Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 65 (2018)

Heft: 1

Artikel: Von koranischer Überlieferung und zeitgemässen Perspektiven : Tiere und Tierethik im Islam (II)

Autor: Wannenmacher, Julia Eva

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-825855

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JULIA EVA WANNENMACHER

Von koranischer Überlieferung und zeitgemäßen Perspektiven:[1] Tiere und Tierethik im Islam (II)

Nachdem im ersten Teil dieses Aufsatzes (Kapitel I. Voraussetzung und Grundlagen und Kapitel II. Gott, Mensch und Tier im Koran), der in dieser Zeitschrift im Jahr 2017 erschien, verschiedene Aspekte des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Tier in koranischer Sicht anhand ausgewählter Quellen untersucht wurde, ist es Zeit für eingehendere theologische Fragen zum Thema Tiere in der Exegese, Eschatologie und zeitgenössischen theologischen Ethik. Es ist dabei selbstverständlich, dass die lange, komplexe Geschichte der islamischen Exegese und Theologie, die im 7. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung ihren Anfang nahm und im 21. noch lange nicht zu Ende sein wird, in einem Aufsatz nicht erschöpfend untersucht werden kann. Doch es lohnt sich, eine erste Einsicht und Übersicht über einige wesentliche und besonders interessante theologische Entwicklungen dieser langen Geschichte zu unternehmen, der andere folgen könnten.

Die Tradition der Auslegung und Kommentierung des Korans – *tafsīr* – ist fast so alt wie der Koran selbst. Sie begann noch im 7. Jahrhundert, ihre früheste schriftliche Fixierung geschah im 8. Jahrhundert. Die Bemühungen des *tafsīr* sind dabei einerseits philologischer, andererseits dogmatischer Natur. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle die verschiedenen Phasen und Traditionen des *tafsīr* zu unterscheiden.[2] Ein Teilbereich dieser Exegese begründete die islamische Rechtsgelehrsamkeit, die sich speziell mit aus dem Koran abgeleiteten Rechtsstrukturen befasst.

In allen Jahrhunderten seit der Abfassung des Korans haben islamische Theologen und Rechtsgelehrte überlegt, was die Aussagen des Korans über nichtmenschliche[3] Tiere im Einzelnen bedeuten und wie sie interpretiert

[1] Vgl. den ersten Teil dieses Aufsatzes: WANNENMACHER, Julia Eva: *Von koranischer Überlieferung und zeitgemäßen Perspektiven: Tiere und Tierethik im Islam (I)*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 64 (2017) 1, 170–194.

[2] Zu den verschiedenen Schulen vgl. BERG, Herbert: *The Development of Exegesis in Early Islam: The Debate over the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period.* London: Routledge 2000.

[3] Der Begriff ‚nonhuman animals' oder „nichtmenschliche Tiere" wird von Autorinnen und Autoren vor allem aus dem Bereich der Critical Animal Studies verwendet, um auf die Künstlichkeit und letztlich Unhaltbarkeit einer strengen Trennung zwischen „dem Menschen" und „dem Tier" hinzuweisen und statt dessen die Gemeinsamkeit zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen hervorzuheben, sowohl in Bezug auf ihre Beschaf-

und in einer je zeitgemäßen Ethik umgesetzt werden können. Einige von ihnen haben sich sogar aus der Perspektive des Tiers über Berechtigung und theologische Bedeutung vom Schlachten und Töten der Tiere Gedanken gemacht. Der menschliche Umgang mit unseren nichtmenschlichen Mitgeschöpfen im Diesseits ist nicht nur Inhalt vieler Bestimmungen des Koran und vieler *hadithe*, er kann darüber hinaus auch entscheidend sein für das Schicksal des Menschen im Jenseits und wurde und wird zu allen Zeiten immer wieder neu durchdacht und hinterfragt.

1. Unnötiges Leid? Ein mittelalterlicher Theologe kritisiert das Schlachten

So eindeutig sich der Koran auch für die Nutzung und Tötung der Tiere auszusprechen scheint, gab es schon im 9. Jahrhundert Protest gegen das Schlachten nichtmenschlicher Tiere, vor allem dann, wenn es zum Überleben nicht notwendig sei, so der Theologe Abū ʻĪsā al-Warrāq (gest. 860/861), der ein Buch geschrieben haben soll, dessen Titel in einer englischen Übersetzung als ‚Book of lament over animals' oder ‚Book of animals lament' wiedergegeben wird; das Buch selbst ist nicht erhalten.[4]

Abū ʻĪsā al-Warrāq, Verfasser einer der frühesten antichristlichen Polemiken, war zu seiner Zeit sehr umstritten, ihm wurde Abfall vom Islam, Manichäismus, Dualismus oder Hinwendung zur Schia vorgeworfen. Möglicherweise war auch das ‚Book of lament over animals' islamkritisch oder kritisierte zumindest Teilbereiche der Alltagspraxis in der muslimischen Lebenswelt. Von den Werken al-Warrāqs ist kein einziges erhalten,[5] auch wenn es heißt, dass sich Spuren seiner Werke möglicherweise in denen seines Zeitgenossen Abū Yaʻqūb ibn Isḥāq al-Kindī (gest. 873) finden; allerdings wird es sich hierbei eher um philosophische oder allgemein religionskritische Motive gehandelt haben.

Auch falls dies – was wir angesichts der desolaten Überlieferungssituation nicht wissen können – seine Intention gewesen wäre: Eine anhaltende

fenheit, was etwa ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse betrifft, als auch in Bezug auf die aus diesen Gemeinsamkeiten hervorgehenden Rechte der Tiere etwa auf Leben, Freiheit und körperliche Unversehrtheit. Auf die mangelnde Sinnhaftigkeit eines Oberbegriffs „Tier" für alle, einander noch so unähnlichen Lebewesen vom Einzeller bis hin zum (nichtmenschlichen) Primaten auf der einen und allein dem Menschen auf der anderen Seite wies besonders Jacques Derrida hin, vgl. DERRIDA, Jacques: *The Animal That Therefore I Am* (Originaltitel *L'Animal que donc je suis*). New York: Fordham University Press 2008, 31.

4 Vgl. STROUMSA, Sarah: *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawāndī, Abū Bakr Al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: Brill 1999, 44, und David Thomas in der Einleitung des von ihm herausgegeben *Early Muslim Polemic Against Christianity: Abū ʻĪsā al-Warrāq 's 'Against the incarnation'*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, 35.

5 David Thomas' Feststellung "There is no satisfactory account of Abu 'Isa easily available in published form", in: THOMAS, David: *Early Muslim Relations with Christianity*, in: Anvil 6 (1989), 29, Anm. 2, scheint noch immer nicht überholt zu sein.

Tradition, der zufolge das Schlachten von Tieren verboten oder zumindest nicht ausdrücklich erlaubt wird, außer in solchen Fällen, in denen es Menschenleben rettet, hat Abū ʿĪsā al-Warrāq, der Kritiker des Schlachtens, nicht begründen können.

2. Praktischer Tierschutz: Ideal mittelalterlicher Rechtsgelehrsamkeit, oder Ethik?

In vielen Erzählungen wird auf die Gefühle der Tiere Rücksicht genommen, allerdings manchmal nur, insofern diese Rücksichtnahme der menschlichen Verwendung nicht zuwiderläuft. So wird von Mohammed berichtet, dass er einen Mann tadelt, der in Gegenwart des Schlachttiers das Messer wetzt und es dadurch zweimal tötet, einmal nämlich durch die Todesangst, in die das Tier durch den Anblick des Schlachtmessers versetzt wird – eine Beobachtung, bei der dem Tier in bemerkenswerter Weise nicht nur die sinnliche Wahrnehmung, sondern auch die Verarbeitung des Wahrgenommenen und eine darauf folgende Reaktion zugeschrieben wird!, – und zum zweiten durch den eigentlichen Akt des Schlachtens.[6] Nicht das Schlachten selbst wird dabei kritisiert, sondern die Gedanken- oder Rücksichtslosigkeit des Menschen, der dem Tier vermeidbare Ängste und Qualen bereitet. Aus demselben Grund ist das Schlachten von Tieren in Gegenwart anderer Tiere, die die Schlachtung beobachten müssten, verboten.[7] Doch der Schutz der zum Schlachten bestimmten Tiere beginnt schon früher: Kein Tier darf verstümmelt werden, weder durch Kastration noch durch Amputation von Körperteilen zum Zweck der Nahrungsgewinnung am lebenden Tier.

Vor allem in Anbetracht der zuletzt genannten Bestimmung, die das Zerteilen und Aufessen eines Tieres bei lebendigen Leibe verbietet, wird unmissverständlich deutlich, auf was für eine Lebenswelt diese frühen islamischen Rechtsbestimmungen trafen. Wir können ermessen, ein wie großes Maß an Schutz und Rücksicht diese uns Heutigen durchaus speziesistisch und keineswegs besonders tierschützerisch anmutenden Vorschriften zum Schutz der Nutz- und Schlachttiere im Vergleich zu ihrer vorherigen Situation intendiert haben müssen, wenn der Koran fordert, dass die Tiere, die zum Zweck der Nahrungsgewinnung geschlachtet werden, möglichst wenig Angst und Schmerz erleiden sollen.[8] Zur Zeit seiner Entste-

[6] Zu dieser Erzählung und ihrer Interpretation KHAYUM, Zulfikar: *The Slaughter of Animals and Islam*, in: UCL Jurisprudence Review 12 (2005), 46–61, dort 55.

