendung der Reproduktionsmedizin in der innerislamischen Diskussion dargestellt. Ebenso werden die ethischen Konflikte, die durch Anwendungen der

Reproduktionsmedizin in der islamischen Welt entstehen, problematisiert und ethisch reflektiert.

■ Lebensbeginn nach den islamischen Hauptquellen

Im Koran, der wichtigsten Hauptquelle der Muslime, werden das menschliche Leben im Mutterleib, das Auf-die-Welt-Kommen, das Sterben nach einer gewissen Lebenszeit sowie die Wiederauferstehung im Jenseits als Komponenten eines Kontinuums mit unterschiedlichen ontologischen Qualitäten verstanden. Dazu lesen wir im Koran: „*Und wahrlich, Wir schufen den Menschen aus einem entnommenen Ton. Dann machten Wir ihn zu einem Tropfen (arab. nutfa) in einem festen Aufenthaltsort. Dann schufen Wir den Tropfen zu einem Embryo¹ ('alaqa), und Wir schufen den Embryo zu einem Fötus (mudga), und Wir schu-*

fen den Fötus zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Dann ließen wir ihn als eine weitere Schöpfung entstehen. Gott sei gesegnet, der beste Schöpfer! Dann werdet ihr nach all diesem sterben. Dann werdet ihr am Tag der Auferstehung auferweckt werden.“ [Sure 23/12–16 und vgl. Sure 32/7–9]. Das Wort zu dem Substantiv *‘alaq* bedeutet hängen, festhalten und aufgehängt sein. Geronnenes Blut und Blutklumpen, aber auch Blutegel, werden wegen ihrer Klebrigkeit als *‘alaq* bezeichnet. Über diese eher physischen Bedeutungen hinaus drückt dieses Wort auch metaphysische Verbundenheit, Liebe und Zuneigung aus [1].

In den innerislamischen Diskussionen über den Lebensbeginn erlangt die Beseelung des Embryos einen besonderen Stellenwert [2, 3]. Obwohl der Koran den genauen Zeitpunkt der Beseelung nicht nennt, hat sich in manchen Rechtsschulen basierend auf das folgende Hadith (d. h. Ausspruch des Propheten Mohammed) eine bestimmte Berechnung durchgesetzt: „*Wahrlich, die Schöpfung*

¹ Es ist sinnvoll, an dieser Stelle anzumerken, dass der koranische Embryobegriff (wörtlich Blutklumpen) nicht mit dem Embryobegriff der modernen Biologie gleichzustellen ist.

eines jeden von euch wird im Leibe seiner Mutter in 40 Tagen (als Samentropfen [nutfa]) zusammengebracht; danach ist er ebenso lang ein Blutklumpen [‘alaqa]; danach ist er ebenso lang ein kleiner Fleischklumpen [mudga]. (...) Dann haucht Er ihm die Seele ein.“(zitiert nach [4]).

Für alle oben genannten Entwicklungsstadien bis hin zur Einhauchung der Seele, also vom Wassertropfen (*nutfa*) zum Embryo (*‘alaqa*) bis hin zum Fötus (*mudga*), werden jeweils 40 Tage berechnet. Insgesamt sind es somit 120 Tage bis zum Zeitpunkt der Beseelung. Berücksichtigt man andere Hadithe, so gelangt man indirekt zu anderen Zeitpunkten (z. B. 40., 42., 45. oder 80. Tag) für die Beseelung [5, 6].

Die Auslöser für die Diskussionen um den Lebensbeginn und moralischen Status des Embryos in der islamischen Geistesgeschichte waren in erster Linie strafrechtliche oder familienrechtliche Themen wie Schwangerschaftsabbruch oder Empfängnisregelung. Die philosophischen Fragestellungen und Diskussionen, zurückgehend auf die aristotelische und galenische Tradition [7], entwickelten sich erst später als die juristischen Diskussionen. Auch wenn die systematischen Debatten über die Schutzwürdigkeit des Embryos erst nach der Etablierung der Rechtsschulen im 8. und 9. Jahrhundert entstanden sind, sind uns frühere juristische Urteile über Schwangerschaftsabbruch bzw. dessen Ursache und die damit verbundenen Strafmaßnahmen bekannt. Diese Urteile gehen bis zur Zeit des Propheten Muhammad (ca. 570–632 n. Chr.) und der sogenannten „rechtgeleiteten Kalifen“ (632–661) zurück [8].

