

„Denn sie können ja nicht sprechen ...“

Ein frühes Beispiel gesetzlich verordneten,
pathozentrischen Tierschutzes in der islamischen Welt

Richard Wittmann, Istanbul

Der Tierschutz in der vormodernen islamischen Welt ist ein in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der zweitgrößten Weltreligion nach wie vor nur unzureichend behandeltes Themenfeld. Die zahlreich vorhandenen idealisierten Darstellungen des Mensch-Tier-Verhältnisses auf der alleinigen Grundlage von präskriptiven religiösen Texten des orthodoxen Islam der arabischen Welt sowie Schriften von islamischen Mystikern, lassen keine verifizierbaren Rückschlüsse zu auf den Stellenwert, der dem Schutz von Tieren zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Herrschaftsbereichen des islamischen Kulturraums beigemessen wurde.¹

Das Schrifttum zu religiösen Stiftungen des islamischen Rechts (*waqf*), die als Stiftungszweck sich der Verbesserung der Situation von Tieren widmen, andererseits, beschreibt zwar konkrete Maßnahmen zum Wohl von Tieren, von deren tatsächlicher Umsetzung man in der Regel wohl ausgehen darf; es handelt sich jedoch dabei um wohltätige Maßnahmen im Einzelfall, von denen nicht ohne Weiteres auf vorherrschende Haltungen in Bezug auf nichtmenschliche Lebewesen geschlossen werden kann. Das Vorhandensein von rechtlichen Normen, die den Umgang mit Tieren im Einzelnen verbindlich festschreiben, wird im Allgemeinen erst mit den Kodifikationen von Tierschutzbestimmungen als Straftatbestände bzw. in Form eigener Tierschutzgesetze nach dem Entstehen moderner Nationalstaaten in der muslimischen Welt im 20. Jahrhundert angenommen – wie dies auch in westlichen Staaten der Fall war.

Zwei knappe Bestimmungen in osmanischen Gesetzen des frühen 16. Jahrhunderts, auf die in diesem Beitrag näher eingegangen werden soll, beinhalten jedoch, nach Auffassung dieses Autors, bislang verkannte normative Regelungen von konkreten Maßnahmen zum Schutz von Tieren, die unsere Kenntnis vom Tierschutz in islamischen Gemeinwesen um eine bemerkenswerte Facette ergänzen, indem sich die konkreten Regelungen für zwei bedeutende osmanische Städte, Bursa und Istanbul, durch ihren erstaunlich „fortschrittlich“ anmutenden Charakter nach Form und Inhalt der Regelung auszeichnen.

¹ In den bedeutenden arabischen Werken zur Tierkunde, wie etwa dem *Kitāb al-ḥayawān* [Buch der Tiere] von al-Ġāhiz (781–868), dem *Kitāb ṭabāʾir al-ḥayawān* [Buch von den Naturen der Tiere] von al-Marwazi (12. Jahrhundert) und dem *Kitāb ḥayāt al-ḥayawān* [Buch vom Leben der Tiere] von ad-Damiri (1341–1405) werden Pflichten des Menschen gegenüber Tieren nicht thematisiert. Zu den Inhalten dieses Genres, s. Eisenstein 1998: 130–36.

*Die Ameise des Propheten:
Idealisierung und Verklärung der Tierliebe in der islamischen Tradition*

Dominierend in der wissenschaftlichen Diskussion des Status von Tieren in der sehr textgebundenen Religion des Islam ist nach wie vor das Bild vom Tier in den autoritativen religiösen Schriften einerseits und die Verklärung der Tierliebe durch die Schriften von Mystikern andererseits.² Wie auch im Judentum und Christentum, gilt im Islam das im Buch Genesis zum Ausdruck gebrachte Prinzip der Verantwortung, die der Mensch für die Tierwelt innehat, da sie ihm von Gott seiner Verfügungsgewalt unterstellt wurde (Gen 1,28;9,2). Dies wird besonders deutlich in Koransure 22:65, in der es heißt, Gott habe seine gesamte Schöpfung dem Menschen unterstellt (*sabħara*). Der Mensch wird dadurch zu Gottes Stellvertreter und Sachwalter (*ħalifa*) auf Erden (Koran 2:30; 6:165).³

Während alle drei Buchreligionen von einer anthropozentrischen Weltansicht geprägt sind⁴, so verfügt der Islam über eine spezifische Ausformung dieser Weltansicht, die sich in nicht unerheblichen Einzelfragen von derjenigen des Christen- und Judentums deutlich unterscheidet (Bousquet 1958: 33). Koransure 6:38 betont den für den Islam zentralen Gedanken einer Gemeinschaft aller Lebewesen, die Mensch und Tier gleichermaßen einschließt. Es heißt dort:

Und es gibt kein Tier auf der Erde und keinen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, ohne daß es Gemeinschaften wären gleich euch (Menschen). Wir haben in der Schrift (in der alles, was ist und sein wird, verzeichnet ist) nichts übergangen. Schließlich (w. Hierauf) werden (sie) alle zu ihrem Herrn versammelt werden.⁵

An anderer Stelle heißt es: „Vor Gott wirft sich (alles in Anbetung) nieder, was im Himmel und auf der Erde ist: ein jedes Tier und (auch) die Engel.“ (Koran 16:48). Sie loben dabei Gott, auch wenn sie dies in einer eigenen Sprache tun, die sich von der der Menschen unterscheidet (Koran 17:44; 22:18; 24:41). Hier lässt sich bereits eine Akzentverschiebung gegenüber den beiden anderen monotheistischen Buchreligionen erkennen, die in ihrer Glaubenslehre von einer prinzipiellen Überlegenheit und Andersartigkeit des Menschen gegenüber dem Tier ausgehen, was sich, worauf im dritten Teil dieses Beitrags noch näher einzugehen sein wird, auch auf das jeweilige Verständnis vom Tierschutz entscheidend auswirkt.

