

Die buddhistische Haltung zum Klonen des Menschen

Dr. Jens Schlieter
Universität Bonn

Jens Schlieter

(zuerst erschienen in: Zeitschr. f. Religionswiss., 12, 2004)

Die buddhistische Haltung zum Klonen des Menschen

Fragestellungen zwischen Religionswissenschaft
und Bioethik

Inhalt

Angesichts der jüngsten biotechnologischen Forschung, die das Klonen des Menschen konkret in Aussicht stellt, wird im Folgenden die Haltung der buddhistischen Traditionen, soweit sich diese bisher dazu geäußert haben, zu Fragen des »therapeutischen« und »reproduktiven« Klonens vorgestellt und diskutiert. Ausgehend von der Presseerklärung der Deutschen Buddhistischen Union, in der sich diese gegen Gentherapie, die Embryonenforschung und das Klonen ausgesprochen hat, werden zentrale Aspekte der buddhistischen Ethik und Anthropologie erörtert, die diese Einschätzung stützen – aber aus anderen Gründen als jene, die von der europäischen, griechisch-christlichen Tradition vorgebracht werden. Traditionsübergreifend legen Äußerungen buddhistischer Gelehrter und Würdenträger nahe, dass es kein »anthropologisches« Prinzip gibt, das das Klonen verbiete, sondern es die Praxis des Klonens selbst sei, bei der Lebewesen in großer Zahl verletzt und getötet werden, die als unheilsam betrachtet wird.

When medical technology offers reincarnation,
Buddhist Bioethics will certainly flourish.
Damien Keown; James J. Hughes

1. Einleitung

Unbestritten schickt sich die biotechnologische Forschung mit ihren therapeutischen Möglichkeiten an, einen dramatischen Wandel im Selbstverständnis des Menschen und seiner traditionellen Verortung auszulösen. Von besonderer Brisanz ist dabei die Aussicht, es könnten demnächst Menschen reproduktiv geklont werden. Auch die bereits durchgeführte Erzeugung von geklonten Embryonen zu Forschungszwecken, das so genannte »therapeutische Klonen«, ist für viele ein nicht

ZfR 12, 2004, 43-59

zu legitimierender Eingriff in die Frühphase menschlichen Lebens.¹ Wie zu Zeiten der Popularisierung der Darwin'schen Evolutionstheorie sind es erneut die traditionellen religiösen Deutungen des Menschen und seiner Stellung im Kosmos, die durch biomedizinische Technologien wie der künstlichen Befruchtung und des Klonens besonders unter Druck geraten.

Allerdings wird in der kulturübergreifenden Diskussion zunehmend deutlich, dass sich in den großen religiösen Traditionen beziehungsweise den durch sie geformten kulturellen Kontexten durchaus unterschiedliche Zugangsweisen und Haltungen zur Biomedizin entfaltet haben. Hier werden nun neben philosophischen auch originär religionswissenschaftliche Fragen relevant.

Im philosophischen Zusammenhang lautet die zentrale Frage, ob eine Ethik, die aus dem Gedanken universalisierbarer Menschenrechte und der unverbrüchlichen Würde des Individuums einen Bann des Klonens ableitet, auch kulturübergreifend formuliert werden kann.² Im religionswissenschaftlich-deskriptiven Kontext sind andere, nicht weniger wichtige Aspekte der Beziehung zwischen Religionen und Biomedizin von Bedeutung. Diese seien hier zunächst kurz skizziert:

1. Vergleichend beschreibbar sind die *Anpassungsleistungen*, die Religionen als Reaktionen auf biomedizinische Innovationen vollziehen. Hierzu gehören zum Beispiel neue *Exegesen* kanonischer Texte, die auf die Herausforderung durch das technisch Machbare reagieren, oder auch *Rituale*, die auf neu entstandene Unsicherheit in Grenzbereichen von Leben und Tod reagieren (zum Beispiel Entschuldungsrituale).

2. Neben beobachtbaren Anpassungsleistungen sind aber auch die religiös eingebetteten ›*großen Erzählungen*‹ als spezifische *Rahmenbedingungen* der Suche nach biomedizinischen Innovationen zu analysieren.³ Um zum Beispiel des reproduktiven Klonens zurückzukommen: Ein Großteil der in der hiesigen Debatte verwandten Metaphorik und Semantik (der Gott spielende Schöpfer seiner selbst, die prometheische Hybris, der Golem, die Überschreitung des Rubikon usw.) gehört offen-

1 Unter Klonen bzw. Klonierung wird die Generierung genetisch identischer Zellen oder einzelner pflanzlicher und tierischer Organismen verstanden (zeitversetzte Mehrlingsbildung), wie sie schon heute praktiziert wird. In Bezug auf das Klonen des Menschen wird zwischen dem Klonen zu Forschungszwecken (sog. ›therapeutisches Klonen‹) und dem Klonen zur Herstellung eines neuen Organismus (›reproduktives Klonen‹) unterschieden. Zu den Techniken des *embryo splitting* und des somatischen Zellkern-Transfers wie auch zum Diskussionsstand in Deutschland siehe: I. Hillebrandt; D. Lanzerath, *Klonen. Stand der Forschung, ethische Diskussion, rechtliche Aspekte*, Stuttgart 2001.

2 Es ist dabei zu beobachten, dass sich bisherige Bemühungen um eine transnationale Ächtung des Klonens, wie zum Beispiel die Resolution über menschliches Klonen des Europäischen Parlaments (7. 9. 2000), die ›Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights‹ der UNESCO (11. 11. 1997, hier § 11), wie auch die WHO-Resolution (WHA 51.10, 16. 5. 1998) und die bisherigen Arbeitspapiere des Ad-hoc-Komitees der UN zur Erarbeitung einer internationalen Konvention gegen das reproduktive Klonen (Resolution 56/93 vom 28. 1. 2002), praktisch ausschließlich auf die Begriffe *human rights*, *human integrity* oder *dignity* stützen.

3 Hinführende Ideen hierzu bietet D. P. Sulmasy, ›Every *ethos* Implies a *mythos*. Faith and Bioethics‹, in: D. S. Davies; L. Zoloth, *Notes from a Narrow Ridge. Religion and Bioethics*, Hagerstown 1999, 227-246.

sichtlich in eine bestimmte griechisch-jüdisch-christliche ›große Erzählung‹ (*grand récit*) der europäischen Religionsgeschichte, in der das Wagnis einer Überschreitung der Grenzen des Menschseins als Möglichkeit eröffnet, eine tatsächliche Übertretung aber zugleich geahndet wird. In dem Sinne der großen Erzählungen werden aber auch ›Verheißungen‹ der Biomedizin interpretierbar, wenn diese zum Beispiel in Formulierungen wie der »unsterblichen« embryonalen Stammzellen (genauer sind diese lediglich potenziell unbeschränkt teilungsfähig) angetroffen werden.

3. Zudem scheint es für die Diskussion insgesamt von Vorteil, wenn sich die Religionswissenschaft mit dem spezifischen Blickwinkel der beschreibenden Disziplin in die Diskussion des Vergleichs bioethischer Positionen einschaltet. Denn aus dieser Perspektive sind sowohl die bioethischen Diskurse, insoweit diese von religiösen Überzeugungen beeinflusst sind, wie auch andererseits die faktisch relevanten gesellschaftlichen Funktionen der jeweiligen moralischen Auffassungen und Handlungen (unter anderem soziologisch) beschreibbar. Diese Perspektive wird nicht selten von anderen Diskursteilnehmern ausgespart, insbesondere wenn diese mit dem Anspruch der universellen Geltung oder gar der globalen Universalisierbarkeit der eigenen Überzeugungen auftreten. So kann eine religionswissenschaftliche Untersuchung religiös fundierter Bioethiken im Idealfall dazu beitragen, auch bestimmte Argumente und Perspektiven der eigenen Tradition akzentuierter zu erfassen, als dies ohne eine solche Gegenüberstellung der Fall wäre.