Für al-Ghazzâlî (gest. 1111), einen der einflussreichsten Gelehrten des islamischen Mittelalters, gilt die 120-Tage-Frist nicht als ausschlaggebender Zeitpunkt, wenn über den moralischen Status des Embryos entschieden werden soll. Auch wenn der Embryo bis zur Geburt je nach Entwicklungsstadium mit unterschiedlichen Eigenschaften und Fähigkeiten ausgestattet ist, handelt es sich nach al-Ghazzâlî um ein und dasselbe Lebewesen. Deswegen spricht er sich für den Schutz der befruchteten Eizelle aus, unabhängig von ihrer körperlichen Entwicklung und dem Zeitpunkt der Be-

seelung. Er bezeichnet die Tötung des Embryos als ein „Verbrechen“, dessen Ausmaß parallel mit dem Alter des Embryos bzw. Fötus zunimmt. Er plädiert für eine abgestufte Schutzwürdigkeit des Embryos. Die Frage nach dem moralischen Status des Embryos unterscheidet sich laut al-Ghazzâlî nur in gradueller und nicht in kategorischer Hinsicht.

Die Konsequenzen dieser Argumentationsweise lassen sich in der Praxis anhand der Strafmaßnahmen der Rechtsschulen feststellen, die sich verschärfen, je später der Abbruch innerhalb einer Schwangerschaft vollzogen wird. Klar ist jedoch, dass ein Schwangerschaftsabbruch unabhängig vom Zeitpunkt seiner Durchführung nicht mit der Tötung eines Kindes bzw. eines erwachsenen Menschen gleichzusetzen ist. Dazu al-Ghazzâlî: *„Empfängnisverhütung ist nicht mit Abtreibung und Kindestötung gleichzustellen, denn die letzteren sind Verbrechen gegen eine bestehende Existenz. Die Existenz besitzt mehrere Stufen: die erste Stufe besteht darin, dass das Spermia in den Uterus kommt, sich mit dem Wasser der Frau [Eizelle] mischt und sich auf die Aufnahme des Lebens vorbereitet; dies zu stören, ist ein Verbrechen. Wenn das empfangene Leben zu einem Embryo und einem Fötus wird, dann wird das Verbrechen noch schlimmer. Und wenn die Seele eingehaucht wird und der Fötus zu einem Geschöpf wird, steigert sich die Schlechtigkeit des Verbrechens. Die höchste Schlechtigkeit im Verbrechen ist erreicht, wenn das Kind lebend (von der Mutter) abgetrieben wird“* [9].

■ Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs

Es gibt zwischen, aber auch innerhalb der verschiedenen Rechtsschulen unterschiedliche Meinungen über die Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs [8, 10, 11]. Zusammenfassend kann von 3 Hauptpositionen bei der Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs gesprochen werden:

1. Ein Schwangerschaftsabbruch ist auch ohne triftigen Grund bis zum Zeitpunkt der Beseelung (bis zum 120. Tag der Schwangerschaft, aber auch zum 40., 42., 45. oder 80. Tag) erlaubt.
2. Er ist nur mit triftigem Grund bis zum Zeitpunkt der Beseelung erlaubt.

3. Er ist nach der Befruchtung der Eizelle verboten.

Die Rechtsgelehrten sind sich über die Vertretbarkeit eines Schwangerschaftsabbruchs für den Fall einig, wenn das Leben der Mutter durch eine Schwangerschaft gefährdet ist. Dann kann ein Schwangerschaftsabbruch unabhängig vom Zeitpunkt der Schwangerschaft durchgeführt werden. Dabei wird dem schon bestehenden menschlichen Leben wegen seiner sozialen Bedeutung ein höherer Stellenwert zugeschrieben als das menschliche Leben im Mutterleib. Abgesehen von dieser Notlage ist ein Abbruch nach dem 120. Tag der Schwangerschaft durch kein anderes Argument (Lebensplanung, soziale und finanzielle Gründe etc.) legitimierbar.

Aufgrund dieser rechtsethischen Diskussionen, aber auch aufgrund sozialpolitischer Gegebenheiten wird der Schwangerschaftsabbruch in den muslimischen Ländern juristisch unterschiedlich geregelt. Eine neue und immer stärker werdende Tendenz unter den muslimischen Intellektuellen und Rechtsgelehrten setzt den Schwerpunkt auf die Befruchtung der Eizelle. Ab diesem Zeitpunkt beginnt das menschliche Leben, dem Embryo kommt volle Schutzwürdigkeit zu. Danach ist ein Schwangerschaftsabbruch nur dann vertretbar, wenn das Leben der Mutter durch die Schwangerschaft gefährdet wird [12].