² Die Monographie von Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, sowie ein von Paul Waldau und Kimberley Patton herausgegebener Sammelband (beide 2006 erschienen) bilden durch ihre Berücksichtigung einer größeren Quellenvielfalt, die auch philosophische und literarische Texte sowie Werke der darstellenden Kunst in ihre Diskussion von Tierrechten im Islam einbezieht, insoweit eine Ausnahme zum vorherrschenden Trend, s. Foltz 2006; Waldau and Patton 2006.

³ Für eine Kritik am Konzept der Stellvertretereigenschaft des Menschen, s. Sheikh Idris 1990: 99–110.

⁴ Richard Foltz verweist jedoch zu Recht darauf, dass gläubige Muslime ihre Weltansicht wohl eher als „theozentrisch“ bezeichnen würden, s. Foltz 2006: 15.

⁵ Die deutsche Textfassung folgt der Koran-Übersetzung von Paret 1996.

Besonders deutlich wird die große Ähnlichkeit von Tier und Mensch im Koran in der Aussage, dass auch Tiere Empfänger einer göttlichen Offenbarung sein können. So wurde etwa den Bienen folgendes offenbart: „Und Dein Herr hat der Biene eingegeben: Mach dir Häuser aus den Bergen und aus den Bäumen und aus dem, was die Menschen (w. sie) (an Reblauben oder Hütten) errichten!“ (Koran 16:68). Vereinzelt wurde die Vergleichbarkeit von Mensch und Tier als Adressat göttlicher Offenbarung in der Literatur so stark betont, dass aus diesem Umstand geschlossen wurde, dass der Mensch lediglich insofern einzigartig ist und sich vom Tier unterscheidet, als dass er über einen freien Willen verfügt, wodurch er – im Gegensatz zum Tier –, Verantwortung für sein Handeln trägt (Masri 1987: 4).

In der *Ḥadīṭ*-Literatur, den gesammelten Aufzeichnungen der Taten und Aussprüche des Propheten Mohammed, kommt demgegenüber noch wesentlich deutlicher zum Ausdruck, dass die islamische Tradition von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Lebewesen vor Gott ausgeht. Der jeweilige Wert eines *Ḥadīṭs* als Bestandteil göttlicher Offenbarung wird innerhalb der sunnitischen *Ḥadīṭ*-Wissenschaft in der Regel nach der Authentizität der jeweiligen Überlieferung unterschieden nach „authentisch“ (*ṣaḥīḥ*), „gut“ (*ḥasan*) und „schwach“ (*ḍaʿīf*), wobei sechs *Ḥadīṭ*-Sammlungen als klassischer Kanon der *Ḥadīṭ*-Literatur allgemeine Anerkennung genießen.⁶

So heißt es in einem *Ḥadīṭ*, das Buḥārī und Muslim aus dem Kanon der anerkannten Traditionen zugeschrieben wird und von at-Tabrizī in seiner Zusammenstellung bedeutender Überlieferungen des Propheten, *Miškāt al-maṣābīḥ*, aufgeführt wird:

Eine gute Tat an einem Tier ist so wertvoll, als ob einem Menschen Gutes getan würde. Dagegen ist eine grausame Tat gegenüber einem Tier genauso schlimm, als ob man gegenüber einem Menschen grausam wäre.⁷

⁶ Neben den beiden „gesunden“ Sammlungen von al-Buḥārī (810–70, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*) und Muslim (817–75, *Ṣaḥīḥ Muslim*) finden auch die Kompilationen von Ibn Māǧa (824–87, *Sunān Ibn Māǧa*), Abū Dawūd as-Siǧistānī (817–89, *Sunān Abī Dawūd*), at-Tirmidī (824–92, *Cāmiʿ at-Tirmidī*) und an-Nasāʿī (830–915, *Sunān aṣ-ṣuǧra*) allgemeine Anerkennung. Die nutzerfreundlichste Sammlung von weithin anerkannten sunnitischen *Ḥadīṭen* findet sich als Teil einer Datenbank, die von der Muslim Students Association an der University of Southern California zusammengestellt wurde, s. (<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/>). Falls nichts anderes angegeben, basieren die im Folgenden von mir auf Deutsch wiedergegebenen *Ḥadīṭ*-Zitate auf dieser englischen Textversion. Zur Thematisierung des Tierschutzes in schiitischen *Ḥadīṭ*-Sammlungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, s. Foltz 2006: 18–19, 22–25.

⁷ Ḥaṭīb at-Tabrizī, Muḥammad b. ʿAbdallāh (st. 1337): *Miškāt al-maṣābīḥ*, 6:7:8:178. Eine englische Übersetzung des *Ḥadīṭ*-Werkes Tabrizis wurde von James Robson erstellt, s. Khaṭīb al-Tabrizī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh: *Miškāt al-Masabih. English translation with explanatory notes by James Robson*. Vier Bände. Lahore: S. M. Ashraf, 1963.

Welch drastische Konsequenzen es nach sich ziehen kann, wenn einem Tier das Mitgefühl verwehrt wird, veranschaulicht eine weitere Überlieferung. Nach einem ebenfalls von Buḥārī und Muslim in mehreren, je nach Überliefererkette (*isnād*), minimal unterschiedlichen Varianten wiedergegebenen *Ḥadīṭ*, wurde eine Frau dem Höllenfeuer dafür ausgesetzt, dass sie eine Katze so lange einsperrte und an der Flucht hinderte, bis das Tier verhungert und verdurstet war.⁸

Als ‘A’īša, die Frau des Propheten, in einem anderen Zusammenhang ein Kamel besteigt, ermahnt Mohammed auch sie, das Tier schonend zu behandeln.⁹ Grausame Handlungen wie Schläge oder das Anbringen von Brandzeichen im Gesicht eines Tieres sind nach einem weiteren *Ḥadīṭ* auf das Strengste verboten.¹⁰ Mohammed ermahnte seine Anhänger, ihre Tiere nur ihrer Bestimmung gemäß zu verwenden und sie nicht unnötig zu beanspruchen. Kamele dürften z.B. nicht als bloße Sitzgelegenheit auf dem Marktplatz verwendet werden, denn ihre Bestimmung läge darin, mit ihrer Hilfe an entfernte Orte zu gelangen, die sonst nur mit großer Mühe zu erreichen wären.¹¹