[7] Zu dieser und den folgenden Bestimmungen vgl. GIESE, Alma: *„Vier Tieren auch verheißen war, ins Paradies zu kommen" – Betrachtungen zur Seele der Tiere im islamischen Mittelalter*, in: NIEWÖHNER, Friedrich/SEBAN, Jean-Loup (Hgg.): *Die Seele der Tiere* (= Wolfenbütteler Forschungen 94). Wiesbaden: Harrassowitz 2001, 111–131, dort 123–126.

[8] Ähnlich argumentiert KHAYUM, Z.: *The Slaughter of Animals and Islam*, 61: 'By channeling earlier traditions into a humane structure that demands that certain obligations must

hung, das wird deutlich, setzte der Koran ganz neue, unerhörte Maßstäbe in puncto Tierschutz. An diesem Gebot wird erneut deutlich, in welch wenig tierfreundlicher Umgebung diese Gebote erlassen wurden, und wie weitgehend im Vergleich dazu der Schutz ist, der den Schlachttieren durch diese Verbote zu Teil wurde. Das erstgenannte Verbot hingegen, das Verbot der Kastration, durch welches die körperliche Unversehrtheit des zur Schlachtung bestimmten Tieres während seiner Lebenszeit bis zum Ende gewahrt werden soll, wäre in einer Lebenswelt wie unserer, in der routinemäßig männliche Ferkel kastriert, Ferkeln die Schwänze und Eckzähne und Hühnern die Schnäbel kupiert werden, geradezu ein unerhörter Fortschritt, von dem wir gegenwärtig noch weit entfernt sind.

Auch seit dieser Frühzeit wird in der gelehrten Tradition im Islam besonders darauf geachtet, dass denjenigen Tieren, die bei der Jagd getötet oder die geschlachtet werden, kein vermeidbares Leid außer dem Tod selbst zugefügt werde, und dieser möglichst schmerzarm erfolgt. Der Tod an sich bleibt als nicht vermeidbar und darum auch nicht kritikwürdig dargestellt. Das Töten der Tiere ist in der Welt des frühen Islam, wie vermutlich seiner nichtislamischen, gleich ob christlichen, jüdischen oder paganen Umwelt, offenbar eine Selbstverständlichkeit, die selten oder nie (mit fraglichen Ausnahmen, wie etwa der des zuvor genannten Abū ʻĪsā al-Warrāq; das spätantike Christentum kennt ähnliche Beispiele) diskutiert oder gar grundsätzlich in Frage gestellt wird. Es wird jedoch im Koran und den frühen Kommentaren streng reglementiert und so in möglichst wenig tierquälerische Bahnen gelenkt.

Die Gebote, die das bewirken sollen, erstrecken sich nicht nur auf Nutztiere. Die Jagd auf Wildtiere ist zwar nicht verboten, jedoch ausdrücklich nur zur Fleischgewinnung, nicht aber als Lustbarkeit erlaubt. Aus dem gleichen Grund ist auch die Verwendung der Häute und Felle erjagter Tiere verboten, im Gegensatz zu Häuten und Tieren domestizierter Tiere – denn die domestizierten Tiere wurden als Nutztiere zur Fleischgewinnung ohnehin geschlachtet, so dass ihre Häute und Felle dem Menschen zur Verfügung stehen, ohne dass er sie zum Zeitvertreib oder als Trophäenträger jagen muss.[9]

Vielfach wird die gebotene Fürsorge für Haustiere betont, und zwar besonders auch dann, wenn diese wegen hohen Alters oder Krankheit nicht mehr arbeitsfähig und damit dem Menschen nicht mehr nutzbar sind. Es bleibt jedoch nicht bei den bloßen Geboten, vielmehr wird ihnen mit der Verheißung von Belohnung oder Strafe für das Einhalten oder Brechen dieser Gebote ein starker Anreiz zum Gehorsam beigefügt: Das Wohl- oder

first be satisfied, Islam's paramount concern regarding the welfare of animals is maintained and furthered'.

9 FOLTZ, Richard C.: *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford: Oneworld 2006, 20.

Fehlverhalten von Menschen gegenüber Tieren kann für das Fortleben dieser Menschen im Jenseits entscheidende Folgen haben. So wird berichtet, das für tätiges Mitleid mit einem hungernden Hund einem Sünder seine Schuld vergeben, während eine Frau, die eine Katze verhungern ließ, dafür der Verdammnis anheimfiel.[10] Doch es gilt nicht nur, Tiere am Leben zu erhalten, auch ihr Wohlbefinden gerät in den Blick der Gebote und verbietet ausdrücklich, was im Umgang mit den sogenannten Nutztieren in vielen Ländern auch heute noch überall zu beobachten ist: Es ist verboten, Lasttiere übermäßig zu beladen, und nie dürfen Tiere geschlagen werden.

Die Gottgefälligkeit oder zumindest Akzeptanz der Tötung von Tieren wurde wie in der nichtmuslimischen Welt, so auch unter Musliminnen und Muslimen nur selten von Gelehrten in Frage gestellt (und diese Infragestellung blieb stets eine Mindermeinung),[11] die der Tiernutzung an sich, auch jenseits des Schlachtens, ob als Lasttier, Reittier oder Milchvieh, nicht. All diese Arten der Nutzung sind ausdrücklich als gottgewollt und als Gaben Gottes an die Gläubigen beschrieben und haben überdies lehrhaften Charakter.[12] Mit dem Verbot unnötiger Tierqual, dem Verbot des Schlagens, Quälens oder Vernachlässigung von Tieren und den eindrücklich dargestellten Folgen der Zuwiderhandlung gegen diese Verbote für die betreffenden Menschen hingegen setzt die islamische theologische Tradition Maßstäbe, die zu keiner Zeit ihresgleichen hatten.

3. Tiere beim Jüngsten Gericht

Für die Frage nach der Stellung der Tiere in der islamischen Theologie ist die Frage nach der Seele der Tiere, ihrer Rolle beim Endgericht und ihrer möglichen Präsenz im Jenseits von entscheidender Bedeutung. Denn wenn Tiere im Islam nur als seelenlose Materie angesehen würden, so könnten sie weder beim Weltgericht noch im Jenseits eine Rolle spielen. Doch tatsächlich sind Tiere beim Weltgericht ebenso präsent wie im islamischen Paradies oder der Hölle, in unterschiedlichen Funktionen.

Die Annahme, dass Tiere eine Seele haben und beim Weltgericht anwesend sind, ist im Koran belegbar. Der Theologe und Mystiker Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058–1111) beschreibt das Herankommen der wilden Tiere zum Gericht in einer sehr poetischen Szene, mit der er die Schönheit und Unschuld der Tiere feiert.[13] Als unschuldige Wesen sollte, so möchte man

[10] Vgl. zu diesen Beispielerzählungen neben anderen FOLTZ: *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures,* 20, und zuletzt LANGE, Christian: *Paradise and Hell in Islamic Traditions*. Cambrigde: Cambrigde University Press 2016, 73 und 138.

[11] ʿAbd al-Ǧabbār ibn Aḥmad als eine dieser Ausnahmen beschreibt GIESE: *„Vier Tieren“*, 120–121.

[12] Vgl. im ersten Teil dieses Aufsatzes WANNENMACHER: *Von koranischer Überlieferung und zeitgemässen Perspektiven: Tiere und Tierethik im Islam (I)*, in: FZPhTh 64 (2017) 1, 184–187.

[13] Vgl. GIESE: *„Vier Tieren“*, 120.

meinen, das Urteil über sie klar positiv ausfallen und ihr künftiger Verbleib im Paradies wäre erwartbar. Doch das Bild der Tiere hat auch in der islamischen Eschatologie viele Facetten, ebenso wie in der christlichen Tradition. Ein Vergleich mit dem Alten und Neuen Testament der christlichen Bibel legt sich hier nahe. Dort wird an vielen Stellen deutlich (obgleich von den meisten Exegeten und systematischen Theologen vor allem seit der frühen Neuzeit ignoriert) durchaus klar, dass Tiere, wie im Koran, um ihrer selbst willen erschaffen sind. Im Alten und Neuen Testament wird darüber hinaus deutlich, dass die Tiere zugleich mit den Menschen um ihrer eigenen Sündhaftigkeit willen in der Sintflut verdorben werden, dass sie ebenso wie Menschen mit einem ewigen *ruach* (hebr. ‚Lebenshauch') begabt sind und schließlich um ihrer selbst willen erlöst und der ewigen Seligkeit teilhaftig werden können.[14] Dem Alten und Neuen Testament zufolge sind bei genauer Lektüre Tiere, ebenso wie Menschen, zur Sünde fähig, und sie bedürfen der Erlösung ebenso wie Menschen.

Dem Koran zufolge kennen und loben Tiere Gott als ihren Schöpfer, doch sind allein Menschen zur bewussten Gotteserkenntnis und zum bewussten Gehorsam gegen Gott befähigt, während die Gott erkennenden und ihn lobenden Tiere dazu nur ihrer Natur folgen müssen. Die Unschuld und wesenhafte Sündlosigkeit der Tiere scheint damit zunächst gegeben.

Dennoch, zur Frage, ob Tiere, falls sie ins Paradies eingehen dürfen, sie dies in ihrer früheren, tierischen oder in einer neuen körperlosen oder anderen Gestalt tun werden, gibt es unterschiedliche Meinungen, ebenso wie über den Grund dieser himmlischen Zulassung. Ihre Anwesenheit im Paradies erfolgt nach Meinung einiger als Freude für die Menschen, nach anderer Ansicht als Entschädigung für vergangene, durch Menschenhand erlittene Leiden. Mehrheitlich wird angenommen, dass das Paradies und das ewige Leben nur für Menschen bestimmt sei; die Existenz der Tiere endet zugleich mit dem letzten Gericht.