Diese komplexe Diskussionslage überfordert oft eine – die islamischen Handlungsnormen ernstnehmende – muslimische Frau, die vor einer konfliktträchtigen Entscheidung steht. Zusätzlich soll unterstrichen werden, dass die Entscheidungen der Frauen innerhalb der gesetzlichen Rahmen der jeweiligen Länder getroffen werden müssen, welche sich von Land zu Land unterscheiden.

■ In-vitro-Fertilisation

Bei der Bewertung der Reproduktionsmedizin bzw. In-vitro-Fertilisation lassen sich in der innerislamischen Diskussion verschiedene Positionen mit unterschiedlichen Argumenten feststellen. Auch wenn es in den 1970er-Jahren ablehnende Positionen zur künstlichen Befruchtung gab, werden heute diese Ein-

stellungen kaum vertreten [13]. In zahlreichen Stellungnahmen und Fatwas (d. h. islamisches Rechtsgutachten) zu Reproduktionstechniken wird der Nachkommenschaft als das Fundament für die Erhaltung der menschlichen Gattung eine zentrale Bedeutung beigemessen. Dabei wird die Bedeutung der Kinder für ein gelungenes Familien- und Sozialleben betont, die wiederum nach muslimischem Glauben als Gottesgabe betrachtet werden. Insofern wurde der Wunsch nach einem leiblichen Kind als legitim und empfehlenswert bezeichnet [14]. Diese Einstellung führt dazu, dass eine ungewollte Kinderlosigkeit, die zur Funktionsstörung der männlichen und weiblichen Organe zurückzuführen ist, mit medizinischen Maßnahmen behandelt werden darf oder sogar soll. „Die medizinische Behandlung (...) ist nach der Scharia (d. h. islamisches Recht) erlaubt, ja es wird sogar zur Pflicht, wenn es um die Bewahrung eines Lebens oder die Behandlung der Unfruchtbarkeit bei einem der beiden Ehepartner geht.“ so Gad-al-Haqq, der 1978–1982 Obermufti Ägyptens war. Es ist in dieser Aussage bemerkenswert, dass die Krankheit und die ungewollte Kinderlosigkeit als gleichwertig beurteilt werden. Dass die Adoption nach islamischem Recht als nicht erlaubt gilt und keine Alternative zur medizinischen Behandlung einer ungewollten Kinderlosigkeit darstellt, erhöht die Bedeutung einer In-vitro-Fertilisation zusätzlich [Sure 33: 4–5] [15, 16].

Dass die (künstliche) Befruchtung nicht auf natürlichem Wege und außerhalb des Körpers der Frau stattfindet, stellt für die meisten muslimischen Rechtsgelehrten keinen Anlass für Ablehnung der modernen Reproduktionstechniken dar. Vielmehr dient die medizinische Notwendigkeit für die Behandlung einer Kinderlosigkeit als ausreichender Grund für die Akzeptanz dieser Praxis. Außerdem werden in den klassischen Fiqh-Büchern (d. h. Werke der islamischen Rechtswissenschaft) Praktiken dargestellt, mit welchen ohne Geschlechtsverkehr das Sperma des Ehemannes in die Gebärmutter der Ehefrau eingeführt worden ist und in manchen Fällen dadurch eine Schwangerschaft entstanden ist. Dass diese Methoden in der Geschichte durchgeführt und akzeptiert worden sind, dienen in Analogieschlüssen mancher Rechtsgelehrten als zusätzliches

Proargument für die In-vitro-Fertilisation [14].