Neben den verheerenden Folgen, die eine schlechte Behandlung von Tieren für den Menschen mit sich bringen kann, finden sich in den *Ḥadīṭ*-Sammlungen auch Beispiele für Belohnungen, die Gott vergibt bei einem besonderen Einsatz zum Wohl eines Tieres. So zeigt folgendes *Ḥadīṭ*, dass Mitgefühl für Tiere Muslimen auch Möglichkeiten eröffnete, von Gott einen Sündenerlass für vorangegangene Verfehlungen gewährt zu bekommen:

Yaḥyā überlieferte mir von Malik aus Sumayy, einem *mawla* [Klient] Abū Bakrs, über Abū Šāliḥ as-Samman von Abū Hureyra, dass Gottes Prophet – möge Gott ihn beschützen und ihm Frieden bringen –, [folgendes] sagte: „Ein Mann war unterwegs und bekam großen Durst. Er fand eine Quelle, stieg hinab, trank und kam wieder heraus. Dort war ein Hund, der hechelte und vor lauter Durst Geröll fraß. Der Mann sagte zu sich: „Dieser Hund ist genauso durstig wie ich es war.“ So stieg er [erneut] zur Quelle hinab, füllte seinen Schuh mit Wasser, hielt ihn mit seinen Zähnen fest während er herauskletterte und gab dem Hund zu trinken. Gott dankte ihm und vergab ihm [seine Sünden].“ Sie sprachen: „Prophet Gottes, steht uns ein Lohn zu für die Fürsorge für Tiere?“ Er sagte: „Jeder erhält seinen Lohn [für Mitleid] gegenüber Allem, das eine feuchte Leber hat [d.h. für jedes Lebewesen].“¹²

⁸ *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, „*kitāb baḍ’ al-waḥī*“: 1:12:712, „*kitāb al-‘ilm*“: 3:40:552, 3:40:553, „*kitāb al-wuḍū‘*“: 4:54:535, 4:56:689; *Šaḥīḥ Muslim*, „*kitāb aṣ-ṣalāt*“: 4:1975, 4:1976, „*kitāb as-salām*“: 26:5570, 26:5573, „*kitāb al-birr*“: 32:6345, 32:6346, 32:6348, „*kitāb al-tawba*“: 37:6638, 37:6639.

⁹ *Šaḥīḥ Muslim*, „*kitāb al-birr*“: 32:6275; *Sumān Abī Dawūd*, „*kitāb al-adab*“: 41:4790.

¹⁰ *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, 7:67:449.

¹¹ *Miškāt al-maṣābiḥ*, 829.

¹² *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, „*kitāb al-‘ilm*“: 3:40:551, 3:43:646; „*kitāb aṣ-ṣalāt*“: 8:73:38. *Šaḥīḥ Muslim*, „*kitāb ṣifāt al-muwaḥḥiqīn wa aḥkāmihim*“: 38:26:5577. Diese Überlieferung findet sich auch in der *Ḥadīṭ*-Sammlung von Mālik b. Anas (711–95, *al-Muwattāʾ*); s. dort: „*kitāb ṣifāt an-nabī*“: 49:10:23. Zwar zählt diese Sammlung nicht zu den autoritativen *Ḥadīṭ*-Sammlungen, sie wird jedoch ebenfalls von Muslimen zitiert, falls „appropriate“ (Foltz 2006: 18).

Georges-Henri Bousquet sah in islamischen Offenbarungstexten wie diesem eine Verankerung des Barmherzigkeitsgedanken in der muslimischen Tradition in vergleichbarer Weise, wie er in der christlichen Glaubenslehre im „Gleichnis vom barmherzigen Samariter“ (Lk 10,30–37) zum Ausdruck kommt – allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass die Rolle des Leidenden, dem Mitleid geschuldet ist, von einem Tier statt einem Mitmenschen eingenommen wird (Bousquet 1958: 41).

Neben der orthodoxen islamischen Tradition wird die von Gott gebotene Wertschätzung des Tieres durch den Menschen auch in der Literatur der islamischen Mystiker in zahlreichen Werken thematisiert. Von Farīduddīn ‘Aṭṭār, dessen 1177 fertiggestelltes episches Gedicht „Die Konferenz der Vögel“ (*maṭīq at-tayr*)¹³ durch seine komplexe Zuschreibung menschlicher Charaktereigenschaften das wohl bekannteste Beispiel für die zentrale Bedeutung von Tieren in der islamischen Mystik darstellt, ist in der Übersetzung von Hellmut Ritter folgende Geschichte überliefert:

Ein jünger Abū Sa‘īd’s schlägt mit dem stock einem hund aufs vorderbein. Der hund kommt heulend und winselnd zu Abū Sa‘īd gelaufen und zeigt ihm das geschlagene glied. Der scheid stellt den ṣūfi zur rede. Der ṣūfi sagt: Er ist selber schuld; warum hat er mir das gewand beschmutzt! Der hund heult weiter. Der scheid spricht zum hund: Sag, was ich tun soll und verschiebe die abrechnung nicht bis zum gericht am jüngsten tag! Wenn du willst, so bestrafe ich ihn; denn du sollst zufrieden gestellt werden. Der hund spricht: Als ich das ṣūfigewand sah, das er trug, glaubte ich bestimmt, dass er mir nichts tun würde. Hätte er den soldatenrock getragen, so hätte ich mich vor ihm gehütet. Wenn Du ihn bestrafen willst, so zieh ihm das ṣūfigewand aus, damit man sich vor ihm in acht nehmen kann!¹⁴

Diese Episode weist dem Tier eine primär symbolische Rolle zu als Mittel der Kritik und Beurteilung unterschiedlicher Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen aus der Sicht des Sufi-Autors. Die Lektion, dass es einem Anhänger der islamischen Mystik nicht gut ansteht, ein Tier zu quälen, denn der „ṣūfi tötet und quält kein tier“, wie Hellmut Ritter es einmal auf den Punkt brachte, wird dem Leser durch ‘Aṭṭār’s Tiersymbolik erteilt (Ritter 1978: 325). Dieses Beispiel entspricht der wohl am häufigsten anzutreffenden Art der Heranziehung von Tierbeispielen in den Schriften der islamischen Mystiker, in denen Tiere verwendet werden „as symbols for particular human traits, or are entirely anthropomorphical actors in human-type dramas“. (Foltz 2006 a: 153).¹⁵

¹³ Eine deutsche Übersetzung des Werkes wurde 2008 von Katja Föllmer veröffentlicht, s. Farīd ud-Dīn Attar: *Die Konferenz der Vögel. Aus dem Persischen übers. von Katja Föllmer*. Wiesbaden: Marix.