Einer weit verbreiteten Anschauung nach, die auch von al-Ġazālī wiedergegeben wurde, befiehlt Gott den Tieren nach dem Gericht zu Staub zu werden, woraufhin sich alle Ungläubigen, die die ewige Verdammnis vor sich sehen, wünschen werden, ebenfalls zu Staub zu zerfallen – doch umsonst.[15] Die Fortexistenz der Tiere endet demnach schon beim Weltgericht. Im Vergleich mit der Gerichtssituation für Menschen, für die

[14] Vgl. WANNENMACHER, Julia Eva: *Ambivalenzen einer Beziehung: Das Tier in der Theologie*, in: SPANNRING, Reingard/SCHACHINGER, Karin/KOMPATSCHER, Gabriela/BOUCABEILLE, Alejandro (Hgg.): *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*. Bielefeld: transcript Verlag 2015, 287–319.

[15] Abū Ḥāmid al-Ġazālī, zitiert nach FOLTZ: *Animals*, 6. Ebd. 7 zitiert Foltz Autoren, die der Ansicht waren, dass nichtmenschliche Tiere entweder überhaupt in den Himmel kämen oder aber ähnlich wie Menschen je nach ihren Taten für die ewige Seligkeit oder die ewige Verdammnis bestimmt seien; beide Ansichten wurden jedoch nur selten vertreten und kaum rezipiert.

beim Weltgericht über den Ort und Zustand ihrer Fortexistenz entschieden wird, erscheint zunächst kaum verständlich, warum Tiere beim Weltgericht überhaupt anwesend sein sollten, wenn doch über sie nicht gerichtet wird und sie sofort danach aufhören zu existieren, mithin weder ins Paradies noch in die Hölle geschickt werden.

Die Gründe für ihre Anwesenheit sind schon in der frühen islamischen Tradition klar angegeben. Denn einer der Gründe, warum nichtmenschliche Tiere beim Weltgericht zugegen sein werden, ist ihre Absicht oder vielmehr ihre Aufgabe, dort gegen diejenigen Menschen, die ihnen zu Lebzeiten Leid angetan haben, Klage zu führen. Häufig wird in diesem Zusammenhang an folgendes Zitat aus den *hadithe* an Nasā'is (829–915) erinnert:

> A sparrow killed in vain will come to stand before God's Throne on the Day of Judgment, shouting, ‚O Lord! Ask this man why he killed me for no gain?'[16]

Verwerflich ist aus der Perspektive der Erzählung nicht unbedingt die Tötung an sich, sondern die Sinnlosigkeit der Tötung. Das wird besonders deutlich in denjenigen Versionen dieser in verschiedenen *hadithe* überlieferten Erzählung, in denen der Prophet anschließend von einem aufmerksamer Zuhörer gefragt wird, was denn ein vernünftiger Grund sei, um ein Tier zu töten, und Mohammed den beabsichtigten Verzehr des Tieres als einen solchen Grund angibt.[17] Verboten und verwerflich ist also, nicht nur in den Augen Gottes, sondern in der Erzählung sogar in den Augen des getöteten Spatzen selbst, nicht die Tötung des Spatzen an sich, sondern nur der Umstand, dass derjenige, der den Spatzen tötet, keinen Nutzen daraus zieht. Durch die anthropozentrische Perspektive dieser Erzählung, die das Töten immer dann erlaubt, wenn der Mensch davon einen Nutzen hat, und es nur dann verbietet, wenn dieser Nutzen nicht gegeben ist, wird die Klage des Spatzen rasch relativiert. Für ihn macht es keinen Unterschied, ob er bei der Sportausübung oder zur Nahrungsgewinnung getötet wird. Auch ist hier keine Rede davon, ob die Tötung der Tiere zur aus Not, also zur Abwehr des Hungertods, oder nur allgemein zur Nahrungsgewinnung geschieht. Jede Tötung eines Tieres zur Nahrungsgewinnung gilt als erlaubt, ob sie nötig war oder nicht, ob sie vermeidbar gewesen wäre oder nicht. Tiere wären, so betrachtet, reine Ressourcen, mit denen der Mensch verantwortlich umzugehen hat und die sinnvoll verwendet werden müssen, nicht aber Lebewesen, denen irgendein intrinsischer Wert innewohnt oder deren Leben einen Wert an sich darstellt. Um sich dies zu vergegenwärtigen, ersetze man in der Erzählung vom Spatzen das Tier durch einen Sack Mehl, der sich beim jüngsten Gericht über seine sinnlose Verschwendung beschwert, und man wird feststellen: Das Beispiel funktioniert auch

[16] Vgl. FOLTZ: *Animals*, 20; für eine populärwissenschaftlichere Version vgl. Yusuf AL-QARADAWI: *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust 2013, 62.

[17] Vgl. AL-QARADAWI: *The Lawful and the Prohibited in Islam*, 63.

mit einem leblosen Gegenstand, der weder ein Recht auf Leben noch Unversehrtheit noch das Vorhandensein irgendeiner Leidensfähigkeit geltend machen kann. Die anthropozentrische Sichtweise dieser an sich anrührenden Geschichte offenbart sich erst auf den zweiten Blick, dafür umso deutlicher. Diese Erzählung von der Klage des Spatzen, so anrührend sie zunächst anmuten mag, ist als Beispiel für eine antispeziesistische Sichtweise der *hadithe* nicht geeignet. Um der Erzählung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sollte man jedoch berücksichtigen, dass es hier vordringlich darum geht, eine bestimmte Reaktion bei den Zuhörerinnen und Zuhörern, Leserinnen oder Lesern hervorzurufen, nämlich den verantwortungsvollen Umgang mit den Gaben Gottes, und es sich bei der Erzählung nicht um eine systematisch-theologische Erörterung über den Wert des Tierlebens an sich handelt. Es wäre darum kaum legitim, aus dieser Erzählung den Schluss zu ziehen, dass dem Leben der Tiere in islamischer Sicht kein eigener Wert zuzuschreiben sei, da eine Aussage über den Wert oder Unwert dieses Lebens vermutlich in keiner Weise beabsichtigt war.

4. Mitgefühl oder Grausamkeit gegenüber Tieren als Eintrittskarten für Himmel und Hölle

Einige Erzählungen weisen auf wesentliche Aspekte des Tier-Mensch-Verhältnisses im Blick auf Paradies und Hölle hin. Für das Urteil über Menschen beim Endgericht kann sich Grausamkeit oder Mitgefühl, das sie Tieren gegenüber zu Lebzeiten erwiesen, als entscheidend erweisen. In einer der ältesten *hadithe*-Sammlungen, der des Jemeniten Hammam ibn Munabbih, der um 719 starb und als Schüler des Prophetenschülers Abū Huraira gilt (und als einziger Schüler Abū Hurairas, dessen Werk in schriftlicher Form überliefert ist), wird berichtet, wie eine Frau, die ihre Katze verhungern ließ, dafür in der Hölle bestraft wurde.[18]

Als singuläre Überlieferung mag man dieser Erzählung vielleicht wenig Bedeutung beimessen wollen, galt doch Abū Huraira als Katzenliebhaber, dem Mohammed selbst diesen Beinamen nach seiner Liebe für ein junges Kätzchen beigegeben haben soll. Zudem gilt auch der Prophet selbst der Überlieferung nach als Katzenfreund (auch wenn die Erzählung, der zufolge er den Ärmel seines Mantels abgeschnitten haben soll, um die darauf schlafende Katze nicht zu stören, inzwischen ins Reich der Legende verwiesen worden ist), und Katzen gelten im Islam seit alters her, im Gegensatz zu Hunden, ausdrücklich nicht als unrein.[19] Darum könnte man es

[18] Vgl. zu dieser und der folgenden Erzählungen neben anderen CANOVA, Giovanni: *Animals in Islamic Paradise and Hell*, in: DÉVÉNYI, Kinga/FODOR, Alexander (Hgg.): *Proceedings of the Colloquium on Paradise and Hell in Islam*, Part I, in: The Arabist. Budapest Studies in Arabic 28–29 (2008), 55–81, dort 55–56, und FOLTZ: *Animals*, 73 und 138.

[19] Vgl. EISENSTEIN, Herbert: Art. "Cat", in: FLEET, Kate/KRÄMER, Gudrun/MATRINGE, Denis/ NAWAS, John/ROWSON, Everett (Hgg.): *Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition.

vielleicht als Ausnahmeerscheinung mit Blick auf eine bevorzugte Tierart abtun, wenn die fehlende Empathie einer Katze gegenüber streng bestraft wird.

Doch eine andere Erzählung macht deutlich, dass auch andere, und sogar unreine, Tiere das Mitgefühl der Gläubigen verdienen. Dort wird berichtet, wie ein Mann, der einen dürstenden Hund mit Wasser aus einem Brunnen versorgte, im Jenseits für sein mitleidiges Handeln belohnt wurde – und dies, obwohl das Bild der Hunde im Islam bestenfalls als ambivalent gelten kann:[20] Ein Ungläubiger wird mit einem Hund verglichen (7:176), Hunde verunreinigen durch ihre Berührung beziehungsweise ihre bloße Anwesenheit Moscheen, Gebete und Nahrungsmittel; Engel vermeiden das Betreten eines Hauses, in dem sich ein Hund aufhält; sie werden als Hüte- und Jagdhunde geduldet, nicht aber als Haustiere.[21] Und dennoch, trotz all dem: Der Mann in der Erzählung, die auf den Propheten selbst zurückgehen soll, rettet einen Hund – und wird dafür im Jenseits belohnt.