Allgemein anerkannte Kriterien und Voraussetzungen für die Akzeptanz und ethische Vertretbarkeit einer IVF sind das Vorliegen einer ungewollten Kinderlosigkeit und das Bestehen einer rechtsgültigen Ehe, sowie die freiwillige Zustimmung der Ehepartner. Dabei sollen sowohl die Eizelle als auch die Samen von rechtsgültig verheirateten Ehepartnern stammen und die befruchtete Eizelle soll in die Gebärmutter der Ehefrau implantiert werden [17–20]. Dazu Gad-al-Haqq: „Wenn sichergestellt ist, dass die Eizelle von der Ehefrau und das Sperma von dem Ehemann stammt und (...) wenn eine medizinische Notwendigkeit vorliegt, dass man diese Prozedur durchführt, etwa in Form einer Krankheit der Frau oder des Mannes, die die penetrierende geschlechtliche Vereinigung der beiden verhindert, und wenn ein erfahrener Mediziner diagnostiziert, dass die Frau nur auf diesem Weg schwanger werden kann, (...) dann ist die Prozedur, um die es hier geht, in dieser Form nach der Scharia (d. h. das islamische Recht) erlaubt.“ [14].

■ Leihmutterschaft, Samen- und Eizellspende

In der sunnitischen Welt werden sowohl die Leihmutterschaft als auch Samen- und Eizellspende mehrheitlich abgelehnt [21, 22]. Für diese Position werden von muslimischen Rechtsgelehrten u. a. folgende Argumente vertreten. Findet eine Befruchtung in vitro mit einer fremden Eizelle oder dem Sperma von einer Person mit der man kein rechtsgültiges Eheverhältnis hat, so ist dieser Akt mit einem unehelichen Geschlechtsverkehr äquivalent zu bewerten und ähnlich wie Unzucht abzulehnen [21, 22]. Ob die Samen- oder Eizellspende von einer bekannten oder anonymen Person stammt, ist für die negative Beurteilung dieser Praxis ohne Belang. Ein weiterer wichtiger Grund für diese ablehnende Haltung ist das Genealogieargument (*nasab*). Da die familiäre Abstammung und verwandtschaftliche Verhältnisse nicht nur im islamischen Erbrecht und Familienrecht, sondern auch in zwischenmenschlichen Beziehungen im Gesellschaftsleben eine elementare Bedeutung hat, würde eine außereheliche Befruchtung zahlreiche Schwierigkeiten mit sich

bringen. Die Verletzung der „*Rechtmäßigkeit der Nachkommenschaft*“ würde somit mit Herausforderungen und kaum lösbaren Problemen verbunden sein [23].

Ähnliche Argumente werden auch bei der Ablehnung einer Leihmutterschaft vertreten. Zusätzlich wird zu den genannten Argumenten betont, dass die Gebärmutter einer Frau im islamischen Recht nicht zu den tauschbaren oder ausleihbaren Dingen gehört.² Deswegen darf die Gebärmutter nicht ein Objekt von Tauschbeziehungen werden. Dabei ist es unwichtig, ob eine Leihmutterschaft gegen Geld oder freiwillig und ohne Zahlungsmittel stattfindet. Dazu Ra'fat Uthman, der ehemalige Dekan der Scharia-Fakultät der Azhar Universität aus Kairo: „Die Verpflanzung einer in der Ehe befruchteten Eizelle einer Frau in die Gebärmutter einer anderen Frau, damit diese das Kind gebiert, ist verboten, egal ob dieser Vorgang gegen eine finanzielle Leistung erfolgt oder nicht, ob die Gebärmutter der Eispenderin nicht für eine Schwangerschaft geeignet ist (...) oder die Eispenderin ihre Gesundheit oder Schönheit bewahren will.“ [23]. In der Diskussion um die Leihmutterschaft wurde auch auf das Konfliktpotenzial unter den Ehepartnern und der als Leihmutter fungierenden Frau hingewiesen und deswegen vor solch einer Praxis abgeraten [23].

Eine mehrheitlich ablehnende Haltung zu Leihmutterschaft, Samen- und Eizellspende wie in der sunnitischen Welt lässt sich jedoch in der schiitischen Welt nicht wiederfinden [24]. In einem Fatwa von Ayatollah Ali Khamaney, dem geistigen Führer des Iran, im Jahr 1999, wurde die Befruchtung durch Beteiligung einer dritten Person als rechtfertigbar erklärt [13]. Danach darf eine fremde Frau ihre Eizelle oder ein fremder Mann seinen Samen im Rahmen einer In-vitro-Fertilisation einem verheirateten Ehepaar spenden. Diese Einsicht ist jedoch nicht die einzige Position in der schiitischen Welt. Der einflussreiche schiitische Ayatollah Sistani aus dem Irak erklärt beispielsweise, dass nur die Eizelle einem verheirateten Ehepaar von einer dritten

²Mit ähnlicher Argumentation wurde auch bei der Organtransplantation plädiert, dass die gespendeten Organe nicht Gegenstand eines Handels sein dürfen (vgl. [13]).