4. Besondere Brisanz gewinnt die Erörterung von Handlungsanweisungen, die aus Ethiken anderer Kulturkreise und deren religiösen Traditionen abgeleitet werden, angesichts des Szenarios, dass die Biotechnologie insbesondere in den asiatischen Ländern bessere Entfaltungsbedingungen vorfinden könnte. So befürchten manche seitens der hiesigen Forschung und Politik, ins Hintertreffen geraten zu können. Die Einbeziehung anderer religiös-philosophischer Traditionen in die hiesige Debatte läuft Gefahr, von jenen instrumentalisiert zu werden, die sich eine Liberalisierung der bestehenden Embryonenschutz-Regelungen wünschen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung der Ethiken anderer Traditionen und Kulturkreise kann insofern dazu beitragen, auf vorschnelle oder verkürzte Inanspruchnahmen aufmerksam zu machen.

So soll dieser Beitrag, neben einer kurzen Darlegung buddhistischer Einschätzungen zum Klonen des Menschen, auch eine Anregung zur religionswissenschaftlichen Diskussion der komparativen Ethik geben. Gerade die Argumente der buddhistischen Ethik können, als hermeneutischer Schlüssel verwendet, für den westlichen bioethischen Diskurs interessante Aspekte aufzeigen. Um zur Illustration einen maßgeblichen Unterschied zu benennen: Gegenüber der Bioethik der westlichen Tradition, die den maßgeblichen Fokus auf den Schutz vor Schädigung (das heißt auf die Perspektive des Opfers) legt, konzentriert sich die buddhistische Ethik auf die karmische Verschuldung, die sich auf Seiten des Täters anhäuft. Sowohl die Unterlassung der Schädigung wie auch die Hilfeleistung sind dabei vor allem für den Heilsweg des Handelnden, sein eigenes Vorwärtsschreiten, relevant. Nach Dag-yab Rinpoche geht es bei der buddhistischen Ethik »immer [Hervorhebung J. S.]

um den *Weg*, der praktikabel sein muss, und um das *Ziel*. Das Ziel heißt: Befreiung vom Leiden.«⁴ Solche zentralen Unterschiede zum Hauptstrom der europäischen Ethik könnten auch dazu verwendet werden, um auf verborgene Vorannahmen des Diskurses im eigenen Kulturraum hinzuweisen. So sind zum Beispiel zentrale Überzeugungen vieler westlicher Bioethiker, wie etwa die besondere Betonung der unanfechtbaren Würde des Menschen, der Selbstbestimmung des Patienten und der begrenzten Befugnisse des Arztes zwar zu allgemein akzeptierten Standards aufgestiegen, zeigen sich aber dennoch dem vergleichenden Blick als spezifisch inkulturierte Überzeugungen. Es darf vielleicht auch darauf hingewiesen werden, dass sich die westliche Bioethik selbst maßgeblich protestantisch-christlichen Anstößen und Entstehungskontexten verdankt.⁵

Um nun die Haltung von Buddhisten zu Fragen der Gentechnologie, insbesondere derjenigen des Klonens von Menschen, zu charakterisieren, wird im Folgenden zunächst die von der Dachorganisation deutscher Buddhisten abgegebene Erklärung zur Gentechnik herangezogen (2.). Anschließend sollen relevante Aspekte der buddhistischen Ethik und Anthropologie in außereuropäischen Kontexten benannt werden, wozu auch Äußerungen buddhistischer Gelehrter und Würdenträger angeführt werden (3.). Zum Schluss sei der exemplarische Fall der Anwendung des Klonens aus buddhistischer Perspektive nochmals in seiner religionswissenschaftlichen Relevanz beleuchtet (4.).

2. Die Haltung der Deutschen Buddhisten zur Gentechnologie

In der »Erklärung der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) zur Genforschung und Biotechnologie«, veröffentlicht am 29. 4. 2001,⁶ spricht sich diese strikt gegen »alle Bestrebungen aus, den Menschen durch Maßnahmen [...] der genetischen Selektion, des reproduktiven Klonens oder der Keimbahntherapie biotechnisch optimieren zu wollen«. Eine vergleichbar strikte Position zur Biomedizin vertrat bislang nur die katholische Amtskirche. Begründet wird dies mit folgenden Argumenten:

- a) Biomedizinische Praktiken mit dem Ziel der Befreiung von Leid, Vergänglichkeit und Unvollkommenheit stellen nur einen Ersatz der eigentlich angestrebten, geistigen Befreiung dar.

4 L. S. Dargyab Rinpoche, »Liebe und Sexualität aus buddhistischer Sicht«, in: *Chökor* 23, 1997, 10, zitiert nach: R. Noak, »Behutsamer Umgang mit dem Leben. Wann beginnt und wann endet Leben? Überlegungen aus buddhistischer Perspektive«, in: *Dialog der Religionen* 8, 1998, 59-90, hier: 88.

5 Vgl. D. S. Davis, »Introduction«, in: dies.; L. Zoloth, *Notes from a Narrow Ridge...*, 1-9.

6 Online z. B. unter www.buddhanetz.org. Es stellte für die DBU sicher kein leichtes Unterfangen dar, eine pan-buddhistische, schulübergreifende Erklärung zu verfassen, die so unterschiedliche Traditionen wie z. B. Theravāda und tibetisches Mahāyāna repräsentieren soll.

- b) Die »grundlegende Orientierung« der Biotechnologie impliziert eine »Selbsterwertung« und »Selbstzerstörung« des Menschen; Menschen werden nicht »um ihrer selbst willen angenommen«, sondern entsprechen den Präferenzen anderer.
- c) Der Versuch, den Menschen »zum perfekten und unsterblichen Übermenschen« zu machen, befriedigt Träume, die dem »Warenmarkt« entspringen, und ist damit »Selbsttäuschung«; es ist der »illusionäre Glaube an die menschliche Allmacht«.

Oder positiv gesprochen:

- d) »Menschen brauchen heute den Mut zur wahren Selbstbestimmung: zur Einsicht in unsere Begrenztheit, zur Annahme unserer Unvollkommenheit und zur Beschränkung unserer Ansprüche.«
- e) Zentrale ethische Grundhaltung des Buddhismus ist der Schutz allen Lebens, wenn »Denken, Sprechen und Handeln frei ist von jeglichem Impuls, lebende Wesen zu töten oder zu verletzen«.
- f) Die geistige Befreiung besteht schließlich darin, »die höchstmögliche Entfaltung« des »innersten spirituellen Potenzials«, die Buddhaschaft, zu verwirklichen.

Entsprechend der Kürze der Presseerklärung bleiben diese Begründungen notwendig etwas schematisch. Die Argumente basieren auf zwei wesentlichen Fundamenten: Erstens wird dem Menschen in seiner Imperfektibilität ein Wert und eine Würde zugesprochen, die gebietet, eine Veränderung von deren »natürlichen« Bedingungen auszuschließen.⁷ Dieses Gebot wird dadurch ergänzt, dass Menschen vielmehr ihre *geistige* Entwicklung befördern sollten. Zum zweiten wird auf den Kern der buddhistischen Ethik verwiesen, der darin besteht, *Lebewesen* nicht zu verletzen.⁸ Unbestritten ist die Haltung des »Nichtverletzens« (Sanskrit: *ahiṃsā*) ein wesentliches Element der buddhistischen Ethik.⁹ Wird aber allein durch dieses Argument eine prinzipielle Ablehnung des Klonens, wie durch die DBU vertreten, gestützt? Gesetzt den Fall, die anderen der angeführten Argumente bleiben hypothetisch für einen Moment unberücksichtigt: Warum sollte dann – zugespitzt gefragt – ein geklonter Mensch nicht die Buddhaschaft anstreben und erreichen können? Ohne die Ernst- und Sinnhaftigkeit der Erklärung der DBU zu bestreiten, sollte im Folgenden deutlich werden, dass, abgesehen von dem zentralen Grundsatz des »Nichtverletzens« die durchgeführte Argumentation stärker dem *common sense*

7 Auch die sozialen Veränderungen einer Gesellschaft, in der Menschen langfristig gänzlich als Produkte behandelt werden könnten (vgl. die Patentierungsdiskussion), oder gar Ungleichheiten auf besseren oder schlechteren genetischen Prädispositionen aufbauen, werden von der DBU kritisiert. Meines Erachtens lassen sich diese Argumente nicht ausschließlich auf die traditionelle buddhistische Ethik zurückführen, sondern gründen in dem durch »europäische« Werte erweiterten, sozial engagierten buddhistischen Modernismus.

