

Das Tier als Organlieferant? Gegenwärtige Herausforderungen einer angewandten Ethik, verdeutlicht am Beispiel der Xenotransplantation¹

Asmaa El Maaroufi*

Abstract

Considered a solution to the growing lack of transplant organs worldwide, research into xenotransplantation (XT) – the transplantation of animal organs in humans – is increasingly attracting broader media and scientific attention. This research is also igniting much discussion in ethics and theology, for it touches on a host of issues concerning the relationship between medicine and social, animal and environmental ethics, a complex demanding theological answers. It thus comes as no surprise that numerous Muslim legal scholars take up the issue and give their opinion. A survey of these *fatawa* reveals however that the approach taken to XT is often reductionist; because it is (almost) always limited to the human, the debate leaves many questions open and fails to look at the problem in its entirety. Overlooked is for instance the animal, which in the XT context functions as a *spare parts depot*. This article will thus examine the aspects of XT relevant for animal ethics, outline a hitherto unconsidered perspective in the legitimation of XT, and lay the basis for a holistic viewpoint facilitating a sound ethical evaluation. The aim is to formulate the salient connections for forming an ethical judgement respecting the animal that is tied to Islamic practical ethics; in other words, a judgement that takes into account the present by reformulating the sources of the tradition in such a way that these can be read anew and applied to contemporary questions.

Keywords

Xenotransplantation, islamic ethics, transgenic animals, organ transplantation, animal welfare, islamic jurisprudence

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um überarbeitete Ergebnisse meiner 2012 dem Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam (Goethe Universität Frankfurt) vorgelegten B.A.-Abschlussarbeit mit dem Titel: „Das Tier als Organquelle. Eine ethisch-moralische Auseinandersetzung mit der Xenotransplantation aus islamischer Perspektive.“

* Asmaa El Maaroufi, M.A., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Zentrum für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

1 Einleitung

Es herrscht akuter Organmangel, nicht nur in Deutschland, sondern weltweit. Während aufgrund des medizinischen Fortschritts die Zahl der Patienten, die auf eine Organspende warten, steigt, sinkt die Zahl der Spender seit dem Jahr 2012.² Daher überrascht es nicht, dass Mediziner seit Jahrzehnten um alternative Therapien und Ressourcen bemüht sind. Im Rahmen dieser Forschungen unternahm man bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts erste Versuche, tierische Organe auf den Menschen zu übertragen, um auf diese Weise Patienten, die an Organversagen litten, heilen zu können. Diese Art der Übertragung von Organen zwischen zwei Spezies, in der Fachterminologie als *Xenotransplantation* bezeichnet, galt lange Zeit als eine Unmöglichkeit. Doch neuere Forschungsergebnisse lassen die Xenotransplantation erstmals als mögliche Alternative zur menschlichen Organspende erscheinen,³ eine Alternative, die aus medizinischer Sicht freilich noch viele Ungewissheiten beinhaltet.

Diese alternative Therapieform birgt jedoch nicht nur aus medizinischen Gesichtspunkten viele Fragen und Problemfelder. Auch aus ethischer Perspektive treten vermehrt Fragestellungen auf: Wie sehr darf der Mensch in die Schöpfung eingreifen und sie verändern? Wo sind die Grenzen und wer bestimmt sie? Inwiefern ist es ethisch vertretbar, Tiere als ‚Ersatzteillager‘ zu verwenden? Und vor allem: Wie chancenreich haben solcherart „risikobehaftete technische und medizinische Innovationen“ zu sein, „um die mit ihrer Erprobung und Einführung verbundenen [biologischen, medizinischen, sozialen] Risiken aufzuwiegen“?⁴ Diese und weitere Fragen machen die Komplexität dieser Thematik bewusst und sind zugleich Auslöser zahlreicher ethischer und theologischer Dispute um die Frage nach ihrer Legitimität. Dabei tangiert die Xenotransplantation mehrere Problemfelder, die es für eine ganzheitliche Entscheidungsfindung zu berücksichtigen gilt. Es sei dabei nicht nur der individuelle Nutzen für den Patienten in diese Diskussion miteinzubeziehen, sondern auch das gesamtgesell-

-
- 2 Vgl. Birgit Blome, „Zahl der Organspender in 2013 weiter stark gesunken.“, Deutsche Stiftung Organtransplantation, 15.1.2014, URL: <http://www.dso.de/dso-pressemittelungen/einzelansicht/article/zahl-der-organspender-in-2013-weiter-stark-gesunken.html> (letzter Zugriff: 29.12.2014).
- 3 Vgl. Tomoyuki Yamaguchi u.a., „*Interspecies organogenesis generates autologous functional islets*“, in: *Nature* 542 (2017), S. 191-196, hier: S. 1, abrufbar unter: URL: <http://dx.doi.org/10.1038/nature21070>; Editors, „*Xenotransplantation 2.0*“, in: *Nature Biotechnology* 34 (2016), S. 1, abrufbar unter: URL: <https://www.nature.com/articles/nbt.3466>; *Xenotransplantation: Schweineherzen überleben in Pavian*, *aerzteblatt.de*, 20.08.2014, abrufbar unter: URL: <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/59804/Xenotransplantation-Schweineherzen-ueberleben-in-Pavian> (letzter Zugriff: 07.02.2017).
- 4 Dieter Birnbacher, „Einleitung“, in: Michael Quante/Andreas Vieth (Hg.), *Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme*, Paderborn 2001, S. 9.

schaftliche Risiko zu berücksichtigen. Die Debatte lässt sich in drei Problemfelder unterteilen:⁵

1. Nichtmenschliche Ansprüche (Tier, Natur)
2. Menschliche Ansprüche (Organempfänger bis hin zur Gesellschaft)
3. Fragen der Verteilungsgerechtigkeit von menschlichen und tierischen Organen⁶

Die Relevanz, sich insbesondere aus theologischer Perspektive mit dieser Thematik auseinanderzusetzen, zeigt eine Umfrage internationaler Mediziner^{7,8}. So wiesen ‚religiöse Studierende‘ größere Unsicherheiten in Bezug auf die Frage nach der Bewertung als auch Legitimität der Xenotransplantation auf, als ‚nicht-religiöse Studierende‘.⁹ Dies verdeutlicht einmal mehr den Bedarf nach öffentlichen, theologischen Disputen zu dieser Angelegenheit, da hier noch Unklarheiten zu existieren scheinen.

Tatsächlich nehmen sich Theologen dieser Thematik an; darunter auch international verschiedene Gelehrte muslimischer Gremien und – (medizin-)ethischer Fragen. Dabei ist zu beobachten, dass sich der Fokus dieser Auseinandersetzung nahezu

5 Diese Unterteilung, die es jedoch weiter zu differenzieren gilt, wurde seitens des Philosophieprofessor Michael Quante unternommen, vgl. Quante, „*Ethische Aspekte der Xenotransplantation*“, in: Ders./Andreas Vieth (Hg.), *Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme*, Paderborn 2001, S. 18.

6 Hierbei ist eine Problematik angezeigt, die sich beim Gelingen der Xenotransplantation ergeben würde: Wem steht im Falle der Verfügbarkeit der Allo- als auch Xenotransplantation letztlich das menschliche Organ zu und wer bekäme das Tierische? Mehr hierzu in Quante, „*Ethische Aspekte der Xenotransplantation*“, S. 18ff.

7 Zur besseren Lesbarkeit werden personenbezogene Bezeichnungen, die sich zugleich auf Frauen und Männer beziehen, generell nur in der – noch – üblichen männlichen Form angeführt. Sie werden in diesen Kontexten jedoch verallgemeinernd verwendet und beziehen beide Geschlechter ein.

8 Die Studie mit dem Titel „Religious beliefs and opinions on clinical xenotransplantation – a survey of university students from Kenya, Sweden and Texas“ wurde von fünf Autoren aus drei verschiedenen Ländern erstellt, siehe hierzu Joakim Hagelin u.a., „*Religious beliefs and opinions on clinical xenotransplantation – a survey of university students from Kenya, Sweden and Texas*“, in: *Clinical Transplantation* 15 (2001), S. 421-425.

9 Als Indikator zur Überprüfung der religiösen Einstellung befragte man die Studierenden, inwiefern diese nicht nur einer Religion zugehörten, sondern diese überdies auch aktiv praktizierten. Für weitere Kriterien vgl. Hagelin u.a. „*Religious beliefs and opinions on clinical xenotransplantation*“, S. 421. Diese Studie unternahm den Versuch, den Zusammenhang zwischen Religiosität und der Einstellung zur Xenotransplantation bei Studierenden aus drei verschiedenen Ländern zu untersuchen, die sich als religiös (*religiously active*) bzw. nicht religiös (*non-religious*) bezeichnen. Dabei wurde festgestellt, dass rund 31% aller befragten religiösen Studierenden weder für noch gegen die Xenotransplantation stimmen konnten, da sie intuitiv keine Meinung hierzu äußern könnten. Im Vergleich hierzu haben lediglich 5% der nichtreligiösen Studierenden keine Meinung zur Xenotransplantation äußern können. So heißt es in der Diskussion im Rahmen der Studie: „Many people may be unaware of what their religion permits, or may have erroneous assumptions about the view of their faith.“, ebd., S. 424.

ausschließlich auf die menschlichen Interessen bezieht, was gerade im Falle der Xenotransplantation eine Vernachlässigung der Tierebene nach sich zieht. Jene Beobachtung bestätigt sich in verschiedenen islamischen Rechtsurteilen zur Xenotransplantation.¹⁰ Es legitimieren sowohl viele einflussreiche, internationale Gremien als auch muslimische Theologen die Xenotransplantation. Hierzu gehören neben dem Institut für islamische Medizin der King-Faysal-Universität in Saudi-Arabien¹¹ und der islamischen *fiqh*-Akademie von Indien¹² der Theologe Yūsuf ‘Abdallāh al-Qaradāwī¹³ u.a.¹⁴ Interessanterweise lassen sich in ihren schriftlichen Urteilen kaum oder gar keine Bezüge zu tierethischen Fragen finden. Ethische Problemfelder der Xenotransplantation, die das Tier akut betreffen, wie bspw. die damit verbundenen Tierexperimente, Haltungsbedingungen als auch genetische Veränderungen und Vermischung von menschlichen und tierischen Zellmaterial (Chimären), bleiben für die ethische

-
- 10 An dieser Stelle sollte festgehalten werden, dass Muslime gegenüber der Schulmedizin insgesamt eher positiv eingestellt sind, was womöglich auch damit zusammenhängt, dass der Prophet Muhammad in mehreren Überlieferungen davon spricht, dass es für jede Krankheit ein Gegenmittel bzw. eine Heilung gebe, vgl. Abū ‘Abdallāh b. Ismā‘īl al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 7 (*kitāb al-tibb*), Hadīṭ-Nr. 5678, Bulak 1311/1893. Dies dient vor allem dem muslimischen Mediziner und Wissenschaftler als Ansporn dafür, Heilmittel lediglich suchen zu müssen. Diese Überlieferung im Zusammenhang mit dem Vers aus Sure 5/32, in dem es heißt, dass die Errettung eines Menschenlebens bei Gott so gewertet wird, als hätte man die ganze Menschheit gerettet, erklärt diese positive Einstellung gegenüber dem bestehenden schulmedizinischen Diskurs. Vor allem letztere Aussage dient bei der vordergründig positiven Bewertung der Xenotransplantation als Grundlage. Für weitere Informationen zu dieser Thematik siehe İlhan İlkiç, *Gesundheitsverständnis und Gesundheitsmündigkeit in der islamischen Tradition*, Medizinethische Materialien 152, Bochum³ 2005.
- 11 Siehe hierzu Abul Fadl M. Ebrahim, *Organ Transplantation, Euthanasia, Cloning and Animal Experimentation. An Islamic View*, Lane 2001, S. 23.
- 12 Siehe ebd.
- 13 Siehe *Ḥukm zirā‘at al-‘dā‘ li-l-baṣar min al-ḥinzīr*, General authority of Islamic affairs & Endowments, Fatwa Nr. 8235, o.O. 2010, abrufbar unter: URL: <https://www.awqaf.gov.ae/ar/Pages/FatwaArchive.aspx> (letzter Zugriff: 22.3.2018). Für eine deutsche Übersetzung dieser Rechtsprechung siehe İlhan İlkiç/Asmaa El Maaroufi, „Xenotransplantation. Aspekte und Reflexionen aus islamischer Perspektive“, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Tierische Organe in menschlichen Körpern. Biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation*, Münster 2018, S. 309-310; Yusuf al-Qaradāwī, *Zirā‘at al-‘dā‘ fi daw‘ aš-šarī‘a al-islāmīya*, Kairo 2010, S. 68, in Auszügen abrufbar unter: URL: <https://tinyurl.com/y8we5keq> (letzter Zugriff: 27.2.2018).
- 14 Siehe an dieser Stelle auch folgende Rechtsurteile: Wahba az-Zuhaylī, *Naql al-‘dā‘ min al-insān wa-l-ḥayawān ḡā‘iz bi-ṣurūṭ*, Damaskus 2013, abrufbar unter: URL: <http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=6132> (letzter Zugriff: 18.1.2016), ‘Alī al-Husaynī as-Sisitānī, *tarqī‘ al-‘dā‘*, Nadschaf 2014, abrufbar unter: URL: <http://www.sistani.org/arabic/qa/0393/> (letzter Zugriff: 16.1.2016). Für eine weitere Übersicht zu Rechtsurteilen dieser Thematik siehe auch Ebrahim, *Organ Transplantation*, S. 23ff.