¹⁴ Zitiert bei Ritter 1978: 325–26. Die Kleinschreibung von Substantiven folgt Ritters Textvorlage.

¹⁵ Neben ‘Aṭṭār’s „Konferenz der Tiere“ ist wohl Ḡalāl ad-Dīn Rūmī’s *Maṭnawī-yi ma‘nawī* das bekannteste Beispiel für die symbolhafte Verwendung von Tieren als Darsteller bestimmter, typisierter menschlicher Verhaltensweisen.

In der Literatur der Mystiker findet sich aber auch eine andere Kategorie von Tiergeschichten, die zum einen in höchstem Maße sentimental sind, zum anderen dem Menschen jedoch schier undurchführbare Verhaltensweisen abverlangen, um Schaden von Tieren abzuwenden. In einem weiteren Text Farīduddīn ‘Aṭṭār finden sich diese beiden Elemente vereint und veranschaulichen die extremen, ja überspannten Anstrengungen, die von Seiten einiger islamischer Sufis im Interesse des Tierschutzes gefordert werden:

‘Ali verletzt beim gehen versehentlich eine ameise. Er ist darüber aufs äusserste bestürzt, weint und versucht, der ameise zurechtzuhelfen. Des nachts im traume bekommt er noch vorwürfe vom profeten zu hören: Er solle doch vorsichtig sein beim gehen, zwei tage lang sei der ganze himmel in traurigkeit gewesen wegen der ameise. Die ameise sei beständig mit dem lobe Gottes beschäftigt. ‘Ali befällt das zittern, aber schliesslich weiss ihn der profet damit zu trösten, dass er berichtet, die ameise selbst habe fürsprache für ihn eingelegt. (Ritter 1978: 326).

Diese Episode, die ‘Aṭṭār aus dem Leben ‘Alī b. Abī Ṭālib, des Vetters und Schwiegersohns des Propheten, schildert, dürfte wohl eine Weiterentwicklung und Verschärfung eines bekannten *Ḥadīṭs* sein, in dem Gott einen seiner Propheten gescholten hat für die grundlose Zerstörung eines Ameisenvolkes. In der Überlieferung heißt es:

Abū Hureyra berichtet, dass der Prophet Gottes – Friede sei mit ihm – einst sagte: „Eine Ameise biss einen [der früheren] Propheten und dieser befahl [daraufhin], dass das Ameisenvolk verbrannt werden sollte. Und Gott offenbarte sich ihm [mit den Worten]: „Wegen des Bisses einer einzigen Ameise hast Du ein ganzes Volk vernichtet unter den Völkern, die mein Lob verkünden.“¹⁶

Vereinzelt wurde in der Forschung angemerkt, dass diese von islamischen Mystikern vertretene Radikalposition in Bezug auf den Schutz von Tieren nicht originär islamischen Ursprungs sei, sondern vielmehr auf Anleihen aus der hinduistischen Tradition zurückgehe (s. die Nachweise bei Ritter 1978: 328). Freilich darf man nicht davon ausgehen, dass religiöse Traditionen, seien sie nun Bestandteil des orthodox-islamischen Kanons oder Elemente der islamischen Mystik, einen Automatismus erzeugen könnten, wodurch sich auch der Umgang mit Tieren von Anhängern der jeweiligen Traditionen zwangsläufig nach ihnen richten würde (so auch Foltz 2006: 2).

¹⁶ *Ṣaḥīḥ Muslim*, „*kitāb as-salām*“: 26:5567, 26:5568, 26:5569. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, „*kitāb al-waḍū‘*“: 4:54:536. *Sunān Abī Dawūd*, „*kitāb al-adab*“: 41:5247. Ein großes Thema in der Thematisierung des Tierschutzes unter Vertretern der islamischen Mystik ist auch die Fürsorge für Katzen, s. hierzu: Schimmel 1983.

*Leber für hungrige Großstadtkatzen:
Formen praktizierten Tierschutzes im Osmanischen Reich*

Wenngleich das Gefühl der Verantwortung von Muslimen für die Tierwelt in muslimisch-religiösen Vorstellungen wurzelte, so wurde die Durchsetzung des Tierschutzes letztlich entscheidend gefördert durch besondere rechtliche Institutionen, die in islamischen Gemeinwesen zur Verfügung standen. Von zentraler Bedeutung war hierbei die Einrichtung der islamischen Stiftung (*waqf*), die es erlaubte, als Begünstigte einer einem wohlthätigen Zweck gewidmeten Stiftung, eines *waqf hayrī*, auch Tiere einzusetzen. Die Einrichtung des *waqf* erfreute sich im Osmanischen Reich, wie auch sonst in der islamischen Welt, großer Beliebtheit, da sie dem Stifter neben der Umsetzung philanthropischer Anliegen beträchtliche Steuereinsparungsmöglichkeiten sowie die Möglichkeit bot, das Vermögen vor Beschlagnahme zu sichern und den eigenen Nachkommen eine Existenzsicherung für die Zukunft zu schaffen, vor allem dadurch, dass die Nachkommen in der Stiftungsurkunde als besoldete Verwalter der Stiftung eingesetzt wurden.¹⁷