8 Signifikanterweise wird dort, wo die *Kernethik* des Buddhismus zur Sprache kommt, nicht mehr vom »Menschen«, sondern vom »Leben« bzw. den »lebenden Wesen« (z. B. Pāli: *jivita, satta*) gesprochen.

9 Siehe D. Keown, *Buddhism and Bioethics*, London 1995, 44 f.

des europäischen Humanismus als einer traditionellen buddhistischen Ethik verpflichtet zu sein scheint. Eine solche Beobachtung, so ist zu betonen, kann und soll allerdings in keiner Weise dazu verwendet werden, die ›Authentizität‹ einer buddhistischen Äußerung zu bezweifeln. In der Tat bestimmt keine Institution innerhalb der buddhistischen Denominationen darüber, welche Auffassungen als orthodox oder heterodox zu gelten haben. Die in der Erklärung geäußerten Auffassungen, die der Tradition des »engagierten Buddhismus« nahe stehen, sind also keineswegs »weniger« buddhistisch als jene anderer asiatischer Schulen. Es könnte allerdings gezeigt werden, wie die Presseerklärung im Hauptstrom der durch die Diskussion um den Import von embryonalen Stammzellen angestoßenen bundesdeutschen Debatte liegt,¹⁰ in der sich auch die großen Religionsgemeinschaften mit Grundsatz-erklärungen zu Wort meldeten. Das von der DBU herausgestellte Faktum, es handle sich um die erste Presseerklärung in ihrer etwa 50-jährigen Geschichte, ist dabei außerordentlich signifikant – zeigt es doch einerseits, dass die Biomedizin als eine entscheidende gesellschaftliche Veränderung wahrgenommen wird, und andererseits, dass sich die DBU zunehmend als institutionalisierte Vertretung der deutschen Buddhisten versteht, die, wie die anderen Religionsgemeinschaften auch, Position beziehen beziehungsweise gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen will.

Vielleicht kann die Darlegung der Position der DBU, die sich in der Sprache wie der eingenommenen Position, wie gesagt, von bestimmten christlichen Positionen kaum unterscheidet,¹¹ auch als Ausdruck der besonderen Tugend der »geschickten Lehrmittel« (skt. *upāyakaśālyā*) interpretiert werden. Spätestens im Mahāyāna-Buddhismus ist es nach dieser Bodhisattva-Tugend geboten, die buddhistischen Lehren dem jeweiligen Verständnishorizont der Hörer anzupassen.

Dennoch – vor dem Hintergrund der ›traditionellen‹ buddhistischen Ethik, aber auch der spezifisch buddhistischen Anthropologie kommen zu der obigen Erklärung Fragen auf. Warum sollte die Veränderung der »körperlichen« Basis des Menschen das »Selbst« entwerten, wenn doch schließlich ein solches »Selbst« im Sinne des *ātman* nicht angenommen wird?¹² Gibt es im Buddhismus überhaupt Kriterien, die zwischen der Natürlichkeit des Menschen und der Künstlichkeit des ›Hergestelltseins‹, des ›Artefaktischen‹, unterscheiden lassen? Oder gehört dies zu den Spezifika der griechisch-christlichen Tradition? Wer oder was begrenzt die Natur des Menschen? Kann denn aber die menschliche Natur ohne Rückgriff auf eine bestimmte Tradition definiert werden?

Können das Klonen beziehungsweise die mit dieser Technologie möglicherweise künftig verfügbaren Therapien aus buddhistischer Sicht tatsächlich den Wunsch erfüllen, die menschliche Vergänglichkeit, das Leiden und die Unvoll-

10 Diese gipfelte in der Berufung des »Nationalen Ethikrates« (2. 5. 2001) und der »Empfehlung zur Forschung mit menschlichen Stammzellen« der Deutschen Forschungsgemeinschaft vom 3. 5. 2001.

11 Etwa in der Formulierung der DBU, die jüngsten technologischen Entwicklungen »erfüllen uns [...] mit großer Sorge« (Erklärung der DBU [FN 6], 1), die sich auch in apostolischen Enzykliken und Instruktionen zu Fragen der Biomedizin findet.

12 Zur ethischen Tragweite der buddhistischen Persönlichkeitskonzeption vgl. P. Harvey, »The Buddhist Perspective on Respect for Persons«, in: *Buddhist Studies Review* 4, 1987, 31–46; zur frühbuddhistischen Grundlegung: S. Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge 1982.

kommenheit zu minimieren? Was wird in diesem Fall unter ›Vergänglichkeit‹, ›Leid‹ und ›Unvollkommenheit‹ verstanden? Vom derzeitigen Stand der Wissenschaft aus gesehen ist, in jedwedem Sinn der Begriffe, die biotechnologische Überwindung der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit eine illusionäre Annahme, wie es auch die DBU zum Ausdruck bringt. Doch greift das Argument weit genug? Wie im ›klassischen‹ Buddhismus Unvollkommenheit, Leid und Vergänglichkeit definiert werden, können deren Bedingungen in der Tat nicht durch Veränderungen auf der Ebene der »zusammengesetzten Gegebenheiten« (skt. *saṃskṛta-dharma*) erreicht werden, denn das letzte Ziel ist die Erreichung des ›nicht-zusammengesetzten Nirvāna‹. Warum sieht die DBU also in diesen Technologien überhaupt eine mögliche Konkurrenz, genauer einen »Ersatz« zum Heilsweg? Vermutet sie vielleicht auf Seiten der Visionäre dieser Technologien den Wunsch, Buddhaschaft irgendwann durch Klonen zu erlangen?¹³ Aufgrund der buddhistischen Charakterisierungen der Buddhaschaft als auch dessen, was durch das Klonen überhaupt erreicht werden kann, kann diese Möglichkeit sicherlich ausgeschlossen werden.¹⁴ Es ist aber wohl angesichts der sich bescheidenden Erklärung der DBU darauf hinzuweisen, dass das Ziel der *Vollkommenheit* lediglich im europäischen philosophischen Kontext als gewissermaßen ›metaphysik-verdächtig‹ gilt, nicht aber im ›traditionellen‹ Buddhismus. Schon Nietzsche bemerkte über den Buddhismus:

»Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man erreicht sein Ziel. Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloß auf Vollkommenheit aspiriert: das Vollkommene ist der normale Fall.«¹⁵

So gesehen scheint für Buddhisten die Erreichung des Zieles der vollkommenen Wunschlosigkeit, oder der wunschlosen Vollkommenheit, wenn man so will, eine Frage der Zeit zu sein. Als Praxis von Konzentration, Meditation und Sittlichkeit ist es aber vor allem eine Frage der *Übung*. Da das reproduktive Klonen aber nur zur Hervorbringung eines Menschen mit den weitestgehend gleichen Erbanlagen eines anderen menschlichen Individuums führt, bleibt die *poiesis* des Klonens gegenüber der *Praxis* des Übens notwendigerweise im Hintertreffen.¹⁶

Bevor diese Fragen nochmals zum Thema gemacht werden, sollen zunächst Einschätzungen asiatischer Buddhisten zum Klonen des Menschen wiedergegeben

13 In polemischer Absicht, ›Buddha‹ rein als Chiffre der Perfektion verwendend, fragt dies z. B. R. Heinberg, *Cloning the Buddha. The Moral Impact of Biotechnology*, Wheaton/Ill. 1999.