(und folglich normative) Bewertung der Xenotransplantation folglich ohne Berücksichtigung.¹⁵

Diesen – noch nicht gänzlichen berücksichtigten – (tier-)ethischen Problemfeldern gilt es sich mit diesem Artikel anzunehmen, um einen ganzheitlichen Blick auf die ethische Bewertung der Xenotransplantation zu werfen. Dieser geht dabei von einem ganzheitlichen Verständnis der Schöpfung aus (betrachtet sie folglich als *ittihād* (Einheit)), insofern die Schöpfung in ihrer Ganzheit ihren gemeinsamen Ursprung bei Gott findet und als solche immer schon auf Gott gerichtet ist. In dieser gemeinsamen Bestimmung der ganzen Schöpfung, Schöpfung zu sein, findet sie ihre Gemeinsamkeit, in der Mensch als *ḥalīfa* (Sachwalter) seinen Auftrag, verantwortungsvoll zu sein, insofern zu erfüllen hat, als dass er die Verantwortung des Einzelnen in Bezug auf das Allgemeine zu koordinieren versucht. Folglich wäre die Fokussierung auf einen Aspekt, im Falle der Xenotransplantation die Zentrierung auf den Menschen, hinsichtlich einer ethischen Bewertung dieser Forschung eine ethische Verfehlung des Menschen, insofern der Mensch reduktionistisch vorgehe.¹⁶ Es gilt sich daher allen tangierenden ethischen Problemfeldern anzunehmen; im Rahmen dieses Artikels der tierethischen. Dies geschieht auf die Weise, in dem jene ethischen Fragen, die sich im Umgang mit dem Tier im Kontext der Xenotransplantation ergeben, ans Licht zu bringen und zu verdeutlichen versucht werden. Folglich ist auch die Frage nach dem Umgang mit Tierexperimenten, Haltungsbedingungen und Genmanipulation zu erörtern. Der Beitrag möchte auf diese Weise als Impuls für eine (tier-)ethische Urteilsbildung gebunden an eine islamisch-praktische Ethik verstanden werden, die den Herausforderungen unserer Zeit gerecht werden kann, indem sie reformuliert; und zwar derart, dass sie aus dem Bewusstsein der Herausforderung der Jetztzeit die in der Tradition bestehenden Quellen neu liest. Gerade im Sinne der Tradition der religiösen Fragen können aus dem Text augenscheinlich fehlende Antworten ergänzt bzw. erweitert werden. Dabei gilt es insbesondere, einen Blick auf den Menschen zu werfen, der sich jenseits des *ḥalīfa*¹⁷-Konzeptes als Vormachtstellung auf Erden hin zu einem integrativen Konzept, ja

15 Setzt man sich mit diesen und weiteren Rechtsurteilen auseinander, stellt man fest, worin die Schwerpunkte in den Rechtsgutachten gelegt werden. Denn nahezu alle untersuchten Rechtsurteile diskutieren interessanterweise vordergründig die Frage, wie man mit *reinen* bzw. *unreinen* Tieren zu verfahren habe (bzw. wie mit der Tatsache zu verkehren sei, dass die Tiere nicht geschächtet werden und/oder, dass es sich dabei primär um Schweine handele). Auch die Frage, inwiefern der Mensch bei der Verwendung eines Schweins als Organlieferant noch als *rein* bezeichnet werden könne, wird in diesem Kontext vermehrt besprochen.

16 Für eine Entscheidungsfindung gilt es demnach die o.g. drei Problemfelder gleichermaßen zu berücksichtigen, zu untersuchen und abschließend resümierend gegeneinander abzuwägen. Dieser Beitrag wird sich jedoch aus den zuvor genannten Gründen vordergründig mit dem ersten Problemfeld, der Frage nach dem Tier, auseinandersetzen.

17 Mehr zu diesem Begriff siehe 3.3.

gar einer integrativen Theologie hinwendet, in der alles Erschaffene seine Berücksichtigung findet.

Im Folgenden soll nun vorerst ein kurzer Einblick zur aktuellen Debatte um die Xenotransplantation geboten als auch der aktuelle Stand betrachtet werden. Dies ist erforderlich, um das Verfahren als auch mögliche (tier-)ethische Problemfelder, die die Xenotransplantationsforschung tangieren, zu verdeutlichen.

2 Xenotransplantation – Entwicklung und aktueller Stand

Zwecks Alternativfindung unternahm man bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts erste Versuche, tierische Organe auf den Menschen zu übertragen. So sind unter anderem zwei Versuche vom französischen Chirurgen Mathieu Jaboulay verzeichnen, welcher 1906 mithilfe von Schweine- und Ziegenriern Patienten, die an chronischem Nierenversagen litten, zum Überleben verhelfen wollte. Diese verstarben jedoch einige Tage, nachdem ihnen diese Tierorgane transplantiert wurden. Wenige weitere Versuche, Tierorgane auf Menschen zu übertragen, sollten in den folgenden Jahren folgen. Erst Jahrzehnte später, im Jahr 1963, sind die ersten klinischen Versuche zur Xenotransplantation datiert. Letztes bekannteres Beispiel ist eine Lebertransplantation von Pavianen an zwei Patienten im Jahre 1992 in Pittsburgh (USA), doch auch diese starben nach 28 bzw. 72 Tagen. Bislang sind also alle Organ-Transplantationen langfristig erfolglos gewesen.¹⁸

Derzeit hofft man v.a. auf den Durchbruch der Xenotransplantation mittels „Züchtung transgener ‚Spender‘-Tiere, bei denen die zu transplantierenden Gewebe und Organe mithilfe gentechnischer Verfahren mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet werden.“¹⁹ Dabei müssen die jeweiligen Tiere, die für eine Xenotransplantation Verwendung finden sollen, in speziellen Produktionsstätten isoliert gehalten werden, um sie so vor jeglichen Keimen fernhalten zu können. Hierfür muss man das Genom des Tieres auch mittels gentechnischer Überwachung von Retro-Viren, also im Genom verankerten Viren, lösen bzw. befreien und eine möglichst ideale Histokompatibilität herstellen. Das Ziel hierbei: das ‚genetische Skelett‘ sollte mit dem Menschlichen möglichst optimal übereinstimmen. Die Tatsache, dass das Schwein zum einen schnell und kostengünstig zu züchten ist und zum anderen seine Organe hinsichtlich ihrer Größe für den

18 In Deutschland selbst fand bisher, bis auf einer extrakorporalen Perfusion einer Schweineleber, keine Transplantation von Tierorganen zum Menschen statt. Jedoch verzeichnen wir seit zwanzig Jahren zunehmende Transplantationen von tierischen Zellen bzw. Geweben (vom Schwein); so bspw. Hirnzellen beim Parkinson-Syndrom oder Haut bei Brandverletzten etc. Hierbei handelte es sich jedoch um keine vaskularisierten Organe; sprich Organe, welche mit Blutgefäßen versorgt werden. Aufgrund dessen sind Zell- und Gewebetransplantationen experimentell um einiges weiter vorangeschritten.

19 Rainer Paslack, „Stand und Perspektive der Xenotransplantation. Eine Auswertung nationaler und internationaler Studien und Gutachten“, in: Michael Quante/Andreas Vieth (Hg.), *Xenotransplantation. Ethische und rechtliche Probleme*, Paderborn 2001, S. 139.

Menschen als geeignet eingeordnet wurden, führte dazu, dass dieses in den letzten Jahren als tierischer Organlieferant bevorzugt wurde.

Trotz weltweiter, intensiver Forschung an der Xenotransplantation bleiben für eine erfolgreiche Xenotransplantation aktuell noch drei Hürden, die noch nicht überwunden werden konnten. Diese drei Hürden fasst Silke Schicktanz²⁰ wie folgt zusammen:

- Die immunologisch bedingte Abstoßung tierischer Organe im Menschen muss kontrollierbar sein, da sonst das Organ in kürzester Zeit abstirbt.
- Die Physiologie und Anatomie der tierischen Organe müssen mit denen des Menschen kompatibel sein, da andernfalls das tierische Organ seine Funktion im menschlichen Körper nicht ausreichend erfüllen kann.
- Die Entstehung sog. xenogener Infektionen, d. h. die Übertragung tierischer Erreger (sog. Xenozoonosen) auf den Menschen mit dem Xenotransplantat bei Patienten, Kontaktpersonen oder bei weiteren Bevölkerungskreisen muss vermieden werden.²¹

Die Xenotransplantation wirft demnach noch einige ungelöste biomedizinische Probleme auf, die es zu überwinden gilt. Schicktanz vertritt daher die Meinung, dass man „der Aussicht, dass die Xenotransplantation den steigenden Organbedarf der derzeitigen Transplantationsmedizin in absehbarer Zeit abdecken wird“²², skeptisch begegnen sollte. Zugleich wird jedoch vor einer voreiligen Abwendung dieser Alternative gewarnt; vielmehr solle man, mit der entsprechenden Vorsicht im klinischen Bereich, weiterhin der Forschung ihren Lauf lassen. Dabei dürfe man sich nicht nur für die Xenotransplantation als mögliche Alternative für den Organmangel einsetzen, sondern solle zum einen weiterhin die Organspendenbereitschaft steigern und zum anderen gezielt die Entwicklung weiterer Alternativen, bspw. die Entwicklung künstlicher Organe, vorantreiben.²³

3 „[...] und sie sind Gemeinschaften gleich euch!“ – Tierethische Implikationen im Koran

Im Folgenden gilt es zu überprüfen, welche ethischen Grundannahmen zum Tier aus dem Koran eruiert werden können. Zwecks Situierung des Tieres im Koran gilt es sich anschließend mit der dem Menschen von Gott zugewiesenen Rolle zu beschäftigen. Dies ist insbesondere von Nöten, da die Frage der Xenotransplantation die Frage nach den ‚Nutzungsgrenzen‘ des Menschen in Bezug auf das Tier neu aufkommen lässt.

20 Prof. Dr. Silke Schicktanz ist Autorin der Monografie „Organlieferant Tier? Medizin- und tierethische Probleme der Xenotransplantation“, welches sich dieser Thematik aus einer wissenschaftsethischen Perspektive annimmt und dabei eines der umfangreichsten Werke darstellt.