Person gespendet werden darf, nicht aber der Samen. An dieser Stelle soll betont werden, dass es unter den schiitischen Rechtsgelehrten auch Persönlichkeiten gibt, die sowohl Samenspende als auch Eizellspende für nicht akzeptierbar halten [13, 25].

Eine besondere Heiratsform im Schiitentum, die der sunnitischen Welt fremd ist, nämlich die *Muta-Ehe* (Zeitehe), beinhaltet unmittelbare Konsequenzen für den Umgang mit der Kinderlosigkeit. Darunter ist eine Ehe zu verstehen, die zwischen einem nicht verheirateten aber auch verheirateten Mann und einer nicht verheirateten Frau nur in einer vereinbarten und begrenzten Zeitspanne stattfindet. Danach kann ein verheirateter kinderloser Mann mit einer nicht verheirateten Frau eine Muta-Ehe schließen und diese Frau kann dem kinderlosen Paar ihre Eizelle und ggf. Embryo spenden [13, 25].

■ Geschlechtswahl des Embryos

Eine weitere Streitfrage in der innerislamischen Diskussion über die reproduktionsmedizinischen Anwendungen ist die ethische Rechtfertigbarkeit einer Geschlechtswahl. In dieser Debatte treten 3 Positionen in den Vordergrund. Die erste Position akzeptiert eine Geschlechtswahl unter der Bedingung, dass die rechtlich verheirateten Eltern bis dato nur männliche oder weibliche Kinder haben, und bei den Eltern ein starker Wunsch nach einem Kind mit anderem Geschlecht besteht. Diese Maßnahme würde der Gewährleistung eines Geschlechtsgleichgewichts innerhalb der Familie dienen. Dass einige (vor allem volksmedizinische) Praktiken um das Geschlecht des Kindes zu bestimmen in der Geschichte der islamischen Tradition schon stattgefunden haben und akzeptiert worden sind, dient für die Vertreter dieser Position als ein zusätzliches Argument [23].

Dagegen richten sich viele Rechtsgelehrte und argumentieren dabei, dass allein der Wunsch der Eltern kein legitimer Grund für eine Geschlechtswahl ist [26]. Außerdem ist diese Praxis offen für Missbrauch und durch beliebige Anwendungen kann das Gleichgewicht unter den Geschlechtern in einem Land oder einer Region – wie es schon in manchen

Ländern der Welt der Fall ist – gestört werden. Deswegen soll eine Geschlechtswahl im Rahmen einer Präimplantationsdiagnostik nur dann angewendet werden, wenn eine medizinische Notwendigkeit besteht, beispielsweise bei der Verhinderung der geschlechtlich bedingten Erbkrankheiten [27].

Nach der dritten Position lässt sich eine Geschlechtswahl auch mit dieser Begründung nicht vertreten. Denn nach der Befruchtung fängt das menschliche Leben an und die Abtreibung des Embryos kann nur unter bestimmten Bedingungen rechtfertigt werden, beispielsweise, wenn das Leben der werdenden Mutter durch diese Schwangerschaft gefährdet ist. Hierzu der einflussreiche türkische Rechtsgelehrte Hayrettin Karaman: „*Ein Schwangerschaftsabbruch kann nur unter der Bedingung der Lebensgefährdung der schwangeren Mutter (...) legitimiert werden. Da das Lebewesen in der Gebärmutter auch ein Mensch ist, ist die Tötung dessen wegen einer Behinderung nichts anders als jemanden zu töten, nach dem er behindert geworden ist.*“ [12].