14 Mit den obigen Bemerkungen soll lediglich angemerkt werden, dass die Frage, ob ein Buddha geklont werden könnte, so absurd sie ist, offensichtlich dennoch *gestellt* werden kann. Andrew Huxley (London) trug auf einer Tagung des Max-Planck-Instituts für internationales Recht in Heidelberg (25. 10. 2003) den Gedanken vor, jemand könne ja möglicherweise künftig das Erbgut des Buddha aus dessen (vermeintlichen) Reliquien, die in Stüpas aufbewahrt werden, zur Klonierung verwenden.

15 G. Colli; M. Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, Sämtliche Werke (1888), Bd. 6, Berlin; New York 1980, 188.

16 Die Begriffe *praxis* und *poiesis* können hier entsprechend der klassischen aristotelischen Definition verstanden werden: Praxis als der Vollzug, bei dem das Ziel mit der Handlung *zusammenfällt* (z. B. beim »guten Leben«), im Unterschied zur *poiesis*, bei der durch die Handlung etwas *hervorgebracht* wird (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1025 b, 22 ff.).

werden. Die folgenden Ausführungen können allerdings hier nur Aspekte einer Fragestellung vorstellen,¹⁷ wie sie anhand von ausführlicheren Stellungnahmen und Ergebnissen eigener Befragungen buddhistischer Mönche und Nonnen, Mediziner(innen) und Mitgliedern von Bioethikkommissionen in buddhistisch geprägten Ländern weiter vertieft werden soll.

3. Das Klonen des Menschen im Kontext buddhistischer Anthropologie

Am 12. Februar 2004 wurden in der renommierten Fachzeitschrift *Science* die Forschungsergebnisse eines koreanischen Teams aus Seoul mitgeteilt, dem es unter der Leitung von Woo Suk Hwang gelungen war, eine menschliche Eizelle zu entkernen und ihr einen Körperzellkern einzusetzen, um schließlich aus einem der so geklonten Embryonen erstmals eine Stammzellkultur zu etablieren.¹⁸

In mehreren Interviews versuchte Hwang die ethische Unbedenklichkeit des Experiments mit Verweis auf seinen buddhistischen Glauben zu begründen:

„I am a Buddhist, and I have no philosophical problem with cloning. And as you know, the basis of Buddhism is that life is recycled through reincarnation. In some ways, I think, therapeutic cloning restarts the circle of life.“¹⁹

Sicherlich kann Hwangs Äußerung nicht als argumentativ abgesicherte Position eines buddhistischen Gelehrten gelten. Signifikant ist allerdings, dass Hwang verneint, dass aus buddhistischer Sicht hier ein ›philosophisches‹ Problem vorliege. Kann diese Sicht tatsächlich auf eine andere anthropologische Auffassung zurückgeführt werden? Oder ist sie nur Ausdruck ethischer Unbedachtsamkeit?

Wie Byung-Chul Han bemerkt, ist Hwangs Vorstellung ›wiederverwerteter Wiedergeburten‹ mit dem buddhistischen Befreiungsweg kaum vereinbar: Gipfelt dieser doch letztlich in dem Bestreben, nicht mehr wiedergeboren zu werden.²⁰ Auch scheint Hwang, indem er mit dem »therapeutischen Klonen« ein neues Leben beginnen lässt, offenkundig das in ethischem Sinne eigentlich bedeutsame Faktum auszublenzen, dass er und sein Team ja dieses werdende Leben gerade durch die Entnahme der Stammzellen (in deren Folge der Embryo stirbt) daran hindert, dass

17 Vgl. insgesamt J. Schlieter, »Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Buddhismus«, in: S. Schickelanz; C. Tannert; P. M. Wiedemann (Hg.), *Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven*, Frankfurt a. M.; New York 2003, 132-159.

18 W. S. Hwang; Y. J. Ryu et al., »Evidence of a Pluripotent Human Embryonic Stem Cell Line Derived from a Cloned Blastocyst«, in: *Science* 303, 2004, 1669-1674.

19 C. Dreifus, »A Conversation with Woo Suk Hwang and Shin Yong Moon. 2 Friends, 242 Eggs and a Breakthrough«, in: *New York Times*, 17. 2. 2004, F. 1, Sp. 3.

20 Vgl. Byung-Chul Han, »Das Klonen und der ferne Osten«, in: *Lettre International* 1, 2004, 108-109, hier: 108.

der Embryo sich nach Einpflanzung zu einem geborenen Menschen weiterentwickeln kann.²¹

Anderorts hat Hwang die Forschungen seines Teams verteidigt, indem er bekundete, es sei fraglich, ob vom buddhistischen Verständnis her gesehen bei einem geklonten Embryo überhaupt menschliches Leben vorläge: »That requires the egg from a woman and the sperm from a man [...] We used no sperm.«²² Auch hier fragt Hwang nicht nach der ethischen Relevanz, sondern bietet gleichsam eine »ontologische« Bestimmung an, die ausschließlich den ungewöhnlichen Vorgang des Zustandekommens geklonten menschlichen Lebens betrachtet. Ist dies nur der Versuch der Legitimation des eigenen Tuns oder tatsächlich Ausdruck einer anderen Grundhaltung?

Sicherlich ist die bioethische Diskussion in buddhistisch beeinflussten Ländern kaum weniger vielfältig als der hiesige Diskussionsstand. Beispielsweise sind die Forschungen von Hwangs Team auch von einer beträchtlichen Zahl koreanischer Buddhisten kritisiert worden, die sich zusammen mit Mitgliedern anderer Religionen und politischer Gruppen in der *People's Solidarity for Participatory Democracy* für eine Ächtung des Klonens einsetzen.²³ Dennoch kommen in der Tat manche asiatische Buddhisten zu permissiven Einschätzungen des Klonens.

Bereits nach der Untersuchung von Courtney S. Campbell, der die Haltungen der Religionen im US-amerikanischen Regierungsreport über das Klonen porträtierte, standen die von ihm befragten Vertreter des Buddhismus im Vergleich zu der in der Erklärung der DBU zum Ausdruck gebrachten Haltung dem reproduktiven Klonen deutlich weniger kritisch gegenüber.²⁴ Auch der thailändische Theravāda-Buddhist und Bioethiker Pinit Ratanakul äußert keine grundlegende Ablehnung gegenüber der Idee des Klonens, weist aber darauf hin, dass bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Anwendung der Technik akzeptiert werden kann:

-
- 21 Seine Äußerungen könnten allerdings auch dahingehend interpretiert werden, dass für ihn die aus dem Embryo gewonnenen Stammzellen in ihrem Vermögen, sich fast unbeschränkt in unterschiedliche Zellen weiterzuentwickeln (»Totipotenz«), selbst als neues menschliches Leben gelten können. Insbesondere könnte dies dann relevant werden, wenn aus embryonalen Stammzellen selbst wieder Eizellen generiert werden. Andererseits ist – gemäß der derzeit gebräuchlichen Begrifflichkeit – jede Nutzung von Stammzellen, bei der ein neues menschliches Lebewesen entsteht, per Definition ja ein Fall von »reproduktivem Klonen«. Würden Hwangs Aussagen also im skizzierten Sinne interpretiert werden, wäre der Terminus »therapeutisches Klonen« nicht mehr angemessen.
- 22 A. Faiola, »Dr. Clone: Creating Life or Trying to Save It? South Korean Defends Ethics of His Controversial Research«, in: *Washington Post*, 29. 2. 2004, A01; vgl. H. Bernton, »South Korean Researchers at the Center of Cloning Debate«, in: *The Seattle Times*, 15. 2. 2004, http://seattletimes.nsource.com/html/localnews/2001858346_koreanscientists15m.html.
- 23 Kim Byoung-soo, ein Sprecher der PSPD, kommentierte Hwangs Experiment: »But to extract the stem cells, researchers should kill the cloned human embryos. Given that the embryo is an early stage of human life, the behavior is obviously unethical« (nach K. Taegyun, »Embryo Cloning Success Sparks Ethics Debate«, in: *Korea Herald*, 21. 2. 2004 (<http://kn.koreaherald.co.kr>); vgl. auch Myung-sik Kim, »Cloning and Deliberation. Korean Consensus Conference«, in: *Developing World Bioethics* 2, 2002, 159-172.
- 24 C. S. Campbell, »A Comparison of Religious Views on Cloning«, in: G. McCuen, *Cloning*, Wisconsin 1998, 119-139.