21 Silke Schicktanz, *Organlieferant Tier? Medizin- und tierethische Probleme der Xenotransplantation*, Frankfurt a.M. 2002, S. 56.

22 Schicktanz, „*Medizinethische Probleme der Xenotransplantation*“, in: *Ethik in der Medizin* 4 (2002), 234-241, hier: S. 235.

23 Ebd.

Der Koran ist in 114 Kapitel (Suren) aufgeteilt, hiervon tragen sechs dieser Kapitel den Namen eines Tieres, so bspw. die Sure 2 (die Kuh), die Sure 16 (die Biene) und Sure 28 (die Ameise). Darüber hinaus lassen sich mehr als 200 Verse innerhalb des Korans auffinden, in welchen verschiedene Tiere (bzw. Tiergruppen)²⁴ in diversen Kontexten erwähnt werden, in Form von Ermahnungen des Menschen, Lehrstücken, Gleichnissen u.a.²⁵ Wie präsentiert der Koran *das* Tier?²⁶ In welcher Beziehung steht es zu Gott?

3.1 Über die Eigenschaften der Tiere

Der Koran bietet uns ein vielfältiges Bild von Mensch, Tier und der weiteren Schöpfung. Dabei wird das Verhältnis Gottes (*al-hāliq*) zu seinen Geschöpfen (*al-hāliq*), als ein interaktives Verhältnis dargestellt, in welchem sich Gott diesen fortwährend zuwendet, folglich gar über jedes Blatt weiß, das fällt (Koran 6:59), und allen Geschöpfen (gleichermaßen) an Versorgung zukommt. So heißt es in Sura 11/6²⁷ (auch 29/60): „Und Gott gewährt allem Unterhalt [...]“. Nicht nur

24 Im Koran finden einige Tiergruppen Erwähnung. So ist bspw. von Landtieren (*dābba*), Fischen (*samak*), Vögel (*tuyūr*) u.a. die Rede. Für mehr Informationen zur Nennung einzelner Tiere und deren Bedeutungen im Gesamtgefüge des Korans siehe Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an*, New York 2012, S. 138-220.

25 Der arabische Begriff *hayawān*, welcher in den klassisch arabischen Texten für gewöhnlich Erwähnung findet, beschreibt in der Regel das Tier. Im Koran selbst findet sich das Wort *hayawān* lediglich an einer Stelle und steht dort für das Leben im Jenseits: „Das diesseitige Leben hier ist nichts als Spiel und Zerstreuung. Die jenseitige Behausung, das ist das (wahre) Leben [*hayawān*]. Wenn sie nur wüßten!“ (Koran 29/64), vgl. hierzu auch Arne Ambros, „*Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran*“, in: ZMDG 140 (1990), S. 290-325, hier S. 294. In diesem Kontext wird häufig der Begriff *dābba*, welcher 18 Mal im Koran vorkommt, als Äquivalent zum nichtmenschlichen Tier verwendet, sodass auch in einigen deutschsprachigen Koranübersetzungen jener Begriff mit Tier übersetzt wird. Die Besonderheit hierbei besteht darin, dass das Wort jedoch selbst in diesen Kontexten nicht einheitlich, sondern kontextabhängig mit Tier, Lebewesen oder gar Landtieren übersetzt wird. Hierzu gehören selbst klassische Koranexegeten, wie al-Qurtūbī und al-Suyūfī, die in einigen Stellen das Wort *dābba* als Mensch und Tier umfassend betrachten. Eine genaue Untersuchung hierzu bzw. eine Auseinandersetzung mit der Frage nach einem Äquivalent zum Tier finden wir bei Sarra Tlili, „*The Meaning of the Qur'anic Word 'dābba': 'Animals' or 'Nonhuman Animals'?*“, in: *The Meaning Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), S. 167-187; Musa Furber, *Rights and Duties Pertaining to Kept Animals*, Abu Dhabi 2015, S. 4f. Eine Gegenposition hierzu findet sich bei Richard Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, S. 11. Es sei jedoch festzuhalten, dass es folglich einem koranisch klaren Äquivalent für das Wort *Tier* zu fehlen scheint.

26 Siehe Fußnote 25. Allgemein ist das Wort *Tier* ein Sammelbegriff, der als solcher aber problematisch ist. Denn über *das* Tier zu sprechen meint, eine Vielfalt von tausenden unterschiedlichen Spezimen, Insekten und Primaten unter einen Begriff fassen zu wollen. Zur Problematik dieses Begriffes äußerte sich insbesondere Jaques Derrida, siehe hierzu ders., *Jaques, L'animal que donc je suis*, Paris 2016.

27 Zitiert wird, wenn nicht anders vermerkt, aus der Koranübersetzung *Der Koran* des Philologen und Islamwissenschaftlers Rudi Paret. Zusätzliche Anmerkungen der jeweiligen Übersetzer wer-

wendet sich Gott dabei seiner Schöpfung zu, sondern lässt vielmehr auch seine gesamte Schöpfung sich ihm zuwenden, denn: Sowohl die belebte als auch ‚unbelebte‘ Natur preist Gott und steht hierdurch in direktem Kontakt zu Gott, demnach auch das Tier. So heißt es: „Die sieben Himmel und die Erde und ihre Bewohner preisen ihn. Es gibt nichts, was ihn nicht lobpreisen würde. Ihr aber versteht ihr Preislied nicht. [...]“²⁸ Mit der Erwähnung „Ihr aber versteht ihr Preislied nicht“ scheint der Koran den möglichen Zweifel des Menschen zuvorzukommen zu wollen. An anderer Stelle heißt es auch: „Hast du denn nicht gesehen, dass Allah preisen [*yusabbiḥu*], die im Himmel und auf Erden sind, ebenso die Vögel im Schwebeflug? Jedes weiß [*‘alima*], wie es zu beten und zu preisen hat [...]“²⁹ Interessant ist hier die Erwähnung des Begriffes *‘alima*, über Wissen zu verfügen. Es gibt diverse Diskussionen hierüber, was die Verwendung von *‘alima* im Kontext des Tieres bedeute. Bspw. al-Ḥafiz Basheer Ahmad Masri (gest. 1993), muslimischer Theologe und Autor diverser tierethischer Abhandlungen, vertritt die Meinung, dies deute darauf hin, dass das Tier ebenfalls über eine Form der Erkenntnis verfüge und somit mehr als nur einen Instinkt besitze.³⁰ Zudem erfahren wir über die direkte Kommunikation Gottes mit dem Tier, wenn es heißt: „Und dein Herr hat der Biene eingegeben [*awḥā*]³¹: Mach dir Häuser aus den Bergen und aus den Bäumen und aus dem, was die Menschen errichten!“³² Hier findet eine direkte Kommunikation zwischen Gott und Biene statt. Welchem Kommunikationsweg sich Gott hierbei annimmt, mag offenbleiben. Interessant bleibt jedoch die Erwähnung des Begriffes „eingegeben“, arab.: *awḥa*, eine Derivation des Wortes *wahy*, das ansonsten als geistige Eingebung bzw. Offenbarung in der Regel lediglich in der (Selbst-)Offenbarung Gottes (vor allem im Kontext von Propheten und Maria, der Mutter Jesus) verstanden wird. Aus dem Koran erfahren wir jedoch auch, dass dieser das Tier gleich den Menschen als ein in Gemeinschaft lebendes Wesen versteht, das in je eigenen Gemeinschaften [*umam*] lebt,³³ die einer zudem über je eigene Kommunikationsweise verfügen. So spricht der Koran sogar von der Sprache (*luḡa*) der Vögel, wie wir der Geschichte Salomons entnehmen können, die er erlernte. In diesem

den zugunsten einer möglichst wortgetreuen Übersetzung nicht angegeben. Änderungen durch den Verfasser werden entsprechend gekennzeichnet, siehe Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 2007.

28 Koran 17/44.

29 Koran 24/41.

30 Vgl. Basheer Ahmad Masri Al-Ḥafiz, *Animal Welfare in Islam*, Leicester 2007, S. 19.

31 Derivation des Wortes *wahy* (Eingebung (geistig), Inspiration, Offenbarung (theol.)). Übersetzung nach Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1958, S. 52.

32 Koran 16/68.

33 „Und es gibt kein Lebewesen auf der Erde und keinen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, ohne dass es Gemeinschaften (*umam*) wären gleich euch (Menschen) [...]“, Koran 6/38.

Kontext lässt der Koran sogar sowohl eine Ameise als auch einen Wiedehopf im Gespräch mit Salomon zu Wort kommen, und scheint hier die anthropologische Differenz, die gerade in der Sprache häufig ihre Verortung findet, fast schon überwinden zu wollen. Interessant ist dabei die Tatsache, dass nicht das Tier sich der Sprache des Menschen annimmt, wie es für gewöhnlich in Lehrstücken und Fabeln häufig der Fall ist, vielmehr ist es der Mensch, der sich der Sprache des Tieres hingibt und diese erlernt. Eine irritierende Zuwendung zum Tier anstelle des Gewohnten.

Wir können demnach festhalten, dass der Koran Tiere als Gott anbetende Wesen versteht, die in direkter Kommunikation zu Gott stehen. Sie verfügen über eigene Gemeinschaften, die der Menschen ähnlich, und darin über je eigene Kommunikationswege. Dabei erfahren sie – wie der Mensch – eine Zuwendung Gottes. Dies zeugt nicht nur ihre Erschaffung (im Akt des *sei*), sondern auch das Versprechen Gottes, sich allem als Versorgender zuzuwenden und den Tieren auf Erden alles nötige dafür zur Verfügung zu stellen.³⁴ Selbstverständlich finden sich noch viele weitere Aspekte im Koran, die man für spätere tierethische Implikationen verwenden könnte. Insbesondere die vielen Erzählungen des Koran, in denen Propheten auf Tiere treffen und sich in diesen Begegnungen etwas zu ereignen scheinen, scheinen hierbei von phänomenologischer Wichtigkeit zu sein, weshalb eine Auseinandersetzung mit diesen Erzählungen von Bedeutung ist.³⁵

Nun soll jedoch, um der Frage der Xenotransplantation und der damit verbundenen Frage nach den Nutzungsgrenzen des Menschen nachgehen zu können, sich

34 Selbstverständlich finden sich noch viele weitere Aspekte im Koran, aus denen man tierethische Implikationen ableiten kann. Jedoch wurde lediglich ein kurzer Überblick dargestellt, der aufzeigen soll, dass Tieren als Tiergruppen einige – möglicherweise nicht bekannte – Zuschreibungen zukommen. Tiere tauchen jedoch auch in weiteren koranischen Erzählungen auf: So auch als Verbündete Gottes (Vögel als Verbündete Gottes im Kampf (Koran 105/1ff.)). Hier sei beispielhaft auch die Geschichte Moses erwähnt und die durch etwaige Tiere ausgelöste Plage). Tierliches Verhalten wird im Kontext der Geschichte von Qābil und Hābil (Kain und Abel) sogar als Vorbild für späteres menschlich-kulturelles Verhalten („Allah schickte nun einen Raben, der in der Erde scharrte, um ihm zu zeigen, wie er die Leiche seines Bruders verbergen könne. Er sagte: ‚Wehe! War ich nicht imstande, zu sein wie dieser Rabe und die Leiche meines Bruders zu verbergen?‘ Und er empfand Reue.“ (Koran, 5/31)). Auch die im Koran erwähnten rhetorischen Metaphorismen, die die Verwandlung von Menschen in Tiere meinen, seien hier genannt (als Strafe Gottes, Koran, 2/65, 5/60), vgl. hierzu: Tlili, *Animals in the Qur'an*, S. 123ff.