In einer anderen Erzählung wird berichtet, wie der Prophet das Töten von Straßenhunden mit dem Hinweis verbot, dass auch diese Tiere *umam* bilden, wie es auch Menschen tun, und darum Schonung verdienen.[22] Empathie ist nicht nur auf Menschen beschränkt, und auch nicht auf Tiere, die als rein gelten – und Empathie mit Mitgeschöpfen, oder der Mangel an Empathie, spielt bei der Urteilsfindung am Tag des Gerichts eine wichtige Rolle.

Doch die Anwesenheit von Tieren beim Endgericht ist noch in weiteren Rollen belegt als nur als Zeugen der Anklage beim Urteil über Menschen, wie der Spatz in der zuerst erwähnten Erzählung. Sie treten auch als Ankläger gegen andere Tiere und sogar als Angeklagte auf.[23] Allen Darstellungen scheint gemein zu sein, dass die irdischen Tiere sofort anschließend und noch am Tag des Gerichts von Gott zu Staub verwandelt

http://dx.doi.org.549439870three.erf.sbb.spk-berlin.de/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27599 (9.4.2018).

[20] Zu Hunden im Islam vgl. FUDGE, Bruce: Art. "Dog", in: DAMMEN MCAULIFFE, Jane (Hg.): *Encyclopaedia of the Qur'ān*, http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00124 (9.4.2018), und VIRÉ, F.: Art. "Kalb", in: BEARMAN, P./BIANQUIS, Th./BOSWORTH, C.E./VAN DONZEL, E./HEINRICHS, W.P. (Hgg.): *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0425 (9.4.2018).

[21] Vgl. den kurzen Überblick bei CAMPO, Juan Edoardo: *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File 2009, 200–201.

[22] Vgl. CANOVA: *Animals in Islamic Paradise and Hell*, 63–64. Die Vorstellung von Tieren, die wie Menschen *umam* bilden, wird im Koran in Sure 6, Vers 38 betont, und als Grund dafür genannt, dass Tiere gleich Menschen zu ihrem Schöpfer versammelt werden. Zum Begriff der *umam* (Pl. von *umma*, arab. ‚Volk' bzw. ‚Gemeinschaft') in Bezug auf nichtmenschliche Tiere im Koran vgl. auch im ersten Teil dieses Aufsatzes WANNENMACHER: *Von koranischer Überlieferung und zeitgemässen Perspektiven: Tiere und Tierethik im Islam (I)*, in: FZPhTh 64 (2017) 1, 175.

[23] Vgl. CANOVA: *Animals in Islamic Paradise and Hell* 54.

werden – ein Fortleben im Paradies gibt es für diese Tiere in aller Regel nicht.[24]

5. Tiere im Paradies: Ewigkeit auf Augenhöhe, oder Lösung des Theodizeeproblems?

Doch während Tiere nicht um ihrer eigenen Verdienste willen ins Paradies, oder um ihrer eigenen Vergehen willen in die Hölle kommen können, finden sich im Paradies, zumindest nach der Meinung des Theologen ʻAbd al-Ǧabbār ibn Aḥmad (gest. 1024), dennoch auch irdische Tiere, die dort fortexistieren. ʻAbd al-Ǧabbār betonte, dass nichtmenschliche Tiere, ebenso wie unmündige Kinder oder ihrer Geisteskräfte nicht mächtige Erwachsene, zur Verantwortung und Schuld nicht fähig seien. Es kann daher auch am Jüngsten Tag nicht über sie gerichtet werden. Doch vielfach geschieht es, dass diesen Unschuldigen während ihrer Lebenszeit Leid zugefügt wird. Da Gott unschuldiges Leiden nicht zulässt, wird der Aufenthalt im Paradies nach Meinung ʻAbd al-Ǧabbārs für diese Unschuldigen zur Kompensation für das im Diesseits erlittenene Leid – das Paradies als Lösung des Theodizeeproblems.[25]

Insbesondere für das gerechte Schlachten der Tiere – das nicht gottgefällige Schlachten wird hier nicht thematisiert – schafft Gott für die Tiere einen Ausgleich im Jenseits. Für die zu Unrecht geschlachteten Tiere gilt dieses Angebot nicht. Es scheint erstaunlich, wenn gerade die nach göttlichem Gebot getöteten Tiere einen Ausgleich für ihr Leid im Paradies erfahren sollen, diejenigen, die auf sündhafte Weise getötet wurden, aber nicht, obwohl doch gerade ihrer Intention nach die islamischen Bestimmungen bei der Schlachtung eines Tieres im Sinn hatten, das Leid der Tiere bei der Tötung möglichst zu verringern, ihren Tod zu angstfrei und schmerzarm wie möglich zu machen, und daher der Tod eines Tieres, das ohne Einhaltung dieser Bestimmungen geschlachtet wurde, in der Regel weniger frei von Angst und Schmerzen gewesen sein sollte als der eines *halal* geschlachteten Tieres.

Aus Sicht der betroffenen Tiere macht diese Bestimmung wenig Sinn, es sei denn, man fragt nach der Verantwortung für das Leid des jeweils getöteten Tiers. Aus der Sicht des gläubigen Menschen stellt sich die Situation anders dar. Für ihn bietet die Vorstellung von einer Kompensation des Leides eines *halal* geschlachteten Tieres dem gläubigen Muslim eine Möglichkeit, die Verantwortung für die Ursache dieses Leidens abzugeben: Wenn

[24] Vgl. ebd. und Lange: *Paradise*, 138.

[25] Vgl. Heemskerk, Margaretha T.: *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd Al-Ǧabbār's Teaching on Pain and Divine Justice, Islamic Philosophy, Theology and Science* 41. Leiden: Brill 2000, 167–168, und Druart, Thérèse-Anne: Chapter 'Logic and Language', in: Taylor, Richard C./López-Farjeat, Luis Xavier (Hgg.): *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. London: Routledge 2016, 69–81, dort 73.

ein Gläubiger ein Tier entsprechend den koranischen Bestimmungen schlachtet, dann übernimmt damit Gott, der für das Tier einen Ausgleich für sein Leiden bereithält, die Verantwortung für den Akt des Schlachtens. Wenn ein Tier hingegen den koranischen Bestimmungen zuwiderlaufend getötet wurde, so wie der Spatz in der genannten Beispielerzählung, dann hat, gleichgültig, wie schmerzfrei oder schmerzvoll sein Tod auch war, der Mensch die volle Verantwortung dafür zu übernehmen, und das getötete Tier wird, wie der Spatz, beim Weltgericht gegen ihn aussagen, und der Mensch wird bestraft.

Man mag einwenden, dass es aus Sicht des getöteten Tiers keinen qualitativen Unterschied macht, ob es *halal* geschlachtet wurde oder nicht. In jedem Fall ist die vorschriftsmäßige Schlachtung eines Tieres kein eigenes Verdienst des Tieres, ebenso wie das gesetzeswidrige Töten eines Tieres oder ein natürlicher Tod eines Tieres nicht als Vergehen des Tieres selbst angesehen werden kann, das dafür mit der Vorenthaltung des Paradieses bestraft werden dürfte. Denn die Tiere, so meinte ʻAbd al-Ǧabbār, sind unschuldig und keines Vergehens (aber auch wohl keines Verdienstes) fähig. Doch darum geht es bei dieser Regelung auch nicht. Zudem verstehen sich ja bereits die islamischen Vorschriften zur Schlachtung als Einschränkung und Eindämmung von Tierqual, im Vergleich zum regellosen vorislamischen Zustand, der als tierquälerisch angesehen wurde, weil es keine Vorschriften zum Schutz der Tiere vor unnötiger Qual gab. Aus Sicht der Tiere würden so diejenigen Tiere, die von den Tierschutzvorschriften des Islam profitierten, durch die Möglichkeit des Eintritts ins Paradies noch zusätzlich belohnt, und alle anderen Tiere würden bestraft – eine Interpretation, mit der man die Quellen zweifelsfrei überinterpretierte, denn auch hier gilt, dass ihre Intention nicht dahin geht, Lehrmeinungen über das Fortleben der Tiere oder Tierseelen zu formulieren, sondern dahin, die Gläubigen zum rechten, vor Gott verantwortbaren Umgang mit Tieren anzuhalten.

Von einer allgemeinen Berücksichtigung aller erfahrenen Leiden der Tiere in den Gerichts- und Jenseitsvorstellungen des Korans und der frühislamischen Tradition kann demnach keine Rede sein: In der Sicht ʻAbd al-Ǧabbārs geht es vor allem um den Menschen, der das Adressat seiner theologischen Rede ist, und darum, mit der Verantwortung des gläubigen Menschen für das Leid der Tiere, die von ihm getötet wurden, angemessen umzugehen.

Aus diesen Zusammenhängen wird deutlich, dass bei diesen Überlegungen vor allem das Verhalten der Menschen in den Blick kommen soll. Der gläubige Mensch soll durch diese Lehre ʻAbd al-Ǧabbārs dazu angehalten werden, sich zu Lebzeiten Tieren gegenüber so zu verhalten, wie es die Gebote Gottes vorschreiben, und, vor allem bei der Schlachtung, Tiere nicht zu quälen oder sie gar unnötig zu schlachten. Die Botschaft, die bei den Menschen ankommen soll, ist klar: Das Leid der Tiere zählt vor Gott, sie

sind ihm nicht gleichgültig – und es liegt in der Verantwortung des Menschen, ob er Tieren gegenüber schuldhaft handelt oder nicht.

Eine einhellige Überzeugung oder gar Lehrmeinung findet sich hierzu jedoch nicht. Während vor allem in der Frühzeit des Islam die Annahme verschiedentlich belegbar ist, dass unschuldige Kinder, egal ob muslimischer oder andersgläubiger Eltern, und domestizierte wie auch wilde Tiere gleichermaßen als reine Geister ins Paradies einziehen würden,[26] schließen nach und nach immer mehr Theologen dies zumindest für Tiere aus.