»The creation of Dolly [...] opens up the possibility of human cloning [...]. If this new technique could satisfy the parenting desire of childless couples and if it does not cause pain and suffering to all parties concerned nor destruction of life, Buddhism will have no difficulty in accepting it.«²⁵

Auch Somporn Promta, Buddhistologin an der Culalongkorn-Universität (Bangkok) und Mitglied der thailändischen Bioethikkommission an der *National Science Foundation* (NSF), kommt zu dem Schluss, dass das Klonen des Menschen keine unmoralische Handlung sei – »as far as it is done for the reproductive purpose«.²⁶ Trotzdem ist mit dem Klonen ethisches Konfliktpotenzial gegeben, denn die entscheidende Bedingung nennt auch Ratanakul: Nichts und niemand darf verletzt werden. Zuletzt ist daher zu fragen, welche Triebkraft hinter dem Bedürfnis steht, Menschen zu klonen: »Could we be sure of the rightness of the desire to experiment with human cloning?«²⁷

Eine der Leitunterscheidungen der Diskussion im westlichen Kontext ist die Annahme einer schützenswerten Natur der Person – die Natürlichkeit – und dem immer je zu rechtfertigenden »künstlichen« Eingriff in diese. Doch worin besteht die Natur der Person aus buddhistischer Perspektive? Ganz zentral für alle buddhistischen Schulen ist der Gedanke, dass sich der Mensch durch keinen wie auch immer gearteten Persönlichkeitskern auszeichnet, sondern nur durch eine Vielzahl einzelner, vergänglicher Momente. Die Person (skt. *pudgala*), die aus dem Kompositum von »Name-und-Form« (skt. *nāma-rūpa*) besteht, ist letztlich »leer« von einem beharrenden, individuellen geistigen Kern, kurz: als »Nicht-Selbst« (skt. *anātman*) zu betrachten. Gegenüber allen körperlichen wie psychischen Momenten, den »Bündeln« (skt. *skandha*), ist eine distanzierte Haltung aufzubauen, die treffend als »Disidentifikation« (Tilmann Vetter) bezeichnet worden ist: Eine Standardformulierung der frühbuddhistischen Texte lautet, man solle sich selbst »in rechter Einsicht der Wirklichkeit gemäß so ansehen: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Ich«.²⁸

Diese zentrale Grundhaltung wäre sicherlich auch von demjenigen zu entwickeln, der – nach dem unlängst von Habermas vorgetragene hypothetischen Szenario – als Erwachsener erführe, dass andere in sein Erbgut eingegriffen haben, um bestimmte Merkmalsausprägungen an ihm hervorzubringen. Greift Habermas in seiner Begründung zum Schutz der menschlichen Person vor solchen Eingriffen zu einer Argumentation, die nur vor dem Hintergrund der europäisch-metaphysischen

25 P. Ratanakul, »Buddhism, Prenatal Diagnosis and Human Cloning«, in: N. Fujiki; D. R. J. Macer (Hg.), *Bioethics in Asia*, Eubios Institute, Christchurch/N. Z. 1997, 405-407, hier: 406. Damien Keown, der sich in seiner Arbeit *Buddhism and Bioethics* nur an einer Stelle auf das mögliche Klonen des Menschen bezieht, kommentiert dort: »A technique such as this [i. e. »cloning from adults«], if it is ever perfected in human beings, would show only that there are a variety of ways in which life can be generated« (D. Keown, *Buddhism and Bioethics*... 90).

26 S. Promta, »Human Cloning and Embryonic Stem Cell Research. A View from Theravada Buddhist Morality«, *ASEAN-EU LEMLIFE Project*, Bangkok 2004, 5-11, hier: 8 (http://www.stc.arts.chula.ac.th/Workshop_papers.pdf).

27 D. Keown, *Buddhism and Bioethics*... 90.

28 *Mahāvagga* I, 6, 38 f., übersetzt von K. Seidenstücker, *Pāli-Buddhismus in Übersetzungen*, München 1923, 23.

Sicht der Freiheit und Individualität wie dem Begriff der Natur verständlich ist? Der gegen seinen Willen – oder besser – vor dem Erwerb der Fähigkeit, ihn zu äußern – genetisch ›fremdbestimmte‹ Mensch verliert nach Habermas die Möglichkeit der »selbstkritischen Aneignung der eigenen Bildungsgeschichte«. ²⁹ Er kann sich also nicht mehr im vollen Sinne als »Selbstsein-können« (Kierkegaard) verstehen, da sich neben der unverfügbaren Natur auch der ebenso unabänderbare Willen dritter in seiner Lebensgeschichte manifestiert. Die Intention, sich sein eigenes Selbst vollständig anzueignen, läuft natürlich der Intention, sich der Vorstellung eines eigenen Selbstes (*ātman*) vollständig zu entledigen, geradezu konträr entgegen. ³⁰ Somparn Promta unterscheidet allerdings in seiner ethischen Evaluation der verschiedenen Formen des Klonens zwischen einer persönlich-individuellen und einer gemeinschaftlichen Moralität. Die Lehre des »Nicht-Ich« gehört nach dieser Sichtweise zur persönlichen Moralität, die letztlich keine allgemeinen Handlungsanweisungen vorgeben kann, sondern nur das eigene Fortschreiten auf dem Heilsweg betrifft. ³¹ Auch der dem tibetischen Mahāyāna-Buddhismus angehörige Loden Sherap Dagya Rinpoche verweist darauf, dass aus der Lehre des »Nicht-Ich« keine ethischen Konsequenzen zu ziehen sind, da auf der Ebene der Erscheinungswelt weiterhin von empfindenden Lebewesen ausgegangen wird. ³² Es könnte sein, dass Mönche oder Nonnen im Gegensatz zu Laienbuddhisten stärker von der Frage ausgehen, inwiefern trotz bestimmter Handlungen die Fähigkeit zur Beschreibung des Heilsweges erhalten bleibt.

Wodurch die »Person« – im europäischen Sinne – als solche betroffen ist, scheint jedenfalls vor allem im *bewussten Wissen* davon zu liegen, nicht vollständig »Herr seiner selbst« zu sein, und genau dieses ›Bewusstsein‹ ist es, das dem Gros der buddhistischen Schulen als verhängnisvoll leidhafte Anhaftung an das eigene Ich gilt. ³³

Zudem hat auch der europäische Begriff einer schöpferischen, hervorbringenden »Natur« (*physis, natura*) in den buddhistischen Traditionen kein Pendant, ³⁴ was sich nun direkt auf die Frage einer zu schützenden ›unverfügbaren‹ menschlichen »Natur« auswirkt. Der Mensch stellt vielmehr eine von sechs Lebensformen dar; andere sind zum Beispiel die Tiere oder die Götter. Wenn nun im Rahmen der Wiedergeburtstheorie alle diese Lebensformen künftig von Menschen angenommen

29 J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001, 31.

30 Es bleibt zudem gegenüber dem Habermas'schen Entwurf anzumerken, dass er auf einem genetischen Determinismus aufbaut, dessen Grundlagen mindestens umstritten sind. Der Eingriff in das Erbgut bringt ja, bei komplexeren Merkmalen, nicht automatisch einen bestimmten Phänotyp hervor. Die Ausprägung der Merkmale ist vielmehr Ergebnis eines multifaktoriellen Geschehens.