35 Viele Fragen gilt es sich angesichts einiger Erzählungen zu stellen: Welche Bedeutung hat es, dass der Prophet Yunus (Jonas) im Fisch vor dem Menschen Errettung findet? Was heißt es, dass er hierdurch gerade im Angesicht des Fremden, des Tieres, lebendig bleibt? Was heißt es, dass eine Ameise ihre Beschwerde über die vermeintliche Unachtsamkeit eines Propheten im Koran äußert? Und dass Wiedehopfe zu Beratern von Propheten werden? All diese koranischen Erzählungen sind eben keine anekdotischen Evidenzen, sondern Narrationen, die aufgrund ihrer stetigen Wiederholungen von phänomenologischer Wichtigkeit sind, und folglich für eine ethische Auseinandersetzung herangezogen werden sollten.

jenen Versen im Koran zugewandt werden, die das Tier im Kontext seiner menschlichen Mitgeschöpfe erwähnen. Da der Mensch der Adressat des Korans ist, mag es nicht verwundern, dass das Tier eben als Nutzen für ihn vorkommt. Doch von welcher Art Nutzen ist hierbei die Rede?³⁶

3.2 Über den Nutzen der Tiere

Die im Koran genannten *Nutzungsarten* lassen sich in drei Kategorien gliedern: materiell, spirituell und ästhetisch.³⁷ Eine hierzu besonders häufig genannte Passage findet sich in Sure 16, die sich auf eine konkrete Tiergruppe, dem Vieh (*an'ām*), bezieht:³⁸ „Und das Vieh hat er geschaffen. Es bietet euch die Möglichkeit, euch warm zu halten, und ist euch von Nutzen. Und ihr könnt davon essen. Auch findet ihr es schön, wenn ihr es eintreibt und morgens austreibt. Und es trägt eure Lasten zu einem Ort, den ihr sonst nur mit großer Mühe erreichen könntet. Euer Herr ist wirklich mitleidig und barmherzig.“³⁹ Dieser Koranpassage können wir entnehmen, dass die Nutzung von Vieh bzw. Herdentieren als Nahrungsquelle⁴⁰, Lasten- bzw. Reittiere und Bekleidungsquelle möglich ist und dabei als Vorteil bzw. Erleichterung für den Menschen gilt.⁴¹ Diese Aspekte decken zusammenfassend die Erwähnungen der *Nutzungsformen* von Tieren innerhalb des Korans. Doch findet sich hier auch ein weiterer, bereits genannter Aspekt: eine ästhetische Empfindung beim Ein- und Austreiben. Hier ist ein positiver Aspekt der Freude gemeint, dass durch die Betrachtung dieser Tiere ausgelöst wird, die Seele erreiche und mit Glück erfüllt, erinnere doch der Anblick dieser Tiere an den Erschaffer und somit Schöpfer selbst.⁴² Hier wird der Aspekt des spirituellen Nutzens tangiert. Denn der Koran lässt das Tier mehrfach als Wunder bzw. Zeichen Gottes auftauchen, als *āyāt*, weshalb der Koran den Menschen an verschiedenen Stellen auffordert, sich die Natur bzw. das Tier

36 Inwiefern man den Begriff Nutzen (*manāfi'*) im Sinne von *Verdinglichung einer Sache, die einem Nutzen bringt*, verstehen darf, sei hier fragwürdig, spricht doch der Koran nicht ausschließlich über Nutzen, die der Mensch vom Tier ziehen kann, sondern auch über Nutzen, die er innerhalb seiner eigenen Spezies findet.

37 Diese Unterteilung findet sich bei Tlili: “A number of [...] verses [...] spell out the different ways humans can derive benefits from different animals, including their own species. These benefits can be categorized into material, aesthetic, and religious.”, Tlili, *Animals in the Qur'an*, S. 79.

38 Im Folgenden ist zu beachten, dass die Koranverse, welche in diesem Kontext herangezogen werden und eine Konkretion der Nutzen von Tieren Erwähnung finden lassen, sich nie konkret auf alle Tiere beziehen, sondern je spezielle Tiergruppen meinen.

39 Koran 16/5 ff.

40 Konkret ist hier das Fleisch von *an'ām* bzw. *bahīmat al-an'ām* gemeint. Ferner wird jedoch an anderer Stelle sowohl das Wild (*ṣayd al-barr*) als auch der Fisch (*ṣayd al-baḥr*) erlaubt.

41 Es sei anzumerken, dass sich hinsichtlich der Nutzung des Tieres viele Einschränkungen in den Aussprüchen des Propheten Muhammad finden lassen. So gibt es bspw. ein Verbot für pilgernde Muslime, Tiere auf dem Land zu jagen, vgl. Masri, *Animal Welfare in Islam*, S. 13.

42 Vgl. Tlili, *Animals in the Qur'an*, S. 88ff.

anzuschauen und in ihm die Zeichen Gottes zu erkennen.⁴³ So heißt es: „In der Erschaffung von Himmel und Erde und im Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht liegen Zeichen für diejenigen, die Verstand haben, jene, die im Stehen, Sitzen oder Liegen Allahs gedenken und über die Erschaffung von Himmel und Erde nachsinnen (und sagen): ‚Herr! Du hast das alles nicht umsonst geschaffen. Gepriesen seist du! [...]‘“⁴⁴. Und ferner: „Sehen sie denn nicht die Kamele, wie sie geschaffen worden sind [...]“⁴⁵

Das Tier wird demnach als Emblem Gottes verstanden, dessen Dasein Gottes Sein unterstreicht, insofern es als kosmisches Zeichen fungiert und dabei auf Gott referiert. Folglich ist die Erschaffung jedes einzelnen Geschöpfes an Sinn geknüpft, insofern sein Sein kein sinnloses Dasein fristet, sondern mehr noch seinen je eigenen Sinn als ontologisches Dasein im holistisch zu betrachtenden Gesamtgefüge des Kosmos erfüllt. Im Koran wird folglich die Schöpfung als Beweis für Existenz Gottes aufgeführt. Die Reflexion dieser Beweise führt zu einer religiösen Dimension, die den Menschen dazu verhilft, in allem ihn umgebenden Dingen die Zeichen Gottes zu erfassen, und folglich in der phänomenalen Welt, nebst destextuellen Beweis, Gottes Spuren zu erkennen.⁴⁶ Hierdurch stärkt der Gläubige seine Beziehung zu Gott durch die Beziehung zur Schöpfung, und folglich auch durch seine Beziehung zum Tier. Hierdurch wird die häufig angenommene Vermittlerfunktion des Menschen, in der er sich zwischen Gott und Tier einzureihen meint, verschoben: Das Tier wird durch seine Reflektion auf das Transzendente zur Vermittlerinstanz, die den Menschen dabei behilflich sein kann, sich Gottes zu erinnern.

3.3 Vom Menschen als *ḥalīfa*

„Ethische Überlegungen beinhalten nicht immer nur Handlungsanweisungen, sondern beziehen sich auch auf das Verhältnis, welches zwischen dem jeweiligen moralischen Subjekt und Objekt besteht.“⁴⁷ Da die Xenotransplantation die Frage nach den Nutzungsgrenzen des Menschen in Bezug auf das Tier neu aufkommen lässt, scheint sie doch seine Verdinglichung schlechthin zu sein, ist es erforderlich, sich dem Menschen und seiner Funktion auf Erden zuzuwenden. Der Mensch verfügt nach dem Koran über eine *besondere* Rolle innerhalb der Schöpfung: „Und wahrlich, Wir haben die Kinder Adams geehrt und sie über Land und

43 Vgl. hierzu auch Koran 24/44.

44 Koran 3/190-191.

45 Koran, 88/17. Vgl. außerdem auch Koran 2/26, 21/16f, 23/115, 38/27.

46 Zur Funktion der Schöpfung als Emblem und Offenbarungsweise Gottes siehe: Asmaa El Maaroufi, „*Umweltverschmutzung als religiöses Dilemma. Von der Natur als Emblem Gottes*“, in: Sara Binay/Mouhanad Khorchide (Hg.), *Islamische Umwelttheologie zwischen Norm, Ethik und Praxis* (in Erscheinung).

47 Schickanz, *Organlieferant Tier?*, S. 226.

Meer getragen und sie mit guten Dingen versorgt und sie ausgezeichnet – eine Auszeichnung vor jenen vielen, die Wir erschaffen haben.“⁴⁸ Dem Menschen kommt demnach seine besondere Auszeichnung zu, die sich durch die Ernennung des Menschen als *ḥalīfa* (Sachwalter) auf Erden hervorhebt.⁴⁹ Um ein Verständnis von dieser Auszeichnung (*takrīm*) des Menschen zu erhalten, ist es sinnvoll, sich mit jenen Begriffen auseinanderzusetzen, die die *Dienstbarmachung* des Tieres erst legitimieren und im Kontext der Verfügungsgewalt des Menschen über die restliche Schöpfung verdeutlichen. Dabei handelt es sich um den Begriff *tashīr* („Dienstbarmachung“) und *taḍlīl* („Gefügigmachung“).⁵⁰ Beide Begriffe sind im Kontext der Verortung des Menschen innerhalb der Schöpfung von tragender Bedeutung, denn sie zeigen auf, in welchem Verhältnis der Koran den Menschen zur restlichen Schöpfung vorstellt. So heißt es bspw. im Koran hinsichtlich der Frage des *tashīr*, des Dienstbarmachens von physikalischen Dingen für den Menschen: „Habt ihr nicht gesehen, dass Allah, was im Himmel, und was auf der Erde ist, in euren Dienst gestellt [*sahḥara lakum*] und euch mit seinen Gnadengaben [*ni‘am*] – äußerlich sichtbar und im Verborgenen – reichlich bedacht hat?“⁵¹ Neben diesem Begriff stößt man im Kontext von Unterwerfung auch auf den zuvor genannten Begriff *taḍlīl* („Gefügigmachung“, engl. subjugation), welcher sich, mehr noch als der Begriff *tashīr*, mit der Idee einer Autorität des Menschen in Einklang bringen lässt: „Haben sie denn nicht gesehen, dass wir ihnen aus unserer Hände Werk Herdentiere geschaffen haben [*ḥalaqnā lahum*], die sie nun besitzen [*mālikūn*]? Wir haben sie ihnen gefügig gemacht [*dallalnāhā lahum*]. Teils dienen sie ihnen zum Reiten, teils zur Nahrung. Sie sind ihnen von Nutzen und geben ihnen zu trinken. Können sie denn nicht dankbar sein?“⁵² Diese und ähnliche Verse werden nicht selten im Diskurs vorgebracht, um eine absolute Vormachtstellung des Menschen gegenüber der Tierwelt zu legitimieren; mehr noch: mit dem Verweis auf „in euren Dienst gestellt“ als auch „gefügig gemacht“ wird darzustellen versucht, dass der Mensch

48 Koran 17/70. Hier übersetzt nach Ahmad Ibn Muhammad Rassoul, *Die ungefähre Bedeutung des Al-Qur’an Al-Karim in deutscher Sprache*, Berlin 2009, S. 465. An anderen Stellen verwendet er anstatt des Wortes *ausgezeichnet* auch *vorgezogen*.

49 „Er ist es, der euch als Nachfolger [*ḥalīfa*] auf der Erde eingesetzt hat.“ (Koran 35/39). Bei M.A. Rassoul u.a. ist anstatt des *Nachfolgers* von *Statthalter* die Rede (Im Folgenden wird von der Verfasserin der Begriff Sachwalter gewählt). Zur Problematik des Begriffs *ḥalīfa* als auch eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Situierung des Menschen innerhalb der Schöpfung siehe auch Tlili, *Animals in the Qur’an*, S. 222ff.

50 Über die Schwierigkeit der Übersetzung jener Begriffe siehe ebd.

51 Koran 31/20. Insbesondere jener Vers wird nicht selten angebracht, um daraus eine absolute Vormachtstellung des Menschen gegenüber der Umwelt und somit auch der Tiere abzuleiten; mehr noch: mit dem Verweis auf den Begriff *sahḥara* (dienstbar machen; das Verb des zuvor genannten Substantivs *tashīr*) wird häufig abgeleitet, dass der Mensch auf Erden über alles verfüge und dementsprechend auch herrsche.