In den osmanischen Archiven der Türkei finden sich zahlreiche Stiftungsurkunden (*waqfiyye*), die Hinweise zu Formen des mittels *waqf* praktizierten Tierschutzes in Istanbul und Anatolien geben. Als einen der zahlreichen Stiftungszwecke der Stiftung von Mihrimah Sultān, der Tochter Sultan Süleymāns des Prächtigen (1520–66) und seiner vierten Frau Hürrem Sultān (Roxelana), am Marktplatz des Istanbuler Stadtviertels Üsküdar, bestimmte die Stifterin, dass jedes Pferd der in der Herberge der Stiftung (*imārethāne*) übernachtenden Reisenden ein Säckchen mit Futter erhält (Konyalı 1976–77. Bd. 1: 445). Eine Stiftungsurkunde im Archiv des Generaldirektoriums für das Stiftungswesen in der Türkei besagt bezüglich einer vom berühmten osmanischen Hofbaumeister Sinān (1490–1588) zu Gunsten von Tieren errichteten Stiftung das folgende: „und er stiftete im Ort Ağınas im Bezirk Kayseri einen Brunnen und ein Areal Land von 260 mal 160 *zirā* Fläche, damit die zum Brunnen kommenden Tiere dort ihren Durst stillen und sich erholen können (*istirahat ideler*).“ (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 576, (7/1), 23–28).

Auch die 1585 von Hofbaumeister Sinān im Stadtteil Yedikule errichtete Stiftungsmoschee von Hāğğī Evhad sollte hilfsbedürftigen Tieren zu Gute kommen: laut Stiftungsurkunde sollten dort jeden Tag 40 Stück Leber an herrenlose Katzen verteilt werden (Sungurbey 1993: 249). Das Derwischkloster von Scheich Evhad im Istanbuler Stadtviertel Koca Mustafa Paşa verteilte seinem Stiftungszweck gemäß täglich zwei Stück Leber an Katzen, die „hier und dort verstoßen und vertrieben wurden“. (Ebd.)

¹⁷ Aus Kairo sind Stiftungsurkunden bekannt, in denen selbst nach mehr als 400 Jahren noch Nachfahren des ursprünglichen Stifters das Amt des Verwalters innehatten, s. Baer 1997: 283–84.

An zahlreichen Gebäuden der osmanischen Hauptstadt waren überdies Vogelhäuser angebracht, teils aufgrund einer formellen Stiftung, teils als formlose Wohltat. Besonders schöne gemauerte Vogelhäuser aus Ziegel lassen sich noch heute bewundern an verschiedenen Fassaden der neben dem Archäologischen Museum gelegenen osmanischen Münze (*darbhâne*) am Topkapı-Palast. An der Fassade der Yeni-Moschee und in den Innenhöfen der Fatih- und Beyazit-Moscheen sind ebenfalls noch Vogelhäuser aus osmanischer Zeit erhalten.

Die Institution des *waaf* war eine zentrale Einrichtung für die aktive Förderung des Wohls von Tieren im islamischen Gemeinwesen. Sei es nun in Form einer formellen Stiftung oder ohne ein solch offizielles Instrument, Akte der Fürsorge für Tiere durch die Bevölkerung des Osmanischen Reichs fanden häufig lobende Erwähnung in den Reiseberichten europäischer Reisender. Der Reisende Corneille Le Bruyn lobt in seinem 1732 in Den Haag erschienenen Reisebericht, dass die Türken ihre Wohltaten nicht auf die Menschen beschränkten, sondern sie auch Tieren zu Gute kommen lassen. In den Istanbuler Stadtvierteln Galata und Pera sei ihm aufgefallen, dass die Einwohner für trüchtige Hündinnen und ihren Nachwuchs kleine Hütten aus Ziegeln errichteten, damit sie vor Regen und den Gefahren der Straße geschützt seien. Großzügige Menschen kämen jeden Tag vorbei, um Wasser und Futter für die Hundefamilie zu bringen (Bruyn 1732: 358–62).

Als in der Mitte des 17. Jahrhunderts Du Loir Istanbul bereiste, bemerkte er, dass die Istanbuler beim Metzger Leber und andere Fleischsorten erstanden, um sie auf den großen Plätzen der Stadt an die Katzen zu verfüttern. Ebenso berichtet er zusammen mit anderen Reisenden dieser Zeit von der weit verbreiteten Angewohnheit der Bevölkerung, Vögel, die in Käfigen feilgeboten wurden, ihren Verkäufern abzukaufen, nur um sie dann alsbald freizulassen (Du Loir 1654: 192–93). Dieser Brauch war auch im Istanbul des 19. Jahrhunderts noch so gang und gäbe, dass er die nichtmuslimischen Knaben zu einer ebenso originellen wie profitablen Geschäftsidee inspirierte, wie Doktor A. Brayer in seinem 1836 erschienenen Buch „Neuf années à Constantinople“ schildert (Brayer 1836: 339). Die Kinder besorgten sich Käfige, die sie randvoll mit Vögeln füllten. Damit machten sie sich auf den Weg ins nächste muslimische Wohnviertel und paradierten mit ihren Käfigen vor den Muslimen auf und ab. Das Mitleid der Muslime ließ in der Regel nicht lange auf sich warten und so fand sich bald ein Käufer, der den „ungläubigen Kindern“ eine gewisse Geldsumme anbot, um den eingesperrten Kreaturen ihre Freiheit zu schenken. Daraufhin öffnete der Knabe seinen Käfig, und die Vögel flogen der vermeintlichen Freiheit entgegen und erfreuten so das Herz des muslimischen Wohltäters. Tatsächlich aber handelte es sich um abgerichtete Vögel, die schnurstracks zum Wohnhaus der Knaben zurückflogen, um dann ein weiteres Mal von den Jungunternehmern in den Käfig gepackt und vor den muslimischen Befreiern paradiert zu werden.