31 Vgl. S. Promta, »Human Cloning...«, 6-7.

32 Interview vom 30. 6. 2003 (Bonn).

33 Eine Anwendung der Soteriologie des »Nicht-Ich« auf das Klonen trägt auch die Einschätzung von E. Falls et al., »The Koan of Cloning. A Buddhist Perspective on the Ethics of Human Cloning Technology«, in: *Second Opinion* 1, 1999, 44-56.

34 Vgl. L. Schmithausen, *Buddhism and Nature. The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990. An Enlarged Version with Notes*, Tokyo 1991, 54 ff. Vgl. J. B. Callicott; R. T. Ames (Hg.), *Nature in Asian Traditions of Thought*, Albany 1989.

werden können und beispielsweise ein Mensch entsprechend seiner karmischen Anhäufungen als Tier wiedergeboren wird, ist unmittelbar deutlich, dass der Mensch nicht kategorisch einer nichtmenschlichen »Natur« gegenübergestellt werden kann. Die Besonderheit des Menschen liegt vor allem darin, unmittelbar Buddha werden zu können. Diese im Grunde »funktionale« Bestimmung des menschlichen Lebens nimmt auch der tibetische Gelehrte Lama Daboom Tulku (Direktor des *Tibet House*, Neu Delhi) vor, wenn er betont, dass nach buddhistischem Verständnis Leben ein außerordentlich hoch einzuschätzendes Mittel, aber dennoch kein Selbstzweck sei, wozu er die bekannte kanonische Metapher des Fährbootes, dessen Zweck sich im Übersetzen erschöpft, anführt.³⁵ Somporn Promta bemerkt: »Buddhist ethics does not use the concept of being natural to determine moral phenomena.«³⁶

Ist »Natürlichkeit« kein Vorzug, dann wird das »künstliche Zustandekommen« wohl auch kein Nachteil sein. Es liegt daher vom buddhistischen Begriff der Person aus gesehen nicht nahe, das Klonen des Menschen abzulehnen, denn es berührt die entscheidende Aufgabe nicht, die vielmehr darin liegt, die Fesselung durch den Gedanken an ein Ego zu überwinden.³⁷ Diese Technologie scheint also zumindest zur buddhistischen Anthropologie in keinem fundamentalen Widerspruch zu stehen. Lässt sich der Begriff der Natur nicht ausmachen, dann fällt auch der Begriff der Künstlichkeit: Ein Klon wäre in einem buddhistischen Kontext jedenfalls nicht *per se* mit einem nicht vollwertigen Status des Artefakts verknüpft, wie dies in der europäischen Debatte des Öfteren anklingt. Dies ist nicht verwunderlich, liegt doch dem Begriff der »Natur«, wie unter anderem Luhmann betont hat, von Anfang an »eine normative [...] Komponente zugrunde, die es ermöglicht, *Gelingen* und *Mißlingen* zu unterscheiden.«³⁸ Vor allem Buddhisten der Theravāda-Tradition weisen demgegenüber darauf hin, dass der Vorgang des Klonens eines Menschen nicht »gegen die Natur« stattfinden kann, weil er dann überhaupt nicht stattfinden könnte. Als Prozess der Entstehung menschlichen Lebens ist das Klonen nur als Manifestierung neuen menschlichen Lebens zu begreifen, die im Sinne der dazu notwendigen karmischen Bedingungen letztlich »natürlich« ist.³⁹ Es bliebe dann letztlich nur die Frage der Anpassung an diese »neue« Realität: »Since [...] change is the nature of reality, the questions are how to accommodate change and expand our moral imaginations.«⁴⁰

35 Siehe Ven. Daboom Tulku, »Life and Death. The Buddhist View«, in: C. J. Vas; E. J. De Souza (Hg.), *Issues in Biomedical Ethics*, Neu Delhi 1990, 101-107, hier: 101.

36 S. Promta, »Human Cloning...«, 7.

37 Vgl. M. G. Barnhart, »Nature, Nurture and No-Self. Bioengineering and Buddhist Values«, in: *Journal of Buddhist Ethics* 7, 2000, 126-144, hier: 137. Die »Manipulation der Natur« scheint dem tibetischen Mönch Kelsang Tubpa geradezu die pauschale Haltung des Westens zu sein: »Cloning is just another example of man's belief that by manipulating the external environment, he will create happiness for himself and freedom from suffering« (zitiert nach G. McCuen, *Cloning...*, 124).

38 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. ⁴1994, 24; Hervorhebung J. S.

39 Vgl. S. Promta, »A Buddhist View of Cloning«, in: *The Nation* 14. 12. 2001, 5; P. Ratanakul, »Human Cloning. Thai Buddhist Perspectives«, in: H. Roetz et al., *Cross-cultural Issues in Bioethics. The Example of Human Cloning* (im Erscheinen).

40 R. Nakasone, »The Opportunity of Cloning«, in: M. C. Brannigan (Hg.), *Ethical Issues in Human Cloning. Cross-disciplinary Perspectives*, New York 2001, 95-97, hier: 96.

Ähnliche, eher ›neutrale‹ Einschätzungen in Bezug auf das Faktum von möglicherweise irgendwann tatsächlich geborenen klonierten Menschen äußerten in Interviews des Verfassers zum Beispiel der thailändische Mönchsgelehrte und Bioethiker Bhikkhu Mettānando⁴¹ wie auch singhalesische Gelehrte wie Bhikkhu Prof. Dhammavihari (Colombo), Prof. P. D. Premasiri (Peradeniya-Universität) oder Prof. Asanga Tilakaratne (Kelaniya-Universität), während andere wie Prof. Gunapala Dharmasiri (Philosoph, Peradeniya-Universität) oder der bekannte thailändische, sozial engagierte Buddhist Sulak Sivaraksa (Bangkok) dem reproduktiven Klonen als Vorgang eher kritisch gegenüberstanden. Auch international bekannte Vertreter des Buddhismus wie der XIV. Dalai Lama⁴² oder Daisaku Ikeda⁴³ äußern sich vorsichtig bis ablehnend zum reproduktiven Klonen.

Als Arbeitshypothese kann formuliert werden, dass sich viele Theravāda-Buddhisten zunächst neutral über das reproduktive Klonen von Menschen äußern. Kritischer sind hingegen die Stellungnahmen jener, deren Argumentation sich von europäisch geprägten Ideen der Menschenwürde, von unabsperrbaren Rechten usw. beeinflusst zeigt.

Kurz zusammengefasst: Sollte künftig ein Mensch geklont werden, hat er nach der Interpretation vieler Buddhisten auf dieselbe Weise wie natürlich zur Welt gekommene Menschen die Aufgabe zu bestehen, sich dem Weg zur Befreiung zu widmen, der unter anderem die Ablegung egologischer Identifikationen fordert. Das theoretische Wissen, dass er auf der Ebene der körperlich-vergänglichen Momente einen Doppelgänger besäße, spielt letztlich keine Rolle, denn Individualität ist wie die Identität der Person nur ein imaginäres Phänomen. Das Klonen ist somit

»an interesting prospect with no real philosophical problem for Buddhists, since we know that there is no such thing as two identical, existent beings, and that the genetic make-up is only an outer physical manifestation of the person.«⁴⁴

41 Vgl. Bhikkhu Mettānando, »Genetic Engineering, Human Cloning and Karma« (Vortrag auf der »Global Conference of Buddhism«, Shah Alam, Malaysia 2002), <http://www.micechannel.com/gcb2002/mettab.htm>.