52 Koran 36/71ff.

auf Erden über alles verfügen könne und dementsprechend auch in letzter Instanz herrsche. Dass diese Annahme aus den oben genannten Versen nicht zwingend hervorgeht, erläutert Tlili: Man könne zwar festhalten, dass der Mensch eine besondere Auszeichnung von Gott erhalten habe, die ihn dadurch (insbesondere physikalisch) ermögliche, sich das Tier dienstbar zu machen und diese sogar zum Teil zu kontrollieren. Daraus leite sich jedoch nicht ab, dass der Mensch über das Tier oder gar Umwelt herrsche. Vielmehr sei stets Gott in letzter Instanz der Herrscher. Würde aus dem o.g. Vers hervorgehen, dass Gott alles in den Dienst des Menschen gestellt habe, und somit abgeleitet werden können, dass der Mensch über alles verfüge, so sollte die Frage gestellt werden, inwiefern dies auch für sämtliche Sonnensysteme, Meere, Wolken und Sonstiges gelte. Das Verb *sahhara* (dienstbar machen) finde im Koran auch in Bezug auf diese Dinge Verwendung.⁵³ Darüber hinaus finde sich im Koran ein Vers, in welchem Gott auch dem Tier (konkret: den Vögeln) etwas dienstbar gemacht hat, nämlich den Himmel.⁵⁴

Demnach ist der Begriff der Dienstbarmachung ein nicht nur auf den Menschen ausgerichteter Begriff, sodass sich aus diesem allein keine hierarchischen Strukturen ableiten lassen. Nicht selten wird dagegen angemerkt, dass sich im Koran jedoch weit mehr Verweise hinsichtlich der Gnadengaben Gottes für den Menschen finden ließen, als jene allgemeinen für die Schöpfung. Inwiefern ist dies jedoch tatsächlich ein Beweis für die weltliche *Überbenedung* des Menschen oder mag er vielmehr dadurch ausgelöst sein, dass die Verse an den Menschen adressiert sind? Dem Adressaten des Korans, so mag es sinnvoll sein, werden seine Gnadengaben verdeutlicht. Der Grund dieser Nennung hierbei scheint – koranisch gedacht – klar zu sein: Dankbarkeit beim Menschen auszulösen. Betrachtet man jene Verse im Koran, in welchen der Begriff *tashīr* (dienstbar machen) oder andere Gnadengaben Gottes für den Menschen genannt werden, so findet sich im Anschluss dieser Verse häufig die o.g. Intention dieser Verse, die durch folgende Phrase verdeutlicht wird: „auf das ihr dankbar sein möget“ (*la'allakum taškurūn*). Neben dem Aspekt der Dankbarkeit wird in dem eben genannten Kontext auch ein Zeichen der menschlichen Grenzen hin verdeutlicht: „So daß ihr fest auf ihrem [Herdentiere] Rücken sitzt und dann, wenn ihr euch fest auf sie gesetzt habt, der Gnade eures Herrn eingedenk sein möget und sprecht: Preis Ihm, Der uns dies dienstbar gemacht hat, und wir wären hierzu nicht imstande gewesen.“⁵⁵ Der Begriff *tashīr* impliziert demnach auch ein Zeichen der menschlichen Schwäche. Etwas zu benötigen (das Lasttier, das Reittier, die Sonne etc.)

53 „Und den Tag und die Nacht hat er in euren Dienst gestellt, desgleichen die Sonne und den Mond. Und (auch) die Sterne sind durch seinen Befehl (*amr*) (euch) dienstbar gemacht. Darin liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben.“ (Koran 16/12); vgl. auch: 14/32f, 45/12f.

54 Vgl. Tlili, *Animals in the Qur'an*, S. 110.

55 Koran 43/13.

schließt stets auch einen Mangel ein, insofern dieser Mangel als Abhängigkeit von etwas gedacht wird.⁵⁶ Die Hervorhebung dessen, was Gott dem Menschen zur Verfügung stellte, ist folglich nicht lediglich als Primat des Menschen zu betrachten, sondern eben auch als Hinweis auf die Grenzen des Menschen, welcher Erleichterung und Hilfestellung benötigt, die wiederum durch die Erschaffung diverser Tiere ermöglicht wurde. Daraus folgt die Aufforderung, Gott dankbar für all dies zu sein. Selbst der Begriff *taḍlīl* (‘Gefügmachung’) wurde von verschiedenen Exegeten weniger im Sinne einer absoluten Hierarchie der Unterwerfung verstanden, als vielmehr im Sinne der Begnadigung Gottes im Akt des Zusammenspiels von Mensch und Tier, der den Menschen dazu befähigt habe, selbst die physisch überlegenen Tiere als Hilfestellung für ihn nutzbar und folglich ‚gefügmig‘ zu machen.⁵⁷ Betrachtet man die oben genannten Aspekte, so kann festgehalten werden, dass Gott dem Menschen Teile der Schöpfung dienstbar gemacht hat. Doch sei dies zu keiner Zeit Nachweis dafür, dass dem Menschen ein uneingeschränktes Recht zugesprochen werde dürfe, Tiere durch Zwang permanent zu instrumentalisieren.⁵⁸ Folglich gebühre einzig Gott die absolute Autorität und Vorherrschaft über die Schöpfung. Demnach steht nicht der Mensch zwischen Gott und Tier; vielmehr reiht sich der Mensch als eine Schöpfung unter den Anderen.⁵⁹ In diesem Sinne hat Gott nicht einzig alles für den Menschen erschaffen, sondern vielmehr jedem Geschöpf das verfügbar gemacht, was es benötigt. Die besondere Stellung des Menschen ist seiner besonderen physikalischen Möglichkeiten geschuldet, als *ḥalīfa* auf Erden in seiner Verantwortlichkeit für seine Mitgeschöpfe zu fungieren. Keineswegs könne man jedoch darunter, so auch Abdul Fadl M. Ebrahim, eine unbeschränkte Vollmacht bzw. Handlungsfreiheit des Menschen gegenüber dem Tier verstehen.⁶⁰ Gerade in Anbetracht der Tatsache, dass Tiere ihre Rechte nicht selbstständig einfordern können, sei es umso erforderlicher, dass der Mensch sich für ihre Rechte einsetze.⁶¹ Der Mensch hat folglich die Aufgabe als *ḥalīf*, auf Erden jene Schöpfung, die einen je eigenen Selbstwert als Zeichen Gottes besitzt, mit Balance und Gerechtigkeit zu behandeln und sich dabei zu bemühen, „nicht Unheil auf Erden zu verbreiten, nachdem sie in Ordnung geschaffen wurde.“⁶²

56 Vgl. hierzu ebd., S. 99.

57 Vgl. Abū ‘Abdallāh al-Qurṭubī, *al-Ġāmi‘ li-ahkām al-Qur‘ān*, Bd. 15, Beirut 2000, S. 38ff.

58 Sarra Tlili zeigt in ihrem Werk *Animals in the Qur‘an* unter Hinzuziehung diverser Gelehrten und Koranexegeten (u.a. Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī (gest. 1272), Fahr al-Dīn al-Razī (gest. 1209) und Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kaṭīr (gest. 1373)), dass auch diese nicht von einem uneingeschränkten Recht des Menschen gegenüber dem Tier ausgingen, vgl. hierzu, *Animals in the Qur‘an*, S. 79 ff.

59 Vgl. ebd., S. 92.

60 Vgl. Ebrahim, *Organ Transplantation*, S. 12.

61 Vgl. ebd., S. 15.

62 Koran 7/56.

Es kann demzufolge festgehalten werden, dass bereits aus dem o.g. wesentliche ethische Implikationen im Umgang mit dem Tier erkennbar werden. Für eine weitere Konkretion könnten Aussprüche des Propheten oder Beschreibungen seines Handelns, i.e. aus der Sunna⁶³, als Hilfestellung zur islamischen Beurteilung herangezogen. Besonders viele *aḥādīṭ* geben uns Aufschluss über Fragen im Umgang mit dem Tier. Hier finden sich ferner einige Einschränkungen hinsichtlich der Nutzungsgrenzen des Menschen resp. konkrete Formulierungen des Propheten Muhammad, in denen er stattdessen die Menschen zur Barmherzigkeit und Mitgefühl im Umgang mit dem Tier auffordert.⁶⁴ Diesen Aufforderungen gingen später auch hochgestellte Persönlichkeiten der islamischen Geschichte nach: Der zweite Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644) ließ über Personen, die ihre Lasttiere schlecht behandelten, Strafen verhängen.⁶⁵ Auch beim Koranexeget und Rechtsgelehrten al-Qurtūbī finden wir Auseinandersetzungen bezüglich eines ‚ungerechten‘ Umgangs mit Nutztieren und seine Konsequenz im Dies- und Jenseits, in welchen er sich sowohl auf den Koran als auch auf die Sunna des Propheten bezieht.⁶⁶ Dabei folgert er, dass das Fehlverhalten gegenüber dem Tier (konkret im Falle von Gewalt) ein Akt darstelle, der nicht nur im Jenseits geahndet werden könne, sondern mehr noch auch im Diesseits.⁶⁷ Der Mensch wird demnach nicht nur für seinen Umgang mit anderen Menschen, sondern auch mit der Tierwelt zur Rechenschaft gezogen und hat in diesem Sinne moralische Konsequenzen zu ziehen. Hieraus könnte man ableiten, dass das Tier durchaus als Teil einer *moral community* gelten darf, zeigen einige Überlieferungen⁶⁸ doch auf, dass dem Tier bereits im Diesseits konkrete moralische Rechte zukommen, die zu ignorieren weltliche Konsequenzen nach sich ziehen würden. So wird das Tier in moralischen Normen berücksichtigt, so dass dem

63 Dabei umfasst sie die „beispielhafte Lebensführung und Handlungsweise Mohammeds, alle Berichte und Texte aus Stellungnahmen des Propheten, seiner Zeitgenossen und weiterer Überlieferer zu Problemen der Theologie, des Rechts und des alltäglichen Lebens.“, Sibylle Horanyi, *Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit. Eine Güterabwägung und interdisziplinäre Darstellung von Lösungsansätzen*, Basel 2004, S. 123.

64 Vgl. Horanyi, *Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit*, S. 453.

65 Vgl. Sulaymān b. Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, hg. von Muḥammad Kāmil, Bd. 3, Ḥadīṭ-Nr. 2571, Damaskus 2001.

66 Dabei schöpft er aus dem gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sich (konkret: Nutztiere) befinden, dass der Mensch angehalten ist, diesen gegenüber Rechte zuzusprechen; so heißt es mit einem Verweis auf den Propheten Muhammad: „*wa-qad amara al-nabīyu [...] bi-r-rifqi bihā wa al-irāḥati lahā wa murā’āti l-tafaqqudi li-‘alafiha wa-sāqiha.*“, al-Qurtūbī, *al-Ġāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān*, Bd. 10, S. 49.

67 Vgl. ebd.

68 Siehe hierzu nächsten Abschnitt.

Menschen als moralischem Subjekt⁶⁹ – selbst in alltäglichen Handlungen – Verpflichtungen im Umgang mit den Tieren entstehen.

4 Tierethische Probleme der Xenotransplantation

Setzt man sich mit den tierethischen Problemfeldern der Xenotransplantation auseinander, so stößt man auf zahlreiche Fragen unterschiedlichster Art: Inwiefern dürfen Tiere transgenetisch verändert werden? Wie sieht es bezüglich der Richtlinien für die Haltung von Tieren aus? Welcher Art sind die notwendigen Tierexperimente? Diesen Fragen ist nachzugehen, um aufzuzeigen, wie viele unterschiedliche (tierethische) Problemfelder und somit Herausforderungen eine Urteilsfindung zur Xenotransplantation bilden.