In die Bewunderung, mit der europäische Reisende generell die Fürsorge der muslimischen Türken priesen, mischte sich allerdings häufig auch ein Gefühl der

Verwunderung und im Einzelfall auch Kritik, dass die gleiche Fürsorge nicht auch christlichen Sklaven und Kriegsgefangenen zuteil werde. Jean-Antoine Guer kritisiert in seinem 1747 in Paris erschienenen Buch über die Sitten und Gebräuche der Türken, dass es für die „Türken“ – gemeint sind hier die Angehörigen muslimischen Glaubens – ein schlimmeres Verbrechen sei, einen Hund in ihrer Obhut hungern zu lassen als einen Christen (Guer 1747: 369). Und auch der Priester Johannes, der eigens im 18. Jahrhundert mit dem Ziel des Freikaufs von christlichen Gefangenen nach Istanbul reiste, bemängelte, dass die Muslime es vorzögen, einen Vogel freizulassen, als einen in Ketten liegenden Sklaven. Sie glaubten, es sei auch dann noch als gutes Werk gerechtfertigt, Hunde zu füttern, wenn ihnen bekannt sei, dass auch arme Menschen an Hunger litten (Jehannot 1732: 316–17).

Derlei Wertungen in Reiseberichten sind gewiss mit großer Vorsicht zu handhaben, spiegeln sie doch bewusst oder unbewusst das Wertesystem des Ursprungslands von Reisenden wieder, die ihrerseits oft nur begrenzten Einblick in die rechtlichen und sozialen Verhältnisse ihres Aufenthaltslandes hatten. So mag man dem Priester Johannes hier entgegen halten, dass es in der islamischen Gesellschaft durchaus als verdienstvoll angesehen wurde, einen Sklaven freizulassen – wenn es auch ungleich kostspieliger und daher seltener war als das Freilassen eines Vogels –, und dass das Füttern von Tieren nach der koranischen Vorstellung, dass alle Lebenswesen prinzipiell gleichwertig sind, auch in Anbetracht von hungernden Menschen noch als verdienstvoll angesehen werden konnte in Abkehr von der christlich-theologischen Lehre von der unbedingten Höherwertigkeit menschlichen Lebens gegenüber dem Tier.

„Denn sie können ja nicht sprechen“:

*Erste gesetzlich verordnete Tierschutzmaßnahmen
im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts*

Neben freiwilligen Handlungen zur Fürsorge und zum Schutz von Tieren gab es im Osmanischen Reich aber bereits seit dem frühen 16. Jahrhundert gesetzliche Regelungen, die sich wichtiger Einzelaspekte des Tierschutzes annahmen und diesen gemäß dem Regelungsinhalt der Bestimmungen verpflichtend vorschrieben. Beide gesetzliche Bestimmungen sind Bestandteil zweier unter Sultan Bayezit II. (1481–1512) erlassener regionaler Kodifikationen zur Regelung der Marktaufsicht (*hisba*).

Im Gesetz zur Regelung der Marktaufsicht in Istanbul (*Qānūnmāme-i ihtisāb-i İstanbūl el-mahrūse*) vom 17.–26. Juni 1502 (*Evāst-ı Zilhiġge* 907) findet sich folgende Tierschutzbestimmung¹⁸:

¹⁸ Topkapı R.1935 Vrk. 96/b, zitiert nach Akgündüz, Ahmet: *Osmanlı kanunnameleri ve hukukî tabllilleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990. 295.

Und sie [der Marktaufseher und seine Helfer] dürfen kein Lasttier mit verletzten Hufen zum Einsatz kommen lassen. Sie müssen die Hufe von Pferden, Maultieren und Eseln untersuchen und sich den Packsattel zeigen lassen. Sie dürfen keine zu schwere Last aufladen [lassen]; *denn die Tiere können [ja] nicht sprechen*.¹⁹ Womit auch immer es im Argen liegt, sollen sie es den Eigentümer richten lassen. Wer sich widersetzt, muß der nötigen Strafe zugeführt werden. Und auch die Lastenträger dürfen keine zu schwere Last aufladen, achtet darauf!

Als Teil desselben Gesetzgebungsvorhabens Sultan Bayezits ist auch die Tierschutzbestimmung im zeitgleich erlassenen Gesetz zur Regelung der Marktaufseher in Bursa (*Qānūnnāme-i ihtisāb-i Bursa*) vom 17.–26. Juni 1502 (*Evvāsıt-ı Zillhiğge* 907) zu sehen (Topkapı R.1935 Vrk. 43/b, zit. nach Akgündüz 1990: 209).²⁰ Es heißt dort: „Die Lastenträger dürfen keine Pferde ohne Hufeisen einsetzen und die Berglast nicht um das Doppelte überschreiten.“²¹

Diese bislang kaum beachteten Textpassagen der *Qānūnnāmes* verdienen jedoch meines Erachtens näher betrachtet zu werden, da sie für ihren jeweiligen Regelungsbereich in gleich dreierlei Hinsicht ausgesprochen fortschrittlich waren. Hierdurch wurden im islamischen Kulturraum des Nahen Ostens bedeutende Teilaspekte des Tierschutzes, wenn auch nur punktuell, erstmals auf eine gesetzliche Grundlage gestellt, – mehr als 300 Jahre vor den bekannten Kodifizierungsprojekten für das islamische Recht in Ägypten, British India und im Osmanischen Reich während des 19. Jahrhunderts. Bemerkenswert ist aber vor allem der Normzweck der Regelung, der auf die Hilfsbedürftigkeit des Tieres abstellt und damit einen überaus modern anmutenden, bio- bzw. pathozentrischen Tierschutzgedanken vertritt, der sich unmittelbar am Wohl des Tieres orientiert. Hierdurch nimmt

„[Nr.] 58. *Ve ayağı yaramaz bârgiri işletmeyeler. Ve at ve katur ve eşek ayağını gözedeler ve semerin göreler. Ve ağır yük urmayalar; zira dilsüz canavardır. Her kangısında eksük bulunursa, sâhibine tamam etdiire. Eslmeyeni gereği gibi bakkından gele. Ve hammâllar ağır yük urmayalar; müteâref üzerine ola.*“

¹⁹ Hervorhebung so nicht im Original.