Vor allem spätere islamische Theologen sind meistens der Ansicht, dass es kein individuelles Fortleben der Tiere oder Tierseelen nach dem Tod geben wird und die irdischen Tiere in der Regel weder als unschuldige, sündlose Geschöpfe noch, wie es bei Menschen der Fall sein wird, um ihrer eigenen Taten willen entweder als Selige oder als verdammte Sünder im jenseitigen Paradies oder der Hölle erwartet werden. Vielmehr werden sie am Ende des Jüngsten Gericht, bei welchem sie noch als Ankläger oder Zeugen auftreten können, ihre Existenz beenden.

Offen bleibt lediglich die Frage nach der Zukunft jener Tiere, die beim Jüngsten Gericht selbst als Angeklagte auftreten, da eine Gerichtsverhandlung gegen ein beklagtes Individuum, das nach dieser Gerichtsverhandlung seine Existenz beenden wird, auf den ersten Blick keinen Sinn zu machen scheint, zumindest dann nicht, wenn alle Tiere, die beim Gericht auftreten, ob als Kläger oder Beklagte, sofort danach aufhören zu existieren.

Insgesamt wird deutlich, dass zumindest die gedankliche Möglichkeit einer individuellen Fortexistenz einiger, wenn nicht gar aller irdischen Tiere im Jenseits in der islamischen Theologie zumindest grundsätzlich denkbar ist, wenn auch weniger aus theologisch-dogmatischen Gründen (in dem Sinn, dass Tieren eine individuelle Seele zugeschrieben würde und sie um ihrer eigenen Sünden oder Verdienste im jenseitigen Paradies oder der Hölle zu finden seien) als vielmehr aus paränetischen Gründen, gerichtet an die Adresse der menschlichen Rezipienten dieser Theologie (in dem Sinn, dass die gläubigen Menschen dadurch zu einem Gott wohlgefälligen und seinen Geboten gemässen Verhalten Tieren gegenüber angehalten werden).

6. Tiere für das Paradies: Augenschmaus und Gaumenfreude – aber nicht nur

In fast allen Darstellungen von Paradies und Hölle sind Tiere im Bild zu sehen – doch sind sie dort nicht in einer der der Menschen vergleichbaren Rolle, die selbst entweder als Belohnte oder Bestrafte Bewohner des Paradieses oder der Hölle geworden sind, sondern gewissermaßen als Teil des

[26] So z.B. bei ʿAmr ibn Bahr al-Dschāhiz (um 776–869), vgl. Canova: *Animals in Islamic Paradise and Hell*, 59.

Inventars. Auch wird in den meisten Fällen, in denen von Tieren im Jenseits die Rede ist, deutlich gesagt, dass die Tiere im Paradies oder in der Hölle nicht dieselben Tiere sind, die schon auf der Erde gelebt haben, sondern dass es sich bei ihnen um ausschließlich paradiesische beziehungsweise höllische Geschöpfe handelt, denen keine irdische Existenz vorausging.[27]

a) Der Anblick von Tieren als Belohnung oder Strafe

Manche Exegeten teilen die Tiere dahingehend ein, dass die schön anzusehenden Tierarten wie Gazellen, Pferde, Pfauen oder Fasane das Paradies bevölkern, hässlichen Tieren hingegen nur die Hölle bleibt. Entsprechend ist auch der Anblick dieser Tiere jeweils Teil der Ausstattung des Ortes, an dem sie anzutreffen sind: Während die schönen Tiere das Auge der Gläubigen im Paradies erfreuen, werden die Gottlosen in der Hölle durch den Anblick der hässlichen Tiere gequält werden, oft auch durch ihre Bisse, wie die für die Hölle oft genannten Skorpione und Schlangen oder Insekten.[28] Mu'tazilitische Theologen konnten durchaus davon ausgehen, dass dieselben Tiere, die die Menschen im Diesseits je nach ihrer Art entweder erfreuten oder quälten, damit auch im Jenseits fortfahren würden.[29]

b) Paradiesische Braten? Zwei mögliche Erklärungen

Doch gibt es im Paradies nicht nur lebende Tiere zur Freude der Gläubigen, sondern auch in anderer Rolle: Das Schlachten der Tiere geht, wie es scheint, weiter, wenn es in Sure 52 *aṭ-ṭūr* („Der Berg"),[30] Verse 17–23 heißt:

> Siehe, die Gottesfürchtigen sind in Gärten und Glückseligkeit, glücklich über das, was ihr Herr ihnen gab. Ihr Herr bewahrte sie vor der Höllenstrafe. „Esst und trinkt zu eurem Wohlergehen, für das, was ihr getan habt, gestützt auf Ruhepolster, in Reihen angeordnet!" Als Gattinnen gaben wir ihnen Mädchen – mit großen schwarzen Augen. Denjenigen, die glaubten und deren Nachkommen ihnen im Glauben folgten, denen lassen wir ihre Nachkommenschaft nachfolgen. Wir schmälern nichts von ihrem Werk – jeder Mensch ist dem verpfändet, was er begangen hat. Wir versorgen sie mit Früchten und

[27] CANOVA: *Animals in Islamic Paradise and Hell*, 59, 64–66. Zu den Ausnahmen vgl. FOLTZ: *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 7.

[28] LANGE: *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 138–140, 181–182.

[29] LANGE: *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 139.

[30] Zu dieser Sure vgl. NEUWIRTH, Angelika: *Der Koran. Band I: Frühmekkanische Suren, Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011, 685–709; zu den fraglichen Versen vgl. ebd. 698–699: „Während Q 77:42 noch ausschließlich von Früchten spricht, ist die Vorstellung von Fleischgenuss im Paradies auffällig. Hier mag wie in Q 56:21 an *laḥm tair* („Geflügelfleisch") gedacht sein. Radscheit (2003) erklärt dies überzeugend als Folge einer Entmythisierung: Die oft ikonographisch als Ewigkeitssymbole figurierenden Vögel (Pfauen und Tauben) wären als Nahrung der Seligen verstanden worden [...]."

mit Fleisch, wonach es sie gelüstet. Sie reichen dort einander einen Becher; kein Geschwätz ist dort und auch keine Schmähung.

Ähnlich beschreibt Sure 56 *al-wāqi'a* („Die Hereinbrechende"),[31] Verse 10–24 die Freuden des Paradieses:

Und die Vorauseilenden. ‚Die Vorauseilenden'? Das sind die ‚Nahestehenden', in den Gärten der Wonne. Eine Schar von den Früheren und wenige von den Späteren, auf golddurchwirkten Ruhepolstern liegen sie, aufgestützt, einander gegenüber. Ewig junge Knaben umkreisen sie mit Gläsern, Krügen und mit einem Becher, aufgefüllt mit frischem Wasser – Kopfschmerz befällt sie davon nicht und auch kein Rausch –, mit Früchten, frei zu wählen, und mit Fleisch von Vögeln, wie sie es gelüstet, und Mädchen mit großen schwarzen Augen umkreisen sie, die Perlen gleichen, die noch verborgen sind, – zum Lohn für das, was sie je getan.

Hier scheint sich ein Widerspruch anzudeuten: Im Paradies wird Fleisch gegessen, obwohl doch zuvor beim Weltgericht ausdrücklich das falsche Schlachten durch eine Strafe an den Frevlern vergolten wurde, das rechte Schlachten jedoch durch einen Paradiesaufenthalt der geschlachteten Tiere kompensiert, mithin anzunehmen zu sein schien, dass das Schlachten damit beendet war. Wie kann es da nun wieder dazu kommen, dass im Paradies erneut das Fleisch geschlachteter Tiere serviert wird? Die betreffenden Stellen lösen diesen Widerspruch nicht auf, auch die exegetische Tradition seither scheint sich über die Bezugsquellen für das Fleisch nach dem Ende allen Schlachtens keine Gedanken gemacht zu haben.

In der Tat betonen islamische Theologen immer die Gegenständlichkeit des Paradieses, im Gegensatz zur vergeistigten Langeweile eines christlichen Paradieses,[32] in dem es weder Essen noch Sexualität mehr geben sollte, während sich die Bewohner des islamischen Paradieses an Musik, an Kosmetik, an Düften, Blumen und Bäumen, kostbaren Stoffen und Schmuck, an erlesenen Speisen und Wein und an endloser sexueller Vereinigung erfreuen können[33] – doch woraus die Nahrung der Gläubigen im Paradies genauer hin besteht, darüber schweigen die Theologen zumeist. Allenfalls ist von Granatäpfeln oder anderen Früchten die Rede.[34] Sollten die Beschreibungen der Speisen, insbesondere der Braten, etwa doch rein symbolisch gemeint sein? Das würde der Betonung der Gegenständlichkeit des islamischen Paradieses zuwiderlaufen. Um welches Fleisch, um welche Tiere handelt es sich?

In ihrem Handkommentar zu diesen Versen erklärt Angelika Neuwirth den Fleischgenuss der Seligen als auffallend, mithin als nicht den Erwar-

[31] Zu dieser Sure vgl. NEUWIRTH: *Der Koran. Band I: Frühmekkanische Suren*, 620–642.

[32] So z.B. Abū Hayyān al-Tawhīdī (ca. 923–ca. 1023), vgl. LANGE: *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 19.

[33] Vgl. z.B. LANGE: *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 150–152.