42 Vgl. Dalai Lama, *Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit*, Bergisch Gladbach 2000, 169-172. Allerdings wird auf diesen Seiten nur das Klonen zum Zwecke der Organgewinnung explizit abgelehnt; Humangenetiker und Biomediziner, deren »Motive wahrhaft mitfühlend« (ebd., 170) sind, können anscheinend bestimmte Güterabwägungen treffen.

43 Siehe Ikeda Daisaku (im Gespräch mit R. Simard und G. Bourgeault), *On Being Human. Where Ethics, Medicine and Spirituality Converge*, Santa Monica 2003, 45-48.

44 So die amerikanische Buddhistin J. Simmer-Brown, Studienleiterin am Naropa-Institut, in: G. McGee (Hg.), *The Human Cloning Debate*, Berkeley 2000, 287.

4. Das Klonen aus Sicht der buddhistischen Ethik

Wenn nun das »Hergestelltsein« der Person vielen Buddhisten nicht als Akt gilt, der eine entscheidende Verletzung menschlicher Würde darstellt, so melden dennoch asiatische Buddhisten Skepsis gegenüber dem Klonen an, wenn auch aus anderen Gründen, die nun im Folgenden betrachtet werden sollen. Die zentrale Forderung lautet nach William LaFleur, der unter anderem in Japan buddhistische Entschuldungsrituale nach Abtreibungen untersuchte:

»[I]mportant for Buddhists would be the sense that we avoid research likely to result in cruelty to individuals or in more general misery than already exists in our world.«⁴⁵

Kein Leid zu verursachen ist, wie gesagt, der Kern der buddhistischen Ethik. Er ist in dem ersten und obersten Grundsatz der »Sittlichkeit« (skt. *śīla*) niedergelegt, die in einer kanonischen Formel lautet: »Der Verletzung lebender Wesen hat er entsagt«,⁴⁶ die aber auch als »rechtes Handeln« der zentralen buddhistischen Lehre des »achtfachen Pfades« eingeschrieben ist. In der buddhistischen Lehre scheint – abgesehen von bestimmten japanischen Traditionen⁴⁷ – kein Zweifel darüber zu bestehen, dass mit dem Zusammenkommen von »Bewusstsein« (skt. *viñāna*), das sich reinkarniert, »Blut« (das heißt der Zygote) und Samen das Leben beginnt.⁴⁸ Diese »vormoderne« Theorie findet sich, unterschiedlich formuliert, von den kanonischen Quellen bis hin zu heutigen Kommentartexten. Die Frage ist dabei weniger, ob das pränatale Wesen schon empfindungsfähig ist, sondern, inwiefern ihm die »physische Lebensfähigkeit« (p. *jivit'indriya*)⁴⁹ zukommt, die bereits Ausdruck eines Lebenswillens ist. Doch ist die Anwendung dieses Grundsatzes auf Eingriffe in embryonale Entwicklungsstadien des Menschen zwar geboten, bleibt aber in der tatsächlichen Lebenspraxis an die Motivation des Einzelnen zurückgebunden. In manchen buddhistischen Argumentationen kommen mithin gewisse Güterabwägungsstrategien zum Tragen, wenn zum Beispiel die möglichen künftigen Therapien für Erbkrankheiten ins Spiel gebracht werden. Doch wird von buddhistischer Seite auch gefragt, welche vorgeburtlichen karmischen Faktoren für die »Wiedergeburt« in der Petrischale verantwortlich zeichnen, wie auch, ob die zahllosen Fehlversuche, die bisher »erfolgreich« abgeschlossene Klonierungsprozesse begleiten,

45 Zitiert in: G. McGee (Hg.), *The Human Cloning Debate...*, 285 f.

46 Vgl. *Dighanikāya*, Sutta 1, 2; *Majjhimanikāya*, Sutta 27, 38 u. 8., zitiert nach E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953, 163. Vgl. *Pātimokkha*, *Pārājika* 3 (*Vinayapīṭaka* III, 70). Vgl. auch P. Ratanakul, *Bioethics. An Introduction to the Ethics of Medicine and Life Sciences*, Bangkok 1986, 54: »In a Buddhist society it is well known and accepted that a primary obligation is non-injury to others.«

47 Vgl. dazu W. LaFleur, *Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton 1992.

48 Vgl. D. Keown, *Buddhism and Bioethics...*, 65 ff. Vgl. *Abhidharmakośa*, III, 21 ff., übersetzt von L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Brüssel 1971, Bd. 2, 62-63.

49 D. Keown, *Buddhism and Bioethics...*, 148. Vgl. P. A. Lecso, »A Buddhist View of Abortion«, in: *Journal of Religion and Health* 26, 1987, 214-218, sowie M. G. Barnhart, »Buddhism and the Morality of Abortion«, in: *Journal of Buddhist Ethics* 5, 1998, 276-297.

nicht als wissentliche Tötungen interpretiert werden müssen. Im Beispiel des geklonten Schafes »Dolly« sollen es über 270 gewesen sein.⁵⁰ Solange sie nicht auszuschließen sind, wird für viele Buddhisten allein dies schon einen hinreichenden Grund für eine Einschätzung dieser Handlung als »unheilsam« (p. *akusala*) abgeben. Doch wird letztlich die Frage, was nach der buddhistischen Ethik als Tötung gilt, vor allem aus der Perspektive entschieden, ob nach der »Intention« (p. *cetanā*) des Handelnden eine Tötung beabsichtigt ist. Vor allem die Absicht bestimmt die karmische Relevanz der Handlungen (p. *kamma vipāka*). Ein abschließender Blick sei nochmals der buddhistischen Einschätzung der Intentionen des Klonenden insgesamt gewidmet. Warum sollte überhaupt ein Mensch geklont werden?

Als Hauptmotivationen, menschliche Embryonen zu klonen, sind vor allem die folgenden in Betracht zu ziehen. Zum einen könnten Wissenschaftler mit molekularbiologischen oder psychologischen Interessen Menschen klonen. Der reine Wissensdrang würde sicher nicht von dem Tatbestand des Tötens entbinden, da, nach dem jetzigen Stand der Technik, notwendige Fehlversuche einkalkuliert werden. Dasselbe gilt auch für den Fall, dass Eltern aufgrund einer genetisch dominanten Erbbelastung mit Hilfe des Klonens trotzdem genetisch »eigene« Kinder zu zeugen wünschten. Der realistischere Fall ist allerdings der des therapeutischen Klonens, nämlich aus geklonten Embryonen zu Zwecken der Therapie von Diabetes, AIDS oder Alzheimer Zellkulturen zu gewinnen beziehungsweise Organe zu züchten. Er wird, neben den »Fehlversuchen«, vor allem dann als »unheilvoll« bezeichnet, wenn dabei in den Prozess eines im buddhistischen Sinne für sich »lebensfähigen« Organismus eingegriffen wird.⁵¹ Da die buddhistische Ethik nicht auf denjenigen blickt, dem ein solches Organ zugute käme, sondern auf den Täter, der intentional – absichtlich oder in Kauf nehmend – Wesen verletzt oder tötet, kann hier nicht auf die Frage des Überlebens dessen, der seine »eigenen« Zellen empfängt, ausgewichen werden.

Dennoch: In Anbetracht der großen therapeutischen Hoffnungen, die sich an die Forschung mit embryonalen Stammzellen knüpfen, und die nach den bislang gültigen Regelungen in den meisten buddhistisch beeinflussten Ländern innerhalb einer Frist von 14 Tagen nach Erzeugung der Embryonen erlaubt ist, entwickeln manche buddhistische Gelehrte Argumente, mit denen sie die derzeit mit der Forschung einhergehende Verwendung von Embryonen zu rechtfertigen suchen. Som-pam Promta versucht das Dilemma zu lösen, indem er das ethische Problem von der Ebene individueller karmischer Verantwortung auf die Ebene des sozialen Handelns für andere verlegt, um es – versuchsweise – an die Bodhisattva-Ethik des Selbstopfers anzuschließen: »The issue of therapeutic cloning and embryonic stem cell research [...] seems to be justified within the category of life donation.«⁵² Zwar

50 Vgl. The President's Council on Bioethics; L. R. Kass; E. H. Blackburn et al. (Hg.), *Human Cloning and Human Dignity. An Ethical Inquiry*, Washington 2002, 28.; D. Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford 2003, 62 f.