²⁰ „[Nr.] 74. *Ve hamallar na’suz at istihdâm etmeyüb ve dağ yükünün iki yükünden ziyâde götürmeye.*“

²¹ Enthielten die *Qānūnnāmes* generelle Normen zum Schutz von Lasttieren, so finden sich aus späterer Zeit Sultanserlasse (*firmān*), die diese Bestimmungen weiter konkretisieren bzw. ergänzen. Hierzu seien drei Beispiele von Erlassen genannt, die zitiert werden bei Sungurbey 1993: 165–68:

1) *İstanbul bâb mahkemesi, şer’iye sicilleri*, 128/ 92b:

[Anordnung] An den *Qādi* von Istanbul und den Marktaufseher (*iẖtisāb ağası*): „Wer Lasttiere den ganzen Tag ohne Futter und Wasser einsetzt, muss mit Strafe rechnen.“ (1722)

2) *İstanbul mahkemesi, şer’iye sicilleri*, 25/ 251–2:

[Anordnung] An den *Qādi* von Istanbul: „Wegen Überladungsgefahr dürfen Pferde nicht mit Holzstämmen in einer Weise versehen werden, dass darauf eine ganze Familie zusammen zum Vergnügen herumreiten kann.“ (1766)

3) *İstanbul mahkemesi, şer’iye sicilleri*, 1/ 97:

[Anordnung] An den *Qādi* von Istanbul und den Janitscharen-*Ağa*: „Zur Schonung der Lasttiere wird angeordnet, dass Lasttiere am Freitag nicht verwendet werden dürfen.“ (30. April 1806).

dieser Gesetzeserlass neben seiner Bedeutung für die Herausbildung eines Tierschutzrechts im Osmanischen Reich auch eine weiterreichende Vorreiterrolle ein im gesetzlichen Schutz von Tierrechten in regionsübergreifender rechtshistorischer Hinsicht, da vergleichbare gesetzliche Regelungen im Westen in der Regel erst deutlich später anzutreffen sind.

Möchte man beurteilen, inwieweit die Tierschutzregelungen der beiden *Qānūnnāmes* geläufige Vorstellungen des islamischen Rechts widerspiegeln bzw. inhaltliche Neuerungen darstellen, so kommt den Rechtskommentaren islamischer Rechtsgelehrter in dem oft als Richter- oder Gelehrtenrecht charakterisierten islamischen Recht zentrale Bedeutung zu. Die klassischen Kompendien des islamischen Rechts sind nach Themen geordnet, die zum einen Fragen der korrekten Religionsausübung, wie etwa die pflichtgemäße Ausübung des Gebets, des Gebens von Almosen (*zakāt*), der Pilgerfahrt oder des Fastens angeht, zum anderen weltliche Fragen wie etwa Rechtsgeschäfte, Eheschließung, die Freilassung von Sklaven betreffen. Tiere werden im Rahmen dieser Rechtskategorien thematisiert, so dass sich ihre rechtliche Behandlung in der Regel in der Frage ihrer Nützlichkeit für den Menschen erschöpft, indem es zulässige Formen des Gebrauchs von Tieren etwa als Nahrungsmittel oder Jagdobjekt festlegt und nur am Rande Verpflichtungen des Menschen gegenüber dem Tier regelt.

Der schafitische Rechtsgelehrte ‘Izz ad-Dīn b. ‘Abd as-Salām as-Sulamī (st. 1262) bildet mit seinem Rechtskommentar *Qawā‘id al-ahkām fī maṣāliḥ al-anām* [Beurteilungsrichtlinien in Bezug auf Lebewesen] eine der raren Ausnahmen, in dem er hierin die Pflichten des Menschen gegenüber seinen Nutztieren festlegt.²² Von Gelehrten der im Osmanischen Reich alleinige, offizielle Gültigkeit beanspruchenden ḥanafitischen Rechtsschule sind meines Wissens keine vergleichbaren Werke bekannt.²³

Wie sieht es jedoch mit Vorbildern aus der Tradition der *Hisba*-Literatur aus?

Als Verantwortlichen für die Überwachung des gebotenen Umgangs mit Tieren bestimmen die *Qānūnnāmes* den islamischen Marktaufseher (*muhṭasib*). Der Marktaufseher übte ein originär religiöses Amt, das der *hisba*, aus, das ihn mit der Aufgabe betraute, das Gute zu fördern und Unheil abzuwenden (*amr bi’l-ma‘rūf wa’n-nahy ‘an al-munkar*). Zu den Hauptaufgaben in der Praxis zählten dabei die Kontrolle von Maßen und Gewichten, die Zugangskontrolle zu bestimmten Berufen, die Überprüfung der Qualität von Waren, die zum Verkauf auf dem Markt bestimmt sind und die Einhaltung der öffentlichen Moral, Hygiene und Ordnung.

²² ‘Izz ad-Dīn b. ‘Abd as-Salām as-Sulamī: *Qawā‘id al-ahkām fī maṣāliḥ al-anām*. Damaskus: Dār at-Ṭabbā‘, 1992; Englische Übersetzung bei Mawil 2000: 45–6. Eine Auflistung der Pflichten des Menschen gegenüber seinen Nutztieren findet sich bei Foltz 2006: 34.

²³ Für eine Auflistung von Tierrechten auf der Basis schiitischen Rechts, s. das Werk des zeitgenössischen Juristen Haschem Najy Jazayery: *Hemāyat az beyvānāt dar eslām* [Die Bedeutung der Tiere im Islam]. Qom: Dār as-Saqālin, 1379 [2000]: 107–09.

Darauf, dass auch Aspekte des Tierschutzes als originäre Aufgabe dem *Muhtasib* obliegen, verweist der Umstand, dass bereits das älteste noch erhaltene praktische Handbuch für Marktaufseher und ihre Gehilfen von ‘Abd al-Raḥmān b. Naṣr aṣ-Ṣayzarī mit dem Titel *Nibāyat ar-rutba fī ṭalab al-ḥisba* [Die größte Autorität in der Anwendung der *Ḥisba*] entsprechende Bestimmungen enthält.²⁴ Spätere bedeutende *Ḥisba*-Handbücher wie etwa die des Ägypters Ibn al-Uḥuwwa (st. 1338), *Ma‘ālim al-qurba fī aḥkām al-ḥisba*, bauten darauf auf und übernahmen einen Großteil des Inhalts, oder, wie bei Ibn Bassām im 14. Jahrhundert, selbst den Titel (aṣ-Ṣayzarī 1999: 13–14). Über den Autor, aṣ-Ṣayzarī, ist wenig bekannt außer, dass er in Syrien lebte und vermutlich aus der Stadt Ṣayzar stammt, falls die häufig mit ihm in Verbindung gebrachte Herkunftsbezeichnung (*nisba*) „aṣ-Ṣayzarī“ tatsächlich dem Autor zu eigen war; über seinen Beruf – Ḥāḡḡī Halifa hielt ihn für einen Richter in Ṭabariyya (Tiberias)²⁵, während er für Ferdinand Wüstenfeld Mediziner in Aleppo war – besteht keine Einigkeit (Wüstenfeld 1840: 100).