4.1 Erzeugung von transgenen Tieren

Ein wesentliches Problem in der Bewertung der Xenotransplantation liegt in der Art der Erzeugung als auch Haltung der Organquellentiere.⁷⁰ Dabei stellt die Erzeugung von transgenen Tieren ein besonderes Problemfeld dar. Denn um bei der xenogenen Transplantation zu verhindern, dass eine absolute Abstoßung des Fremdorgans seitens der Abwehrreaktionen des Empfängerorganismus stattfindet, unternimmt man den Versuch, die Organquellentiere gentechnisch zu verändern. Hierfür muss man diverse menschliche Gene, die die benötigten Informationen tragen, in den Zellkern von Schweineeizellen einbinden. Dafür werden Eizellen außerhalb des Mutterleibs hormonell vorbehandelt und präpariert, um sie dann Ammenschweinen zu injizieren, die hormonell hierfür vorbehandelt wurden.⁷¹ Wir haben es also letztlich mit Tieren zu tun, deren Erbgut menschliches Genmaterial enthält.

An dieser Stelle wird seitens der Befürworter der Xenotransplantation erwidert, dass es sich bei der Erzeugung von transgenen Tieren um keine großartige Änderung handele, da das Tier seit Jahrhunderten bereits, zum Teil sogar über Artgrenzen hinweg, gekreuzt wurde.⁷² Dem erwidern Gegner der Gentechnik, dass man sich bei der üblichen Artkreuzung lediglich eines vorhandenen Genpools bedient und dadurch keine gezielte gentechnische Manipulierung ausüben könne,

69 Für eine Auseinandersetzung mit der Unterscheidung von moralischen Objekten und Subjekten siehe Jens Badura, *Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext*, Münchener Philosophie Beiträge, München 1999.

70 Im Folgenden wird bewusst nicht von einer Organspende gesprochen, sondern anstatt dessen von ‚Transplantatquelle‘ oder ‚tierlichen Organquelle‘, da die begriffliche Verwendung von *Spende* im Kontext eines nicht zur Einwilligung fähigen Lebewesens Schwierigkeiten aufwirft.

71 Vgl. Manfred Georg Krukemeyer/Hans-Ulrich Spiegel (Hg.), *Chirurgische Forschung*, Stuttgart 2005, S. 335.

72 Vgl. Schicktanz, *Organlieferant Tier?*, S. 235.

wie es derzeit bei der Gentechnologie der Fall sei.⁷³ Die Tatsache, dass die Organismen hierbei nicht im Rahmen eines evolutionären Prozesses entstanden seien, würde dazu führen, dass man es mit unabsehbaren und unerwünschten Folgen zu tun haben könne, die sich für Mensch und Tier negativ auswirken könnten. Daher sei die Frage, welche Folgen die Erzeugung transgener Tiere für Mensch als auch Umwelt mit sich bringen könne, entscheidender. Wir halten also an dieser Stelle fest, dass dieses Problemfeld bereits mehrere weitere Felder tangiert hat. So muss man sich bei der Bewertung der Xenotransplantation einer zentralen Frage stellen, die sich aufgrund der Erzeugung von transgenen Tieren für die Xenotransplantation zwangsläufig ergibt: die Frage der (*Un-*)*Natürlichkeit*. Doch ist es – theologisch betrachtet – überhaupt von Bedeutung, bei solch einem hochtechnologischen Verfahren, welches lediglich über Künstlichkeit funktionieren kann, noch über Unnatürlichkeit zu diskutieren? Oder ist es sogar unerlässlich, darüber zu diskutieren, da die Xenotransplantation die ‚Gott gegebene Ordnung der Natur verletze und man sich über das Ausmaß dieses Eingriffes in die Natur nicht bewusst sei bzw. nicht bewusst sein könne?‘⁷⁴ Man könnte hierbei entgegenen, dass sich die kritisierte Genmanipulation lediglich dem Vorbild der Natur bediene. Mehr noch gelte es sich die Frage zu stellen, inwiefern man die Xenotransplantation aufgrund ihrer Unnatürlichkeit ablehnen dürfe, derweil man einer Allotransplantation (Spender ist Angehöriger derselben Art) nur selten den o.g. Vorwurf der *Unnatürlichkeit* mache?⁷⁵

Um diesen Fragen gebührend nachgehen zu können, muss man mittels der Quellen der Islamischen Jurisprudenz die grundlegende Frage zu beantworten suchen, inwiefern eine solche *Vermischung* von Arten überhaupt zulässig ist.⁷⁶ Nebst diesem Aspekt gelte es auch, das *Schadensprinzip* der Islamischen Jurisprudenz zu berücksichtigen.⁷⁷ So findet sich in diesem Kontext bei Ahmed H. Adanali der

73 Vgl. ebd.

74 Vgl. Egbert Schroten, „*Xenotransplantation and moral theology*“, in: *Veterinary Sciences Tomorrow* 4 (2001), S. 6. Ein interessanter Aspekt an dieser Stelle, der insbesondere auch in christlich-bioethischen Diskursen fällt, ist das *Playing God*-Argument; siehe hierzu auch ebd., Kapitel ‚Playing God‘.

75 Vgl. ebd.

76 Hierzu bedarf es u.a. einer klassischen und modernen Auseinandersetzung mit dem Koranvers 4/119, der in diesem Kontext nicht selten angeführt wird und wo es heißt: „Ich werde von Deinen Dienern einen bestimmten Teil nehmen und ich werde sie irreleiten und ihre Hoffnung anregen und ihnen Befehle erteilen, *dem Vieh die Ohren aufzuschlitzen* [Hervorh. d. Verf.], und ich werde ihnen befehlen, und sie werden *Gottes Schöpfung verändern* [Hervorh. d. Verf.] [*yugayirūna*] [...]“

77 ...jedoch nicht im Kontext zum Tier, sondern im Kontext der Frage nach Prinzipien der Verantwortlichkeiten des Menschen, vgl. u.a. Ahmed Hadi Adanali, „*Was wir tun können, aber nicht tun sollen. Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie*“, in: Andreas Renz u.a. (Hg.), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, Bd. 4, Regensburg: 2008, S. 66ff.

Hinweis, dass sich der Gültigkeitsbereich des Schadensprinzips klassischerweise „[...] nicht nur auf den Schaden selbst, sondern auch darauf, die Schadensursachen abzuwehren, Schadensvorsorge zu fördern, das geringere von zwei Übeln zu wählen usw. Wenn Schäden und Vorteile abzuwägen sind, hat der Schutz vor Schaden Vorrang vor der Förderung von Vorteilen.“⁷⁸ Dieses Prinzip findet klassischerweise und seit jeher bei der Rechtsbeurteilung Verwendung und muss folglich (und konsequenterweise) auch in diesem Kontext Verwendung finden. Folglich seien muslimische Rechtsgelehrten angehalten, nicht nur die zu erwartenden Chancen eines solchen Eingriffs berücksichtigen, sondern weitere diverse Faktoren „[...] wie Geburtsrate, Anzahl der Mißgeburten, Lebensdauer und Häufigkeiten von genetisch bedingten Krankheiten, Verletzungen, Entwicklungsschäden sowie Verhaltensschäden [...] bestimmen, um Veränderungen und Einflüsse auf das Individuum und die Population messen zu können.“⁷⁹ Gerade in Anbetracht der Tatsache, dass solch eine Vermischung von Arten stets auch Missgeburten, Entwicklungs- und Verhaltensschäden als auch sonstiges Leid hervorruft, gilt es, diese Faktoren neu zu bewerten. Erst eine Auseinandersetzung hierbei, die eben nicht nur reduktionistisch zu beantworten versucht, inwiefern es ethisch begründbar sei, Arten zu vermischen, sondern dabei auch die Auswirkungen für Mensch, Tier und Umwelt in den Blick nimmt, könnte den Anspruch eines umfassenden, vor allem nachhaltigen ethischen Ansatzes erheben.

4.2 Haltungsbedingungen

Ein Aspekt, der bei der Bewertung der Xenotransplantation häufig außer Acht gelassen wird, ist die Frage nach den Haltungsbedingungen der Tiere. Da diese Tiere als Organquellen gehandelt werden und somit als späteres Arzneimittel gelten, müssen konsequenterweise sehr viele Sicherheitsregelungen eingehalten werden. So werden transgene Schweine frei von pathogenen Keimen gehalten, weshalb eine artgerechte bzw. Freilandhaltung⁸⁰ aus infektionsrisiko-technischen Gründen nicht möglich ist.⁸¹

Ab wann darf *unnatürliche*, nicht artgerechte Haltung von Tieren legitimiert werden? Denn auch hier gilt eine Interessenabwägung: Zum einen haben wir eine koranische Basis als auch grundlegende Aussagen des Propheten Muhammad, die über das bloße Verbot, Tieren Leid zuzufügen, hinausgehen. Zum ande-

78 Ebd., S. 66.

79 Schicktanzen, *Organlieferant Tier?*, S. 236.

80 Nicht selten wird an diesem Punkt der Aspekt aufgeworfen, dass Nutztiere, die zu Nahrungszwecken gehalten werden, für gewöhnlich aufgrund von zunehmender Massentierhaltungen unter noch schlechteren Haltungsbedingungen leben. Jedoch darf die Ungerechtigkeit, welche aufgrund von ökonomischen Rahmenbedingungen gefördert werde, nicht zusätzlich die Ungerechtigkeit in einem anderen Gebiet legitimieren, vgl. ebd., S. 241.

81 Vgl. ebd.

ren sind – aufgrund o.g. Aspekte – Tierorganquellen unter keimfreien, sterilen Bedingungen zu halten, um in logischer Schlussfolgerung die Xenotransplantationsforschung überhaupt erst zu ermöglichen. Ist es islamisch vertretbar, Tiere überhaupt – unter nicht artgerechten Bedingungen – einzusperren? Auch stellt sich in diesem Kontext die Frage der Trennung von Tiermüttern von ihren Jungen, welche im Rahmen der Xenotransplantationsforschung ebenfalls unumgänglich ist. Auch hierzu gibt es etwaige ethische Implikationen aus dem Koran als auch aus der Sunna Muhammads, die sich für eine Beantwortung einer solchen Frage heranziehen ließen.⁸² Jene einzelnen Aussagen und Ableitungen bedürften zwecks Möglichkeit ihrer Übertragung ins Allgemeine einer Untersuchung, um so zu überprüfen, inwiefern sich hieraus überhaupt ethisch- normative Aspekte ableiten lassen.

4.3 Tierversuche

Ein weiteres ethisches Problem, dass die Xenotransplantationsforschung aktuell mit sich bringt, ist die Frage nach der Legitimation von Tierversuchen. Wir konnten bereits festhalten, dass das grundlose Zufügen von Leid verboten ist.⁸³ An dieser Stelle gilt es, darüber zu diskutieren, wann *grundloses Zufügen von Leid* zutrifft. Hierbei ist man angehalten, sich der Instrumente der *fiqh*-Gelehrten zu bedienen, welche an dieser Stelle der Schadensabwägungen nachzukommen und dabei auch zu überprüfen hätten, inwiefern Alternativen für solcherart Tierversuche vorhanden wären.⁸⁴ Basheer Ahmad Masri weist zudem darauf hin,

82 Exemplarisch kann folgender Hadith erwähnt werden: “We were on a journey with the Messenger of God, and he left us for a while. During his absence, we saw a bird called *hummara* with its two young and took the young ones. The mother bird was circling above us in the air, beating its wings in grief, when the Prophet came back and said: ‘Who has hurt the feelings of this bird by taking its young? Return them to her.’”, zit.n. Masri, *Animal Welfare in Islam*, S. 49.