51 Siehe den Bericht von H. Shapiro, »Cloning Human Beings ...«, 20 ff.

52 S. Promta, »Human Cloning...«, 10. Eine permissive Haltung zum Forschungsklonen vertritt auch Nabeshima Naoki (Jōdo Shinshū), der an der Ryūkyōku Universität (Kyōto) eine Forschergruppe zur buddhistischen Bioethik leitet; vgl. ders., »Bioethics of Interdependence. A Shin Buddhist Reflection on Human Cloning« (www.meta-library.net/iftm/nabe-frame.html);

sei dieser Fall einer »enforced donation« – von der Sichtweise individueller Ethik her gesehen – kein freiwilliges Opfer, zu dem sich der Embryo entschliesse. Doch Somporn Promta schließt nicht kategorisch aus, dass ein solches Opfer in einer buddhistischen ›Sozialethik‹, die das Gesamtwohl aller bedenke, gerechtfertigt sein könne. Auch Prof. Huimin Bhikkhu (TNUA, Taipei) denkt über die Möglichkeit nach, das Embryonenopfer vom Selbstopfer des Bodhisattva her zu rechtfertigen, sieht aber doch erhebliche Schwierigkeiten, diese so unterschiedlichen Situationen gleichzusetzen.⁵³ Überdies sei dieser Vorgang, so argumentiert Huimin, auch nicht an das Theorem der ›Tötung aus Mitgefühl‹ anzuschließen, da ja nur das durch Krankheit erzeugte Leiden anderer (möglicherweise künftig) verhindert werde, aber eben nichts kategorial ›Unheilsameres‹ wie zum Beispiel Mord.

Einerseits ist also als Ergebnis festzuhalten, dass ein geklonter Mensch, einmal zur Welt gekommen, für viele Buddhisten keine prinzipielle Verletzung der Würde darstellt, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Doch wird die Lebensfähigkeit anderer verletzt, ist dies nach ihren Überzeugungen zu allermeist nicht zu rechtfertigen. Zum anderen kann mit Keown konstatiert werden: »In fact, there is no single compelling reason for cloning human subjects.«⁵⁴ Zwar plädiert zum Beispiel Michael Barnhart dafür, genau diese biotechnologischen Eingriffe zuzulassen, bei denen deutlich ist, dass sie solche Anlagen bereitstellen, die dem Individuum ermöglichen, »to pursue a life of enlightenment and compassion.«⁵⁵ Doch scheint eine solche Dienlichkeit des Klonens oder der Genterapie, die sogar der XIV. Dalai Lama (*bsTan-dzin rGya-mtsho*) nicht ausgeschlossen haben soll,⁵⁶ wie auch die Vorstellung, auf gentechnischem Wege könnten friedfertiger Menschen mit weniger Aggressionen entstehen,⁵⁷ außerordentlich fraglich zu sein.

Nach der klassischen buddhistischen Vorstellung jedenfalls scheinen Leiden weniger durch körperliche Unvollkommenheiten als vielmehr durch Gier, Hass und Fanatismus in die Welt zu kommen. In den Worten Śāntidevas (7. Jahrhundert): »Denn alle Gefahren und die unermesslichen Leiden gehen allein aus dem Denken hervor.«⁵⁸ Und aus traditioneller buddhistischer Sicht sind Leiden des Denkens

vgl. ders., »A Shin Buddhist Perspective on the Application of Human Embryonic Stem Cells for Medical Treatment«, in: *Religion and Ethics* 2, 2002, 3-22.

53 Siehe Bhikkhu Huimin, »Buddhist Bioethics. The Case of Human Cloning and Embryo Stem Cell Research«, in: *Chung-Hwa Buddhist Journal* 15, 2002, 457-470. Doch gibt es auch buddhistische (Bio-)Ethiker, die »selektive Tötungen« für gerechtfertigt halten – vgl. Yun Jong-gab, »Ancient Korean Buddhism and Bioethics«, in: Lee Sang-Mok (Hg.), *Bioethics and Culture in Korea*, Busan 2004, 43-53.

54 D. Keown, *Buddhism and Cloning* (unveröffentlichtes Manuskript, 2001), 2.

55 M. G. Barnhart, »Nature, Nurture, No-Self...«, 138. Die Wortwahl zeigt eine wohl gewollte Parallelität zum »pursuit of happiness« der amerikanischen *Declaration of Independence*.

56 C. S. Campbell berichtet (»A Comparison of Religious Views on Cloning...«, 123), dass der Dalai Lama, als ihm vorgetragen wurde, dass durch Gentechnik vielleicht Wesen entstehen könnten, die »all of our good qualities and non of our bad ones« hätten, eine solche Technologie begrüste, sollte sie den »process of rebirth and liberation« vereinfachen.

57 Vgl. R. Hafner, »Bouddha admettrait-il l'idée de changer la nature de l'homme par la voie génétique?«, in: *Bioethik-Forum zur Medizin der Zukunft*, unter: www.bioethics.ch/webexpo/pdf_expo/hafner.pdf (10. 8. 2002).

58 *Bodhicaryāvatāra* V, 6, E. Steinkellner (Übersetzer), *Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, München 1997, 49.

wiederum nur durch die Schulung eben des Denkens selbst und nicht durch äußere Eingriffe zu heilen.

Es scheint, dass die Frage, in welchem systematischen Kontext die Gentechnik und das Klonen diskutiert werden müssen, sich in den buddhistischen Traditionen bisher noch nicht ganz herauskristallisiert hat. Zum einen besteht zur Seite des Geklonen Klärungsbedarf, *wer* oder *was* durch das Klonen betroffen wird, denn hiervon wird es abhängen, welches philosophische oder empirische Modell der buddhistischen Theorie zur Klärung herangezogen werden wird. Ist durch das Klonen nur die Lehre der empirischen Persönlichkeit betroffen, und daher auf der Ebene der Persönlichkeitskonstituenten (skt. *skandha*) abzuhandeln? Oder ist es eine Frage des karmischen Konnexes, da die Wiedergeburt eines Wesens in Frage steht, und damit der übergeordnete Lehrsatz des »abhängigen Entstehens« (skt. *pratītyasamutpāda*) zur Erklärung heranzuziehen? Oder wird das Klonen vor allem im Blick auf die Intention des Handelnden analysiert werden? Drückt sich primär ein Wunsch aus, der einem Akt der Verblendung entspringt? Ist vielleicht sogar die Theorie der Humangenetik, zu der das Klonen ein Anwendungsfall darstellt, eine falsche »Ansicht« (skt. *dr̥ṣṭi*) *par excellence*?

Die Herausforderung, die die näher rückende Perspektive geklonter Menschen sowohl für die einzelnen religiösen Traditionen, aber auch für die philosophische und religionswissenschaftliche Reflexion darstellt, kann wohl kaum überschätzt werden. Interessanterweise suchen angesichts der Aussicht geklonter Menschen manche europäische Philosophen, die jahrzehntelang an der Aufrechterhaltung der Distanz zur ›Sphäre des Religiösen‹ interessiert waren und, wie Habermas, ihre Positionen für unumschränkt verallgemeinerbar hielten, verstärkt Halt in den ›religiösen Intuitionen‹ der christlichen Tradition. Vielleicht darf diese Tendenz als Berechtigung dafür dienen, aus religionswissenschaftlicher Perspektive darauf zu verweisen, dass spätestens dann auch die ›Intuitionen‹ anderer Traditionen den Eingang in einen kultur- und traditionsübergreifenden Diskurs finden sollten.