[34] Vgl. z.B. LANGE: *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, 44 und öfter.

tungen an ein friedvolles Paradies entsprechend, und schlägt vor, die Vögel als Bild der Seelen der Gläubigen zu sehen.[35] Dabei müsste dahingestellt bleiben, ob, wenn dies tatsächlich der Aussageabsicht des Textes entsprechen sollte, die Seelen der Gläubigen dieselben ausgerechnet in der Rolle eines Nahrungsmittels begleiten, was doch bei Vögeln nicht so selbstverständlich wie es bei den in ihrer Erklärung als Vergleich genannten Trauben ist. Zudem ist die Vorstellung einer vom Menschen selbst verspeisten Seele zum mindesten befremdlich: denn welche Folgen hätte das Verspeistwerden für die ewige Fortexistenz der Seele? Oder vielmehr: wie ließe sich erklären, warum die Gläubigen ihre eigenen Seelen verspeisen sollten? Die Deutung der Vögel als Seelen der Gläubigen erscheint damit insgesamt als noch nicht gänzlich überzeugend.

Noch problematischer wird diese Erklärung mit Blick auf 52:17–23, wo das von den Gläubigen verspeiste Fleisch nicht das von Vögeln ist, sondern nur allgemein von Fleisch ohne Nennung der Herkunft von einem bestimmten Tier die Rede ist. Die Erklärung des Fleisches als Fleisch von Vögeln und die Interpretation derselben als Symbol der Ewigkeit lässt sich aus dieser Textstelle mithin nicht entnehmen. Dass mit dem Fleisch unbekannter Tiere auch an dieser Stelle das Fleisch von Vögeln gemeint sei, und damit die Seelen der Gläubigen, ist zumindest nicht selbstverständlich, vielleicht nicht einmal naheliegend. Zudem erscheint es auch in diesem Fall erstaunlich, wenn nicht sogar unerklärlich, warum die Gläubigen ihre eigenen Seelen in Gestalt der gebratenen und mithin getöteten Vögel verspeisen sollten. Dass ausgedrückt werden könnte, dass Gläubige ihre Seelen töten und dann verspeisen, scheint auch an dieser Stelle wenig plausibel.

Eine weitere mögliche Erklärung dieser Stelle schlägt Richard Foltz vor. Denn ähnlich widersprüchlich wie der paradiesische Fleischkonsum scheint es ihm, wenn in beiden genannten Beschreibungen des Paradieszustandes Wein getrunken wird, ohne dass Trunkenheit die Folge ist, wie an der zweiten zitierten Stelle ausdrücklich gesagt wird – ein Detail, das er zum

35 NEUWIRTH: *Der Koran*, 632–633: „Auffallend ist das Vorkommen von Fleischspeisen im Paradies [...] Eine überzeugende Erklärung bietet Matthias Radscheit (2003), der hier die Umdeutung eines ikonographischen Symbols erkennen will: Vögel als Symbole der Unsterblichkeit – nach der griechischen Baruchapokalypse aus dem 2. Jahrhundert (3 Bar 7–11) sogar als Verkörperungen der Seelen der Seligen – spielen auch in der byzantinischen Ikonographie eine prominente Rolle [...]. Insofern aber dort Symbolisches neben realer – zur Erhaltung wichtiger – Schöpfungsfülle oft im selben Mosaik abgebildet ist, lassen einzelne Darstellungen mehrere Deutungen zu. So konnten Weintrauben, ein anderes häufiges Motiv, sowohl als christliches Symbol der Passion als auch als Teil der Schöpfungsfülle verstanden werden. Im Kontext des islamischen Paradieses, bei dem das Mahlszenario im Zentrum steht, konnten die Vögel daher in ihrer Ernährungsfunktion begriffen werden. Hier hätte also – der Deutung Radscheits zufolge – eine Entmythisierung stattgefunden, die allerdings nicht in einer theologischen Absicht, sondern in einer unbefangenen, christlicher Symbolik gegenüber indifferenten Deutung der ikonographischen Vogeldarstellung begründet wäre."

Anlass für die Überlegung nimmt, ob, wenn es Gott möglich ist, dass die Gläubigen im Paradies Wein trinken, ohne trunken zu werden, es dort vielleicht auch Fleisch geben kann, das nicht aus der Schlachtung von Tieren und daher der Erzeugung von Leid herrührt?[36]

Zu bedenken bleibt, ob diese Überlegung und die damit implizierte Problematisierung des Tötungsvorgangs nicht eine Rückprojektion eines modernen Lesers oder einer modernen Leserin darstellte, für den oder die das Töten von Tieren, anders als es in Zeit der Entstehung des Koran der Fall war, eine Störung des paradiesischen Friedens darstellt, während dies in koranischer Sichtweise vielleicht keineswegs zwingend der Fall sein muss. Denn wenn Tiere, die Geboten des Koran entsprechend getötet und verzehrt wurden, im Jenseits eine Kompensation für ihre Leiden erhalten sollen, so folgt daraus keineswegs zwingend, dass das von Gott erlaubte Töten von Tieren im jenseitigen Paradies nicht mehr möglich sein wird. Hier ist womöglich Vorsicht geboten bei dem Versuch, moderne, speziesismusfreie Denkweisen rückwärts zu projizieren, und stattdessen der Mut gefordert, scheinbare Widersprüche, wie dem aus jüdisch-christlicher Perspektive unpassend erscheinenden Fleischgenuss im Paradies, die sich einer uns gefälligen Lösung entziehen, auszuhalten und stehen zu lassen. Ebenso empfiehlt es sich, die von Richard Foltz und Angelika Neuwirth vorgeschlagenen Interpretationen nicht einfach von der Hand zu weisen, sondern als mögliche Antworten auf eine ergebnisoffene Frage festzuhalten.

7. Zeitgemäße Perspektiven einer neuen islamischen Tierethik

Islamische Theologinnen und Theologen der Gegenwart setzen der Tradition neue und gewagte Ideen entgegen. Sarra Tlili argumentiert mit Analogien, indem sie betont, dass der Koran für Menschen in der Zeit Mohammeds geschrieben worden sei, seine Regeln und Vorschriften daher nicht in jedem Fall für die heutige Zeit einfach übertragbar. Sie geht davon aus, dass eine vegetarische oder vegane Lebensweise für die Menschen jener Zeit, und vor allem der nomadischen, halbnomadischen oder auch städtischen Umgebung der arabischen Halbinsel und der angrenzenden Landschaften, schlichtweg keine realistische Option gewesen sei, und schließt daraus, dass Vegetarismus oder Veganismus für heutige Musliminnen und Muslime keineswegs Ungehorsam oder Undankbarkeit gegen Gott bedeute oder gar verboten sei.

Die feministische Theologin Kecia Ali geht über das bloße Erlaubtsein einer tierfreundlichen Lebensweise sogar hinaus und erklärt, dass gerade für Musliminnen und Muslime der Gegenwart und in westlichen Gesellschaften eine vegetarische oder vegane Lebensweise geradezu geboten sei,

36 Foltz: *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 126.

um den ethischen Erfordernissen der Gegenwart im Hinblick auf Ressourcenschonung, Welthunger etc. angemessen zu entsprechen.[37]

Geht diese Interpretation der koranischen Intention, die einfach als zeitgebunden erklärt, was nicht mehr opportun erscheint, etwa zu weit? Bedeutet es gar Respektlosigkeit oder die Weigerung, den Koran und die darin ausgesprochenen Gebote Gottes ernst zu nehmen, wenn Theologinnen wie Sarra Tlili und Kecia Ali sie in dieser Weise interpretieren? Doch so neu ist diese Herangehensweise tatsächlich nicht.

Sarra Tlili zieht zur Erläuterung ihres Vorgehens traditionelle Koranexegese als Beispiel heran. Der spätmittelalterliche Theologe al-Qurṭubī (gest. 1273/4), so erinnert sie, machte bereits deutlich, dass Gott den Koran an die Lebenswelt seiner ersten Leser auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert angepasst habe, weshalb im Koran nichts vorkomme, was diesen Lesern hätte fremd und unverständlich erscheinen können. Gott habe sich in seiner Offenbarungsschrift an die Lebenswelt gerade der Menschen angepasst, denen er sich offenbarte, weil er von ihnen verstanden werden wollte. Deshalb werde, so al-Qurṭubī, im Koran zwar Pelz und Wolle genannt, nicht aber Leinen und Baumwolle, weil diese zwar nicht dem allwissenden Gott, wohl aber den ersten Lesern des Korans fremd gewesen wären. Aus demselben Grund kommen dort nur solche Tiere und Tierarten vor, die in der realen Umgebung der zeitgenössischen Leserinnen und Leser, oder Hörerinnen und Hörern des Korans bekannt waren, und sie alle werden dort in einer als bekannt vorausgesetzten Art und Weise behandelt und vorgestellt.[38]

In einem weiteren Schritt – und es wäre interessant zu wissen, in wieweit al-Qurṭubī ihr darin noch folgen würde? – argumentiert Sarra Tlili im Analogieschluss, dass der Koran ebenso auch nur zu den Menschen spreche, dies aber nur darum, weil Menschen seine Adressaten waren, von denen er gehört oder gelesen werden sollte, dass daraus aber nicht gefolgert werden dürfe, dass nichtmenschliche Tiere aus der Perspektive des allmächtigen Gottes, aus der heraus der Koran geschrieben zu sein erklärt, weniger zählten als Menschen. In der Tat handelt es sich dabei um ein Argument, das in ähnlicher Weise auch für die Tierethik der Bibel angeführt werden konnte.[39]

Jedenfalls besteht grundsätzlich die Möglichkeit, dass die Gegebenheit einer Selbstoffenbarung Gottes an die Adresse der Menschen und des daraus resultierenden Gottesbezugs der Menschen keineswegs die Gegebenheit eines ähnlichen Gottesbezugs anderer, nichtmenschlicher Tiere, für die uns keine derartige Selbstoffenbarung Gottes bekannt ist, ausschließt.