83 Zusätzlich zu den bereits erwähnten Aussagen zum Umgang mit dem Tier, verbot der Prophet Muhammad in einigen Überlieferungen auch, dem Tier bei lebendigem Leib ein Glied abzuschneiden. So heißt es: “whatever is cut off an animal, while it is still alive, is carrion and is unlawful (haram) to eat.”, , zit. n. ebd., S. 35. In einem weiteren Ausspruch findet sich die Aussage des Propheten Muhammad: “If someone kills a sparrow for sport, the sparrow will cry out on the Day of Judgment ‘O Lord! That person killed me in vain! He did not kill me for any useful purpose.’”, zit.n. Masri, *Animal Welfare in Islam*, S. 49. Diese und weitere Verbote, die untersagen, dem Tier bei lebendigem Leib Schmerzen zuzufügen, ließen sich eben auch auf die Frage nach der Rechtmäßigkeit von Tierversuchen übertragen.

84 Auch hier bedarf es seitens der Rechtsgelehrten Rechtmaxime (*al-qawā'id al-fiqhīya*) hinzuzuziehen. Dabei handelt es sich um eine unterschiedliche Anzahl von Maximen, die zusammenfassend die grundlegenden Prinzipien der Islamischen Normenlehre wiedergeben, welche sich wiederum auf die *maqāṣid aš-šarī'a* (Zielsetzungen der Scharia) zurückführen lassen. Diese Maximen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Anzahl. Anerkennung finden jedoch die großen allgemeingültigen Maximen (*al-qawā'id al-kullīya*), die aus fünf Maximen bestehen. Insgesamt lassen sich in den Quellen jedoch mehrere hunderte Maxime finden (Die Begriffe Prinzip und Regel werden im Folgenden, wenn nicht anders vermerkt, synonym verwendet und werden dabei

dass bei der Entscheidung für Tierversuche sicherzustellen sei, dass es sich auf richtig darum handele, medizinisches Wissen zu erlangen, das dem öffentlichen Gemeinwohl zu Gute⁸⁵ komme und für dieses als lebensrettende Maßnahme gelte.⁸⁶ Wird festgestellt, dass ein Tierversuch aufgrund des ‚Allgemeinwohls‘ unumgänglich ist, gilt es im nächsten Schritt sicherzustellen, dass das Tier die maximale Schmerzlinderung erfährt und bei Möglichkeit Anästhesiemittel erhält. Folglich soll hier nach der *besten Art und Weise* verfahren werden, um eine mög-

„als etwas verstanden, dass sich auf Normen oder Verpflichtungen bezieht.“, Adanali, „*Was wir tun können, aber nicht tun sollen*“, S. 54.) Je nachdem, wie sehr sich ein solches Rechtsmaxim auf den Koran oder die Sunna zurückführen lässt, ist es bindender. Basheer Masri zitiert in seiner Abhandlung zu „Animal Welfare in Islam“ einige dieser Maxime im Kontext der Frage nach dem Tier. So eben auch jene, die im Allgemeinen besagt: „Resort to alternatives, when the original becomes undesirable.“, vgl. Masri, *Animal Welfare in Islam*, S. 31f.

- 85 Hier sei das *maṣlaḥa*-Prinzip aus der Islamischen Jurisprudenz hinzuzuziehen. Es ist an dieser Stelle festzuhalten, dass das *maṣlaḥa*-Prinzip die Interessen der Allgemeinheit, folglich das Allgemeinwohl, zu fördern versucht und hierbei beabsichtigt, das Gute (das Rechte) zu erlauben und das Schlechte (das Unrechte) zu verbieten, das Rechte zu mehren und dem Unrecht zu wehren. Eben deshalb ist dieses methodische (hermeneutische) Werkzeug der Islamischen Jurisprudenz im Kontext der Frage nach der Xenotransplantation im Folgenden von Wichtigkeit. Diese oben genannten *Interessen der Allgemeinheit*, die sich klassischerweise auf den Menschen beziehen, werden in der Regel in drei Kategorien unterteilt: „1. die notwendigen Interessen (*al-maṣāliḥ al-ḍarūrīyā*): die notwendigen Interessen und Bedürfnisse, ohne welche das Leben nicht fortgesetzt werden könne. 2. die erforderlichen, bedürfnisbezogenen Interessen (*al-maṣāliḥ al-ḥāḡīyā*): Jene Interessen, die für die Abwehr von Mühsal und Bedrängnis verantwortlich sind. 3. die auf Verbesserung ausgerichteten Interessen (*al-maṣāliḥ at-taḥṣīnīyā*): jene Interessen, die das Leben des Menschen verschönern und verbessern.“, Serdar Kurnaz, „*Maqāṣid aṣ-ṣarī‘a – Eine kurze historische Skizze der islamischen Rechtsphilosophie*“, in: Zeitschrift für Islamische Studien 2 (2011), S. 12-54, hier: S. 18. Die notwendigen Interessen beabsichtigen die *elementaren fünf Güter* zu bewahren bzw. zu schützen, die innerhalb der Islamischen Jurisprudenz als Basiselemente gelten. Dabei handelt es sich um den Schutz von Leben, Religion, Verstand, Eigentum und Generation (bzw. Nachkommenschaft). Diese fünf Güter zu schützen sei dabei so elementar, dass sich keine Gesellschaft leisten könne, diese zu ignorieren, vgl. ebd.; Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002: S. 230 ff. Eine Gesellschaft könne vielmehr „ohne den Schutz dieser Stufe [...] nicht existieren.“, Kurnaz, „*Maqāṣid aṣ-ṣarī‘a*“, S. 18f. Dabei besagen die notwendigen Interessen nach Krawietz auch, dass der Schutz des menschlichen Lebens den Schutz von Tieren vorzuziehen sei, vgl. Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen*, S. 232. Demnach würde die Xenotransplantation als ernsthaftes Bemühen, Menschenleben zu retten, unter Punkt 1 fallen. Jedoch seien auch bei der Einordnung derartiger moderner Technologien in die erste Kategorie grundsätzliche Regeln des *fiqh* (*al-qawā‘id al-fiqhīya*, auch bekannt als *al-qawā‘id al-kullīya*) zu reflektieren

- 86 Die Absicht sei hierbei von Wichtigkeit. Die Islamische Ethik wird nicht selten als Intentionsethik bezeichnet, da (Gott) die Handlung entsprechend ihrer Absicht beurteile. „Wahrlich, die Taten werden entsprechend dem Vorsatz bewertet, und jedem Menschen steht wahrlich das zu, was er beabsichtigt hat [...]“ Vgl. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 1 (*Kitāb al-imān*), Ḥaḍīṭ-Nr. 54. Dies sei daher auch der Grund, weshalb Masri Tierversuche zum Zwecke von Kosmetikprodukten aufgrund der fehlenden Notwendigkeit absolut verneint, vgl. Masri, *Animal Welfare in Islam*, S. 27- 30.

lich maximale *Leidreduzierung* für die betreffenden Tiere zu erhalten. Dabei bezieht man sich auf den Ausspruch des Propheten Muhammad, in welchem es da heißt, dass Gott „in allen Dingen die beste Art und Weise vorgeschrieben hat“, weshalb selbst beim Töten des Tieres darauf zu achten sei, es auf die „beste Weise“ (*fa-aḥsinū*) zu tun, um das Tier nicht unnötig zu beunruhigen.⁸⁷ Demnach ist, sofern man Tierversuche legitimiert,⁸⁸ dennoch das Einhalten der Regel, alles auf die Beste und möglichst schmerzfreiste Art und Weise zu machen, wesentlich. Masri ergänzt, dass nicht nur sicherzustellen sei, dass der Tierversuch unvermeidlich, da alternativlos sei. Vielmehr gelte hier, konsequent nach Alternativen zu suchen, um der eigentlichen Regelung, Tiere vor Leid zu bewahren, wieder nachkommen zu können. Das bedeute demnach, dass die Legitimierung eines Tierversuches ihn niemals zu etwas Gutem umwandle, sondern lediglich das Verbot der bewussten Schmerzzufügung aufgrund der Notwendigkeit genehmige, bis eine Alternative gefunden werde, die es zeitgleich zu erforschen bedarf.⁸⁹

4.4 Auswirkung auf das Mensch-Tier-Verhältnis

Aufgrund der o.g. Aspekte ist es ebenso erforderlich, sich mit einer möglichen Konsequenz der Xenotransplantation hinsichtlich des Mensch-Tier-Verhältnisses auseinanderzusetzen. Denn bei dieser haben wir es, wie bereits festgestellt, um eine Erweiterung des *Gebrauchs* der Tiere zu tun, werden diese doch als Organlieferanten behandelt. Eben jener Einsatz von Tieren degradiert diese zu Ersatzteillieferanten, worin eine zunehmende Verdinglichung des Tieres und als Konsequenz eine fortschreitende Instrumentalisierung zu erkennen ist. Das dies eine Folge in der Beziehung bzw. im Umgang zwischen Mensch und Tier haben muss, steht außer Frage. Auch Schicktanz betont hierzu, dass „sich eine Etablierung der Xenotransplantation prinzipiell nachteilig auf ein ethisch orientiertes Mensch-Tier-Verhältnis [auswirke]. Dies, da „die voranschreitende Instrumentalisierung sich [...] negativ auf das empathisch geleitete Mensch-Tier-Verhältnis

87 Abū Zakariyā an-Nawawī, *al-arbaʿūn an-nawawīya*, Beirut 2009, S. 71.

88 Da sie als notwendige Interessen eingestuft werden.

89 Interessant ist hierbei, dass sich diese eben genannten Aspekte mit dem sogenannten 3R-Prinzip der britischen Wissenschaftler William M.S. Russell und Rex L. Burch decken. Diese unternahmen in ihrem Buch „The Principles of Humane Experimental Techniques“ den Versuch, die Idee der Tierversuche zu verbessern. Dabei stehen diese 3R für „Replace“, „Reduce“ und „Refine“, sprich: *Replace* als das Vermeiden von Tierversuchen durch Ersatz, d.h. durch alternative Methoden. Dieser Aspekt deckt sich mit der Regel, dass man bei islamrechtlicher Legitimation eines kleineren Übel dennoch gezwungen sei, eine Alternative zu suchen. *Reduce* beschreibt die Verringerung der Zahl der benötigten Tiere und *Refine* die Verminderung der Belastung bzw. die Verbesserung der Lebenssituation der Tiere als auch die Maxime, das Tier möglichst nicht zu schaden, folglich dem Tier wohl zu tun, vgl. Barbara Orlans u.a., *The human use of animals: case studies in ethical choice*, Oxford 1998, S. 36.

aus[wirke]“, was zur Folge hätte, dass dies eine negative Entwicklung in dieser Verhältniskonstellatlon von Mensch und Tier darstellen würde.⁹⁰ In diesem Kontext wäre es sinnvoll, sich folglich mit jenen koranischen Narrationen auseinanderzusetzen, die von eben diesen Mensch-Tier-Verhältnissen berichten, um zu eruieren, was sich ereignet, wenn Mensch und Tier sich begegnen, auf welche Ebene dies geschieht und welche ethischen Implikationen sich hieraus ergeben. Erst hierdurch kann man abwägen, inwiefern eine mögliche negative Entwicklung der Verhältniskonstellatlon von Mensch und Tier im Falle der Xenotransplantation auch im Sinne einer koranischen Beziehungsweise dieser beiden ist. Dies ist insofern auch von Wichtigkeit, als das es sich dabei um eine generationsübergreifende Auswirkung handeln könnte.