■ Umgang mit nicht transferierten („verwaisten“) Embryonen

Falls Eizellen, Samen oder Embryos von einem rechtsgültig verheirateten Ehepartner stammen, so ist ihre Kryokonservierung und spätere Nutzung durch das Ehepaar allgemein akzeptiert. Unterschiedlich wird jedoch die Implantation eines Embryos oder der Samen nach dem Tod des Ehemannes beurteilt. Auch wenn es einige bejahende Positionen dazu gibt, gibt es zahlreiche Gegenstimmen, weil durch den Tod eines Ehepartners der Ehevertrag aufgelöst wird [28]. In der Diskussion gibt es auch Positionen, die für die Freigabe der sog. verwaisten Embryonen für die Forschung plädieren [29]. Um überzählige Embryonen zu vermeiden, plädiert beispielsweise die Diyanet (T.C. Diyanet Isleri Başkanlığı, d. h. Präsidium für religiöse Angelegenheiten der türkischen Republik) dafür, nur so viele Embryonen zu produzieren, die für eine erfolgreiche Schwangerschaft erforderlich sind. Nach den neuen Richtlinien aus dem Jahr 2010 darf in der Türkei bis zum 35. Lebensjahr der Mutter beim ersten Versuch nur ein Embryo, beim 2. und 3. Ver-

such dürfen 2 Embryos in die Gebärmutter implantiert werden. Ab dem 35. Lebensjahr dürfen auch bei den ersten und nachfolgenden Implantationen 2 Embryos implantiert werden. Dieselbe Richtlinie schließt alle Methoden aus, die eine Geschlechtswahl ermöglichen [30].

■ Fazit für die Praxis

Im vorliegenden Beitrag wurden Positionen zu einigen Anwendungen der Reproduktionsmedizin und ihre zugrunde liegenden Argumente in den innerislamischen Diskussionen dargestellt. Auch wenn viele Fragen dieser Praktiken konsensuell beantwortet werden, gibt es zahlreiche Themen, bei denen unter den Autoren ein Dissens herrscht. Für diesen Zustand sind systemimmanente Dynamiken der islamisch-ethischen Urteilsfindung, unterschiedliche Rechtsstraditionen aber auch politisch-gesellschaftliche Phänomene muslimischer Länder verantwortlich.

Die Meinungen und Argumente der muslimischen Rechtsgelehrten haben für die Muslime unterschiedliche Bedeutung und Relevanz. Sie können für die gesetzlichen Regelungen oder beruflichen Stellungnahmen in einem muslimischen Land eine Grundlage darstellen und somit unmittelbar den Entscheidungs- und Handlungsraum der Betroffenen bestimmen. Sie können aber in einem säkularen Staat für die in diesen Fragen theologisch überforderten Muslime als Orientierung und Empfehlung dienen. Selbstverständlich hängt die praktische Gültigkeit solcher Positionen und Argumente von deren individueller Perzeption und der persönlichen Integration in die eigene kulturelle Praxis ab.

Interessenkonflikt: Der Autor gibt an, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Literatur:

1. Yazir E. Hak Dini Kuran Dili. Bedir, Istanbul, 1971; 5951–3.
2. İlkilic I. Der moralische Status des Embryos im Islam und die wertplurale Gesellschaft. Weltanschauliche Offenheit in der Bioethik. E. e. a. Berlin, Baumann, 2004; 163–76.
3. İlkilic I, Ertin H. Ethical aspects of human embryonic stem cell research in the Islamic world: positions and reflections. Stem Cell Rev 2010; 6: 151–61.
4. Rassoul Al. Auszüge aus dem Sahih al-Buhary. (Übers.). Köln, 1996; 673.