37 ALI, Kecia: *Muslims and Meat-Eating. Vegetarianism, Gender, and Identity*, in: Journal of Religious Ethics 43 (2015), 268–288.

38 TLILI, Sarra: *Animals in the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press 2012, 9–11.

39 Vgl. WANNENMACHER: *Ambivalenzen einer Beziehung: Das Tier in der Theologie*.

Nur weil uns keine vergleichbare Selbstoffenbarung Gottes an andere Geschöpfe als uns bekannt ist, bedeutet dies längst nicht, dass darum auch keine solche Selbstoffenbarung Gottes an andere geschehen kann und jeglicher Gottesbezug ausschließlich dem Menschen zu eigen ist. Manche Philosophen und Religionswissenschaftler halten indes sogar das Gegenteil für möglich, indem sie vermuten, dass der Gottesbezug nichtmenschlicher Tiere möglicherweise unmittelbarer und unverstellter als der irgendeines Menschen sein könnte.[40]

Dennoch bleibt zu fragen, warum der Koran, sollte er wirklich eine derart antispeziesistische und egalitäre Lesart zulassen oder gar intendiert haben, an vielen Stellen so ausdrücklich anthropozentrisch argumentiert und den Unterschied zwischen Mensch und Tier in so eindeutiger Weise festschreibt, sowohl durch die Definition des Nutztiergebrauchs als schöpfungsgemäße Bestimmung als auch durch die Exklusivität des Menschen in seiner Fähigkeit, sich für oder gegen die Befolgung des Willens Gottes zu entscheiden (während alle anderen Geschöpfe, die belebte und die unbelebte Natur, keine Wahl haben als Gott zu verehren), dass er damit anderen, nicht speziesistischen Interpretationen eigentlich wenig Raum lässt? Der Vergleich mit al-Qurṭubīs Argument, dass der Koran Leinen und Baumwolle deshalb nicht erwähne, weil die zeitgenössischen Leser diese nicht gekannt hätten und es den Text für sie unverständlich gemacht hätte, hinkt, denn Tiere wurden zur Zeit der Abfassung des Korans ebenso als Nutztiere gezüchtet, gehalten, gebraucht, geschlachtet und gegessen, wie es seither immer und noch heute der Fall ist.

Der Koran machte es heutigen Tierrechtlerinnen und Tierrechtlern muslimischen Glaubens leichter, in der ethischen Diskussion der Gegenwart für eine Ausweitung der im Koran genannten Barmherzigkeit gegen alle Lebewesen auch auf die sogenannten Nutztiere zu argumentieren,[41] wenn die Zweckbestimmung dieser Tiere im Koran nicht so ausdrücklich als nicht nur erlaubt, sondern sogar als geboten beschrieben worden wäre.[42]

Allerdings gibt es im Koran Gebote, die von heutigen Theologen und anderen gläubigen Musliminnen und Muslimen als aus der Zeit ihrer Entstehung heraus zu verstehen und für eine vergangene Gegenwart gesagt erklärt werden, mithin also nur noch historische Relevanz haben sollen.

[40] Vgl. CLARK, Stephen: *Ask Now the Beasts and They Shall Teach Thee*, in: DEANE-DRUMMOND, Celia/CLOUGH, David L./ARTINIAN-KAISER, Rebecca (Hgg.): *Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives*. London: Bloomsbury 2013, 15–34 und WANNENMACHER, Julia Eva: *Tier und Religion(en). Theologische Tierethik im Kontext*, in: Tierethik 15 (2017), 91–115.

[41] Sure 21 *al-anbiyā'* („Die Propheten"), Vers 107: „Und wir sandten dich nur als Barmherzigkeit zu den Weltbewohnern".

[42] Vgl. hierzu etwa im ersten Teil dieses Aufsatzes Kapitel II, Abschnitt 5 und die dort zitierten Quellen, WANNENMACHER: *Von koranischer Überlieferung und zeitgemässen Perspektiven: Tiere und Tierethik im Islam (I)*, dort besonders 184–187.

Beispiele dafür gibt es auch im Alten und Neuen Testament, wie etwa die Speisegebote, die von Christinnen und Christen als für sich nicht mehr relevant erklärt werden, das Verbot homosexueller Liebe, die Billigung der Sklaverei oder die Unterordnung der Frauen in der Gemeinde. All dies und noch mehr erklären in der Gegenwart die meisten (wenn auch nicht alle) Christinnen und Christen als zeitbedingt und in seinem Gebotscharakter für heutige Gemeinden nicht mehr bindend.

Eine ähnliche Unterscheidung nehmen auch viele Koranexegetinnen und -exegeten vor. Ihrer Ansicht nach ist etwa das Gebot, Ungläubige zu töten, ausschließlich in seinem historischen Kontext zu verstehen, dem zufolge Krieg nur als Verteidigungskrieg legitimiert sei, und das Kriegsziel bestehe keineswegs unausweichlich darin, alle Gegner zum Islam zu bekehren, sondern vielmehr in der Erreichung eines Abkommens zwischen Gläubigen und anderen.[43]

In ähnlicher Weise wäre dann, wenn man der Argumentation Sarra Tlilis und Kecia Alis folgt, das Töten der Tiere und vielleicht sogar allgemein die Haltung von Nutztieren als etwas anzusehen, das zur Zeit der Abfassung des Korans noch sinnvoll und richtig erscheinen musste, unter den veränderten Bedingungen des 21. Jahrhunderts aber unterbleiben kann oder gar muss, weil es der Umwelt und unseren Mitmenschen schaden kann und den Tieren großes und vermeidbares Leid zufügt. Gerade aus Sicht eines gläubigen Menschen, der seine Mitmenschen und Gottes Schöpfung achtet und schützt, erscheint dieser Aspekt, auf den die beiden Theologinnen hindeuten, umso einleuchtender.

Natürlich lässt sich die Frage, ob die Exegetinnen damit zu weit gehen oder sich von der ursprünglichen Aussageabsicht des Korans zu weit entfernen, keinesfalls abschließend beantworten. Ihr Vorschlag ist auf jeden Fall sinnvoll und bedenkenswert. Und ist der Übergang von einer wörtlichen Auslegung des Korans, die die Schlachtung und Tötung von Nutztieren im 21. ebenso wie im 7. Jahrhundert als gottgewollt verteidigt und dabei das Problem des Leidens der Tiere in Kauf nimmt, hin zu einem neuem Verständnis des Korans, das Barmherzigkeit allem Leben als höchste Maxime nennt und die Demut vor dem Schöpfergott mit der Demut gegen Mitgeschöpfe vereint, wirklich von der Intention des Korans so weit entfernt? Könnte es nicht etwa sein, dass dieser Übergang nichts anderes ist als der Wechsel von *tafsīr* zu *ta'wīl*,[44] und damit der Übergang weg von

43 Vgl. KHORCHIDE, Mouhanad: *Gott glaubt an den Menschen: Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2015; zur Rechtslage ROHE, Matthias: *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck 2011, 261.

44 Zu Begriff und Übersetzung von *ta'wīl* vgl. zuletzt GRIFFEL, Frank: *Al-Ghazālī at His Most Rationalist. The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (al-Qānūn al-Kullī fī t-Ta ʾwīl)*, in: TAMER, Georges (Hg.): *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. I. Leiden: Brill 2015, 89–120, dort 89, Anm. 3: 'Arab. *ta ʾwīl* means to understand a word or textual passage in a way that differs from the

einer wörtlichen Auslegung des Korans hin zu einer höheren, nicht mehr buchstabengemäßen, sondern mit spiritueller Weisheit vorgenommenen Deutung?

Im Ergebnis könnte es sich bei einer solchen modernen islamischen Theologie der Barmherzigkeit vielleicht um das zeitgenössische Äquivalent zu jener Weisheit handeln, um die der Legende nach schon der Prophet Mohammed Gott für seinen Cousin Ibn ʻAbbās, der als erster Exeget in der Geschichte des Islam gilt, gebeten haben soll: die Weisheit, den Koran recht zu verstehen und darin den Willen Gottes zu erkennen.

Bis heute meinen zwar manche Musliminnen und Muslime, oder Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftler, dass eigentlich kein Unterschied zwischen *tafsīr* und *ta'wīl* bestehe – aber bis heute existieren auch, in allen Buchreligionen, gläubige Leserinnen und Leser, die der festen Ansicht sind, dass es nur des wörtlichen Verständnisses des Textes bedarf, um Gottes Willen zu tun und alle nötige Erkenntnis zu erlangen. Dem haben im Christentum bereits im Mittelalter die Lehre vom vierfachen Schriftsinn[45] und im Islam die verschiedenen Interpretationen von *tafsīr* und *ta'wīl* entgegenzuwirken versucht.[46] In der Tat spricht nichts dafür, auf einer wörtlichen, eindimensionalen Exegese zu beharren – im Islam gewiss so wenig wie im Christentum.

Noch ein weiterer Aspekt unterstützt diese Annahme, und es sei erlaubt, erneut einen Vergleich der historischen Entwicklung im Christentum und Islam zu ziehen. Beide Religionen waren gerade in ihren Anfängen eine gesellschaftliche Strömung, die neben religiösem durchaus auch sozialreformerischen Charakter besaß. Beispiele dafür waren im Christen-

apparent or outward meaning (*ẓāhir*). I translate it as "allegorical interpretation," because the English word "interpretation" does not include the aspect of rejecting the apparent or outward meaning.'