5 Schluss

„Ethik in einer pluralen Gesellschaft ist eine offene Suchbewegung, ausgelöst durch die Frage nach den Folgen neuer Handlungsmöglichkeiten, die in Ratlosigkeit und Verlegenheit stürzen [...] Auch die Theologie befindet sich auf der Suche, weil sie keineswegs im Besitz fertiger Antworten auf die ethischen Fragen unserer Gegenwart ist.“⁹¹ Bisher war festzustellen, dass sich in den verschiedenen theologischen (Rechts-)Quellen des Islam konkrete Handlungsanweisungen im Umgang mit dem Tier ergeben. Den Tieren bewusst Leid zuzufügen, soll vermieden werden, explizit wird dazu aufgefordert, das Wohlergehen der Tiere zu wahren als auch zu fördern. Die bio- und gentechnisch manipulierten Tiere innerhalb der Xenotransplantationsforschung erfahren hingegen nicht nur eine „Einschränkung des Soziallebens durch die besonderen Haltungsbedingungen“, sondern sind überdies einem „erhöhte[n], nicht näher quantifizierbar[en] Risiko“⁹² ausgesetzt, Schmerz, Leid und demzufolge gesundheitliche Schäden zu erleiden. Die Legitimierung der Xenotransplantation bedeutet somit eine Einschränkung der aus den theologischen Quellen abgeleiteten tierethischen Implikationen. Einen Nutzen bzw. Vorteil für das Tier impliziert diese Forschung daher nicht. Dafür kann sie, im Falle des Durchbruchs dieser Forschung, zur Beseitigung des Organmangels, der Lebensverlängerung von Menschen führen, die sich positiv auf Patient und Verwandtschaft auswirken würden. Zu überprüfen wäre jedoch, welche Schäden und Risiken sowohl durch die Forschung an der Xenotransplantation als auch durch ihre spätere Etablierung für den Men-

90 Schicktanzt, *Organlieferant Tier?*, S. 261.

91 Ulrich H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, S. 95, hier zit. n. Hansjörg Schmid u.a., *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, Regensburg 2014, S. 14

92 Schicktanzt, *Organlieferant Tier?*, S. 293.

schen entstehen könnten,⁹³ um auf diesem Wege Nutzen und Chancen aller Beteiligten zu untersuchen. Zu nennen wären hierbei die bereits genannten Risiken wie das „unkalkulierbare Risiko für den Patienten, bei längerer funktionierendem Xenotransplantat an einer xenogenen Infektion zu erkranken“, oder das „erhöhte medizinische Risiko, durch Nebenwirkungen der Immunsuppressive zu erkranken.“⁹⁴ Doch auch das bereits genannte unkalkulierbare Risiko für die Gesellschaft, dass sich durch die xenogene Transplantation tierische Erreger auf den Menschen übertragen könnten, seien hier für die Urteilungsfindung zu berücksichtigen. Diese möglichen Risiken und Schäden sollten in einer weiteren Ausarbeitung mit weiteren islamisch-ethischen Komponenten erweitert werden. Hierbei wäre auch die Gefahr des erhöhten psychosozialen Stresses für die betroffenen Patienten zu thematisieren, welche durch das mögliche Gefühl von innerer Unreinheit bei der Transplantation von Schweineorganen ausgelöst werden könnte.

Es sei an dieser Stelle festzuhalten, dass nach einer solch intensiven Auseinandersetzung mit der Xenotransplantation bewusst wird, wie komplex die (ethische) Sachlage ist. Der Versuch, die Xenotransplantation durch die Behauptung zu legitimieren, man dürfe Tiere für den Nahrungskonsum ebenfalls töten, scheitert: Der Analogieschluss, der hier häufig intuitiv erfolgt, ist an dieser Stelle also nicht möglich. Denn die Xenotransplantation zu legitimieren, bedeutet eben nicht, dass man lediglich einer *einfachen Tötung* von Tieren zustimmt, sondern vielmehr auch, dass man die Genmanipulation rechtfertigt und somit auch die Erlaubnis erteilt, die Genome eines Tieres durch gentechnische Verfahren zu verändern. Auch muss man sich hierbei bewusst sein, dass viele Tiere als Überschuss getötet werden müssen, da es bei der Genmanipulation erst über Generationen hinweg zu den gewünschten Ergebnissen kommen könnte. Die Bejahung der Xenotransplantation bedeutet ferner, den vielen unterschiedlichen Tierexperimenten und der nicht artgerechten Haltung und weiterem zuzustimmen. Unbeachtet bleiben noch die Auswirkung auf die Umwelt und die Frage nach der gerechten Verteilung von (menschlichen und tierischen Organen). Folglich muss man sich für eine Begutachtung der Xenotransplantation all jener Aspekte zuwenden und sich mit diesen auseinandersetzen, um eine ganzheitliche Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung zu gewinnen. Eben hier macht sich die Herausforderung der angewandten Ethik ersichtlich, speziell im Fall der Bioethik. In diesem Kontext äußerte Thomas Eich, dass die bioethischen Debatten im Islam

93 Dem Beispiel von Schicktanz folgend, soll auch dieser Beitrag keine ökonomische Prüfung der Xenotransplantation beinhalten, die überprüft, „inwiefern sich die Kostenverteilung tatsächlich günstig auf das Gesundheitssystem auswirkt, oder ob es nicht vielmehr nachteilig für die meisten Patienten wäre, da insbesondere im globalen Kontext betrachtet, Forschungsmittel für eine relativ kleine Patientengruppe zum Nachteil vieler Kranker verbraucht würden.“, vgl. ebd., S. 294.

94 Ebd., S. 293.

vor allem „im Lichte ihrer eventuellen gesellschaftlichen Folgen in rechtlicher Hinsicht bewertet“⁹⁵ würden. Dabei mangle es explizit an einer ethischen Bewertung des Vorgangs.⁹⁶ Dies spiegeln auch die in der Einleitung genannten Rechtsgutachten zur Xenotransplantation wieder, deren Gutachten sich insbesondere auf zwei Koranverse stützen, zum einen, dass Gott dem Menschen alles auf Erden zur Verfügung gestellt habe,⁹⁷ zum anderen, es sei in einer Zwangslage erlaubt, auch Verbotenes (Schweinefleisch, verendetes Tier) zu verzehren.⁹⁸ Auf Grundlage dieser Verse wird zum Teil in wenigen Sätzen ein Rechtsurteil zu dieser Forschung verfasst. Der Fokus dieser Rechtsgutachten wird insbesondere auf zwei Fragen gelegt: Zum einen, wie man im Falle der Xenotransplantation damit umgehen könne, dass die Tiere zwecks Organentnahme nicht geschächtet werden können. Zum anderen, wie man damit umgehen könne, dass es sich bei der Organquelle für gewöhnlich um Schweine und somit *unreine* Tiere handle. Wie man hingegen mit den o.g. tierethischen Problemfeldern als auch möglichen weiteren Risiken für Mensch und Natur umgehen solle, wird nicht behandelt. Hier scheint es eines umfassenden Ansatzes zu fehlen, der die ethische Reflexion menschlichen Handelns in einem holistischen Zusammenhang zu betrachten versucht. Hierfür müsste man sich (primär koranhermeneutisch und philosophisch) mit ethischen Kernfragen auseinandersetzen, die in ihrer Tiefe noch unbehandelt sind, um normative Urteile zu fällen: Was ist der Mensch? Was ist das Tier? Was ist die grundlegende anthropologische Bestimmung des Menschen? Und was bedeutet es, dass der Schöpfung Gottes ein eigenes ontologisches Dasein, ja gar intrinsischen Wert besitzt, erfüllt doch auch sie ihren je eigenen Zweck innerhalb der gemeinsamen Schöpfung? Anstelle dessen konzentriert man sich auf formalistische Deutungen von spirituellen Versen, weshalb es erst zu einer Fixierung auf Normen gelangen kann. Eben dies greift auch Tariq Ramadan im Kontext der Fragen nach Islamischer Ethik auf. Ramadan begreift die „strikte Befolgung der Botschaft der Form nach [als] offenkundiger Verrat an ihren eigentlichen Inhalt.“ Mehr noch: Es sei das „starre Einhalten der Form ohne Ansehen des Inhalts, Verwechslung von Mittel und Zweck, eine Reform, die auf Anpassung ausgerichtet ist, aber keine Veränderung zustande bringt, übermäßige Fixierung auf den Wortlaut von Normen bei gleichzeitiger Missachtung ihrer eigentlichen

95 Thomas Eich, *Moderne Medizin und islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, Freiburg i.Br. 2008, S. 122.

96 Ebd.

97 „Er ist es, der euch alles, was auf der Erde ist, geschaffen und sich hierauf zum Himmel aufgerichtet und ihn zu sieben Himmeln geformt hat. Er weiß über alles Bescheid.“, Koran 2/27.

98 „Verboten hat er euch nur Fleisch von verendeten Tieren, Blut, Schweinefleisch [...]. Aber wenn einer sich in einer Zwangslage befindet, ohne (von sich aus etwas Verbotenes) zu begehren oder eine Übertretung zu begehen, trifft ihn keine Schuld. Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben.“, Koran, 2/173.

Bedeutung [...]“.⁹⁹ Diese Sichtweise deutet darauf hin, dass man den eigentlichen Bedeutungsinhalt der ethischen Implikationen aus dem Koran nicht zu erkennen in der Lage ist.

Die Kritik dieses Beitrags zielt nicht auf die Legitimierung der Xenotransplantation oder auf das Gegenteil. Hierfür gelte es ohnehin zunächst einmal sämtliche damit tangierende Fragen zu beantworten. Es geht um die Frage, ob es stimmig ist, den Fokus bei der Urteilsfindung nicht lediglich auf die menschlichen Interessen im Jetzt zu setzen und dabei einer starren Normfixierung nachzukommen. Nachhaltig zu untersuchen, inwieweit auch (tier-)ethische Fragen eine Relevanz besitzen, die möglicherweise auch Konsequenzen für nächste Generationen hätten, wäre weitreichender. Dies würde demnach auch bedeuten, bei einer Bejahung der Xenotransplantation auf mögliche Regelverletzungen (wie dem Zufügen von Leid etc.) und weitere mögliche Nachteile und Risiken für Mensch und Umwelt hinzuweisen. Eben hier sei es von Notwendigkeit, das (Natur-)Wissenschaftler, Ethiker und Theologen interdisziplinär und transparent miteinander kommunizieren.¹⁰⁰

Man kann demnach festhalten: Neue Fragen aus der angewandten Ethik stellen den Menschen vor neue Herausforderungen, die neue – insbesondere interdisziplinäre Blickwinkel – fordern. Hierzu gehört auch die Frage der Xenotransplantation, die uns auf besonders interessanter Weise zeigt, wie komplex sich solcherart Herausforderungen gestalten können und welche Gefahr eine reduktionistische Urteilsfindung im Angesicht eines Verantwortung-tragenden Sachwalters sein kann. Folglich bedarf es hier einer intensiven Auseinandersetzung mit dieser Frage, wofür die hier zum Teil bereits genannten ethischen Aspekte in Bezug auf Tier und Mensch als auch der aktuelle Forschungsstand der Xenotransplantation gegeneinander abgewogen werden müssten, um letztlich unter Berücksichtigung *aller* Interessen zu einem Rechtsurteil zu gelangen, ganz im Sinne einer islamischen Ethik, die in ihrer Ganzheitlichkeit die gesamte Schöpfung berücksichtigt.

99 Tariq Ramadan, *Radikale Reform: Die Botschaft des Islam für die moderne Welt*, München 2009, S. 318.

100 Bemerkenswerterweise gehörte es zu den früheren Traditionen muslimischer Ärzte, neben ihrer pädagogischen Ausbildung auch eine religiöse und philosophische Unterweisung zu genießen. Darüber hinaus weisen auch weitere Quellen, wie ein Regelbuch für Ärzte in einem osmanischen Krankenhaus des 16. Jahrhunderts, darauf hin, dass man bei einer Einstellung diverse Kenntnisse in *religiösen, rationalen und narrativen Disziplinen* vorzuweisen habe, vgl. Adanali, „Klonen beim Menschen: Ethische Prinzipien und Zukunftsperspektiven – ein islamischer Standpunkt“, in: Thomas Eich/Helmut Reifeld (Hg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, Sankt Augustin u.a. 2004, S. 35-53, hier: S. 37. Siehe auch Abū l-Farağ ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Hindū, *Miftāḥ al-ṭibb wa minhāğ al-ṭullāb*, Teheran 1989.