5. Canan I. Kütüb-i Sitté (Übers.), Bd. 1–18, Ankara, 1991; 5–21.
6. El-Kuzât SM. Cenine Ruh Ne Zaman Verilir? In: Diyanet İlmî Dergi 2002; Bd. 38, Nr. 2.
7. Musallam B. The Human Embryo in Arabic Scientific and Religious Thought. In: Dunstan GR (ed). The Human Embryo, Aristotle and the Arabic and European Traditions. Exeter, 1990; 32–46.
8. Khoury AT. Abtreibung im Islam. CIBEDO-Dokumentation, 1981; 11: 8–11.
9. Al-Ghazzâlî AM. Ihya ulum ad-din, Bd. 2, Kairo, 1993; 47.
10. Elwan O. Das Problem der Empfängnisregelung und Abtreibung. Die herrschende Auffassung des Staates und der religiösen Kreise in islamischen Ländern. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 1968, 70: 25–80.
11. Lohliker R. Shari'a und Moderne: Diskussionen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Versicherung und zum Zinswesen. In: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1996; 51/3.
12. Karaman H. Yeni Safak, Tageszeitung, 4.1.2008.
13. Athighetchi D. Islamic Bioethics: Problems and Perspectives. Springer, Dordrecht, 2007; 136ff.
14. Gad-al-Haqq G. Künstliche Befruchtung. In: Eich T (Hg). Moderne Medizin und Islamische Ethik. Herder, Freiburg im Breisgau; 45–52.
15. Al-Qaradawi J. Erlaubtes und verbotenes im Islam, Bavaria, München, 1998; 189.
16. Atighetchi D. Islamic tradition and medically assisted reproduction. Mol Cell Endocrinol 2000; 169: 137–41.
17. Diyanet İşleri Başkanlığı (Hg.) Fetvalar, Ankara, 1995; 101–2.
18. Krawietz B. Die Hurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, Diss., Berlin 1990; 210–21.
19. Ebrahim AF M. Biomedical Issues, Islamic Perspective, (revised ed.). Kuala Lumpur, 1993; 85–118.
20. Ghanem I. The Response of Islamic Jurisprudence to Ecotopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia. Arab Law Quarterly 1987; 4: 346.
21. Rispler-Chaim V. Islamic medical ethics in the twentieth century. Brill, Leiden, 1993; 19ff.
22. Sachedina A. Islamic biomedical ethics: principles and application. Oxford University Press, New York, 2009; 116ff.
23. Uthman R. Leihmutterschaft. In: Eich T (Hg). Moderne Medizin und Islamische Ethik. Herder, Freiburg im Breisgau, 2008; 53–7.
24. Aramesh K. Iran's experience with surrogate motherhood: an Islamic view and ethical concerns. J Med Ethics 2009; 35: 320–2.
25. Inhorn MC. Making Muslim babies: IVF and gamete donation in Sunni versus Shi'a Islam. Cult Med Psychiatry 2006; 30: 427–50.
26. Abû-I-Basal A. Die Wahl des Geschlechts des Embryos. In: Eich T (Hg). Moderne Medizin und Islamische Ethik. Herder, Freiburg im Breisgau; 58–63.
27. Diyanet, Günümüz Tıp Dünyasında Tartışılan Tüp Bebek Ve Kök Hücre Gibi Yeni Uygulamaların İslam Dini Açısından Değerlendirilmesi. 03.01.2006 (<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=1162>) (Zuletzt gesehen: 09.10.2011).
28. Serour GI, Dickens BM. Assisted reproduction developments in the Islamic world. Int J Gynaecol Obstet 2001; 74: 187–93.
29. Serour GI. Bioethics in artificial reproduction in the Muslim world. Bioethics 1993; 7: 207–17.
30. Sağlık Bakanlığı TC. Üremeye Yardımcı Tedavi Uygulamaları ve Üremeye Yardımcı Tedavi Merkezleri Hakkında Yönetmelik, Resmi Gazete, 6. Mart 2010.

Mitteilungen aus der Redaktion

Besuchen Sie unsere Rubrik

☒ Medizintechnik-Produkte



Neues CRT-D Implantat
Intica 7 HF-T QP von Biotronik



Artis pheno
Siemens Healthcare Diagnostics GmbH



Philips Azurion:
Innovative Bildgebungslösung

Aspirator 3
Labotect GmbH



InControl 1050
Labotect GmbH

e-Journal-Abo

Beziehen Sie die elektronischen Ausgaben dieser Zeitschrift hier.

Die Lieferung umfasst 4–5 Ausgaben pro Jahr zzgl. allfälliger Sonderhefte.

Unsere e-Journale stehen als PDF-Datei zur Verfügung und sind auf den meisten der marktüblichen e-Book-Readern, Tablets sowie auf iPad funktionsfähig.

☒ Bestellung e-Journal-Abo

Haftungsausschluss

Die in unseren Webseiten publizierten Informationen richten sich **ausschließlich an geprüfte und autorisierte medizinische Berufsgruppen** und entbinden nicht von der ärztlichen Sorgfaltspflicht sowie von einer ausführlichen Patientenaufklärung über therapeutische Optionen und deren Wirkungen bzw. Nebenwirkungen. Die entsprechenden Angaben werden von den Autoren mit der größten Sorgfalt recherchiert und zusammengestellt. Die angegebenen Dosierungen sind im Einzelfall anhand der Fachinformationen zu überprüfen. Weder die Autoren, noch die tragenden Gesellschaften noch der Verlag übernehmen irgendwelche Haftungsansprüche.

Bitte beachten Sie auch diese Seiten:

Impressum

Disclaimers & Copyright

Datenschutzerklärung