45 Das Standardwerk über die mittelalterliche Exegese und den vierfachen Schriftsinn ist nach wie vor LUBAC, Henri de: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*. Paris: cerf 1959–1964.

46 Zu dem Gegensatz zwischen historisch-kritischer Exegese und einer Lektüre mit den Augen des Glaubens vgl. zuletzt SINAI, Nicolai: *Gottes Wort und menschliche Deutung. Überlegungen zum Verhältnis zwischen islamischer Schriftauslegung und historischer Kritik*, in: SLENCZKA, Notger (Hg.): *Deutung des Wortes – Deutung der Welt im Gespräch zwischen Islam und Christentum* (= Beiheft 2014 zur Berliner Theologischen Zeitschrift). Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2015, 151–171. Nicolai Sinai geht von den Ansätzen der historisch-kritischen Methode in der theologischen Wissenschaft aus und versucht eine Übertragung für das Verständnis des Koran. Der von ihm beschriebene Gegensatz zwischen dem Verständnis eines heiligen Textes, an dessen Entstehen durch Verbalinspiration nicht gezweifelt werden darf, und der historisch-kritischen Methode wird in der gegenwärtigen Exegese des Alten und Neuen Testaments vermutlich längst nicht mehr so scharf gesehen, und die Aussageabsicht (und möglicherweise auch der Wahrheitsgehalt) eines Textes kann durchaus auch unberührt davon bleiben, auf welche Weise der Text genau entstanden ist, so lange er mit dem Auge des Gläubigen gelesen wird. Damit könnte der Gegensatz, den Sinai zu überbrücken versucht, zumindest aus Sicht der gegenwärtigen alt- und neutestamentlichen Wissenschaft vielleicht noch weiter verringert werden.

tum die Überwindung der Schranken zwischen Juden und Nichtjuden, die Gütergemeinschaft der Urgemeinde und die hervorragende Stellung vieler Frauen in den noch jungen Gemeinden.

Mit dem Islam gab es einige Jahrhunderte nach dem Christentum eine neue religiöse Gemeinschaft, die zum ersten Mal auf der arabischen Halbinsel alle Menschen als gleich vor Gott erklärte und damit ein ungeheures sozialrevolutionäres Potential aufwies,[47] das etwa der heutigen Tierbefreiungsbewegung in nichts nachzustehen scheint. Wenn aus solchen Anfängen, im Christentum wie im Islam, eine Religion werden sollte, deren Anhänger sich jeder Veränderung verweigern und sich selbst zum Bestandswahrer nicht mehr zeitgemäßer Werte machen, würde das dem ursprünglichen Charakter beider Religionen, die ursprünglich den Willen Gottes in je ihrer Zeit zu ergründen suchten, nicht geradezu diametral entgegenstehen?

Wie zukunftsfähig eine Religion ist, erweist sich auch daran, ob sie den ethischen Anforderungen der jeweiligen Gegenwart gerecht wird, ohne sich dem Zeitgeist unterzuordnen und damit ihren eigenen Charakter als Offenbarungsreligion zu verlieren – so, wie Karl Barth das für die christliche Ethik formulierte, als „wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich der Frage, wie sie in ihrem Tun und in ihrer Ornung dem Inhalt der eigentümlichen Rede von Gott entsprechen kann."[48]

In einer ähnlichen Weise, wie Karl Barth von der christlichen Kirche des 20. Jahrhunderts gefordert hatte (wenn auch nicht durchweg mit dem gewünschten Erfolg), sich zu allen Zeiten kompromisslos für die Schwachen einzusetzen, und dies notfalls auch wider den Zeitgeist, gegen jede Konformität und jedes Herkommen, haben in den vergangenen Jahren verschiedentlich islamische Theologinnen und Theologen vermehrt dazu aufgerufen, das im Herzen des Islam verankerte göttliche Prinzip der Barmherzigkeit zu einem die gesamte Schöpfung umfassenden ethischen Gebot zu erklären. Es erscheint als die logische Umsetzung und Fortführung dieser Forderung, wenn Theologinnen wie Sarra Tlili, Kecia Ali und andere Musliminnen und Muslime, vor dem Hintergrund dieser neuen Ethik, den Kreis derer, die diese Barmherzigkeit umfasst, erweitern, und sie sich einsetzen für ein Ende der Schlachtopfer, die der Koran als nicht mehr gottgewollt kritisierte, und den Weg zeigen hin zu einer neuen, umfassenden theologischen Ethik.

Allerdings ist die Vorstellung, dass nicht nur menschliche Lebewesen und ihre Interessen Berücksichtigung finden müssen, wenn es um Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, der Gesetzgebung und erst recht

47 Vgl. zu diesem Aspekt MARLOW, Louise: *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1997.

48 FICKER STÄHELIN, Daniel: *Karl Barth und Markus Feldmann im Berner Kirchenstreit 1949–1951*. Zürich: TVZ 2006, 135.

der Religion gilt, vielen Menschen – und nicht wenigen wissenschaftlichen Disziplinen – noch neu. Doch während in den Naturwissenschaften vielen Tierarten inzwischen nicht nur Intelligenz, sondern auch Emotionen und sogar die Fähigkeit zur Kulturentwicklung zugesprochen wird, setzt sich parallel dazu in der menschlichen Gesellschaft der Gedanke immer stärker durch, dass nichtmenschliche Tiere angesichts ihrer bekannten Fähigkeiten und Bedürfnisse neue, gestärkte Rechte und in einer noch zu diskutierenden Form auch Personenstatus erhalten sollten, der ihre Position in einer Multispeziesgesellschaft angemessen festschreiben und ihre Rechte sichern kann. Für die Gesellschaftswissenschaften haben die Politologen Sue Donaldson und Will Kymlicka vor einigen Jahren ein Konzept vorgelegt, das einen möglichen Weg dazu beschreibt.[49] In der christlichen und jüdischen Theologie gibt es erst wenige Denkansätze. Sarra Tlili und Kecia Ali scheinen hier bereits einen weiten Weg gegangen zu sein. Zu dem Konzept einer „Theologie der Barmherzigkeit", wie sie Mouhanad Khorchide, Milad Karimi und Klaus von Stosch in ihrem gleichnamigen Band beschreiben,[50] sollten diese Überlegungen, wie sie Sarra Tlili und Kecia Ali mit Bezug auf nichtmenschliche Tiere vortragen, die hier vor dem Hintergrund einer Ethik evangelisch-theologischer Prägung im Sinne Karl Barths weiter ausgeführt worden sind, jedenfalls gut passen.

49 DONALDSON, Sue/KYMLICKA, Will: *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*. Berlin: Suhrkamp 2013.

50 KHORCHIDE, Mouhanand/KARIMI, Milad/VON STOSCH, Klaus (Hgg.): *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalam* (= Schriftreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie 1). München: Waxmann 2014.

Zusammenfassung
Nachdem der erste Teil des Aufsatzes über Tiere und Tierethik (erschienen 2017) das Bild der Tiere im Koran und der frühen islamischen Überlieferung beschäftigt hat, mit Fragen der Seelenwanderung, der Sprachfähigkeit und der Fähigkeit zur Gotteserkenntnis bei Wild- und Haustieren, widmet sich dieser zweite Teil der Frage nach dem rechten Umgang mit Tieren in der islamischen Exegese, den Vorschriften im Interesse eines praktischen Tierschutzes bei der Schlachtung von Tieren, dem Ort der Tiere in den Darstellungen vom Jüngsten Gericht, der Frage nach ihrer möglichen Fortexistenz im Jenseits und der Rolle der Tiere in den Vorstellungen vom jenseitigen Paradies und der Hölle, sowie der Frage, ob im Paradies Fleisch gegessen wird, und wenn ja, welches.

Im letzten Abschnitt werden zwei tierethische Konzepte moderner islamischer Theologinnen und die Vereinbarkeit dieser Modelle mit den Lehren eines der Tradition verpflichteten Religionsausübung und den ethischen Erfordernissen der Gegenwart diskutiert. Als tentative Überlegung wird zum Schluss die Verbindung dieser Konzepte mit der von anderen zeitgenössischen islamischen Theologen vorgebrachten Erinnerung an den Islam als Religion der Barmherzigkeit und den aus den Erfahrungen des Protestantismus im 20. Jahrhundert in der Nachfolge Karl Barths abgeleiteten Forderungen nach einer theologischen Ethik, die kompromisslos und unbedingt auf Seiten der Schwachen und Hilflosen einer Gesellschaft ist, als möglicher neuer Weg vorgeschlagen.

Abstract
While the first part of this essay on animals and animal ethics (published 2017) discussed the image of animals in the Qur'an, transmigration of human and animal souls, the abilities to speak and understand and of a knowledge of God among wild and domestic animals, this second part examines the questions of how to treat animals correctly according to the law of God, the protection of animals and the prevention of cruelty, especially with respect to slaughtering, the place of animals in Islamic conceptions of the Last Judgment, their continued existence in the Afterlife and their role in the heavenly paradise and in hell. Moreover, we discuss whether meat will be eaten in paradise, and if so, what kind of meat this could be.

The final section of the essay presents contemporary ethical conceptions of veganism by two modern Islamic theologians and considers the compatibility of these conceptions with a more traditional understanding of Islam and the ethical demands of the present. To conclude, the essay tries to combine in a tentative mode these modern ideas of animal ethics with the traditional conception of Islam as a theology of compassion, which has been brought to our attention by other contemporary theologians, and the postulation of a theological ethic, deriving from the experiences of the Protestant theology in the 20th century in the line of Karl Barth, which is absolutely and uncompromisingly on the side of the weak and helpless in a society, as are now the animals.