Bezüglich des Umgangs mit Nutztieren schreibt das *Ḥisba*-Handbuch von aṣ-Ṣayzarī:

They must not burden their animals with more than they can bear, drive them too fiercely when they are carrying loads, beat them too severely nor leave them standing in a courtyard with their loads on their backs. For the immaculate Islamic law has forbidden all these things. It is also their duty to fear God regarding the feeding and foddering of the animals; they should be given enough food to satiate them, not a trifling or negligible amount. (aṣ-Ṣayzarī 1999: 135).

Aus dem Vergleich mit den Regelungen der *Qānūnmāmes* wird deutlich, dass der Inhalt der Bestimmung sich nicht entscheidend von den entsprechenden Passagen im Handbuch von aṣ-Ṣayzarī unterscheidet, sondern lediglich eine Ausformung und Konkretisierung bestehender Traditionen darstellt. Die entscheidende Neuerung für das Amt des Marktaufsehers, die der Gesetzeserlass mit sich brachte, war vielmehr eine Frage, die mit dem Amt des *Muhtasibs* zu tun hatte. Die gesetzliche Regelung bedeutete zum einen die Unterstellung des *Muhtasibs* unter den Richter und seine damit verbundene institutionelle Einbindung in den staatlichen Verwaltungsapparat.²⁶ Die zweite grundlegende Neuerung ist, dass der Sultan als Souverän erstmals das Amt durch Kodifikation regelte, und es somit –

²⁴ Frühere Autoren, die sich mit der *Ḥisba* und dem *Muhtasib* befassten, wie vor allem al-Māwardī (st. 1058) in seinen *al-Aḥkām as-sultāniyya* und al-Ghazālī (st. 1111) in seinen *Iḥyā‘ ulūm al-dīn*, befassten sich weniger mit der praktischen Ausübung der *Ḥisba* als mit ihren moralischen, juristischen und religiösen Grundlagen. Zur Einrichtung der *Ḥisba* in praktisch all ihren Aspekten, s. das Monumentalwerk von Cook 2000.

²⁵ Kātip Çelebi (1609–57): *Kaṣf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa‘ al-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafā ben Abdallab Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfā celebrato compositum. Ad codicum Vindobonensium, Parisiensium et Berolinensis fidem primum edidit, Latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustāvus Fluegel*. London: R. Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835–58. 3: 510.

²⁶ Zum Wandel der *Ḥisba* als religiöser Pflicht zum staatlichem Amt s. Wittmann 2006: 108–28.

neben seiner Bedeutung als religiöser Pflicht – auch als hoheitliche, staatliche Aufgabe definiert. Für die konkreten Bestimmungen zum Schutz der Lasttiere bedeutet dies, dass sie erstmals formale Gesetzeskraft haben, anstatt eine lediglich moralische und religiöse Pflicht darzustellen.

Nur selten findet sich in Gesetzestexten selbst ein Hinweis darauf, welchen Zweck der Gesetzgeber mit der Regelung zu verfolgen beabsichtigt und welches Rechtsgut er hierbei für schutzbedürftig erachtet. Die Passage des Gesetzes über die Marktaufsicht in Istanbul stellt insofern einen außergewöhnlichen Glücksfall dar, da hier die Notwendigkeit der Regelung *expressis verbis* begründet wird damit, dass die Tiere nicht sprechen können. Die Tatsache, dass die Unfähigkeit, das eigene Leid artikulieren zu können, überhaupt erwähnenswert ist, setzt jedoch voraus, dass die Fähigkeit eines Tieres Leid zu empfinden, in diesem Fall sind es Lasttiere, grundsätzlich anerkannt und auch als ein Übel angesehen wird, das vom Menschen nicht toleriert werden darf. So selbstverständlich eine solche Annahme uns heute zu Recht erscheint, so war dies auch beträchtliche Zeit nach dem Erlass der *Qānūnmāmes* von Istanbul und Bursa für manch bedeutende europäische Philosophen keineswegs der Fall.

Für den Philosophen und Juristen Samuel von Pufendorf (1632–91), einen entschiedenen Vertreter des ganz auf den Menschen bezogenen frühneuzeitlichen Naturrechts, konnten nur Inhaber von Rechten ein Handeln des Menschen beanspruchen. Mangels menschlicher Vernunft waren Tiere nach dieser Ansicht nicht vertragsfähig, was als Voraussetzung der Rechtsinhaberschaft angesehen wurde und waren somit auch nicht Teil der Rechtsgemeinschaft mit dem Menschen (Pufendorf 1744, Bd. 1: 503–12).²⁷

René Descartes' mechanistisches Weltbild beeinflusste auch seine Betrachtungsweise des Tieres. Nach Descartes' Auffassung handelte es sich beim Bewusstsein um ein vom physischen Universum losgelöstes Phänomen, das den Menschen mit dem göttlichen Bewusstsein verbindet. Alle nicht-menschlichen Lebewesen seien hingegen lediglich komplexe Maschinen ohne Seele, Geist oder Vernunft. Sie könnten zwar sehen und verfügten über einen Tastsinn und ein Gehör, hätten aber keinerlei Bewusstsein und seien daher nicht in der Lage, Schmerz oder Leid zu empfinden.²⁸

Ein Umdenken und damit eine Abkehr von einem rein anthropozentrischen Verständnis vom Tier und seinen Rechten setzte erst ein mit dem Utilitaristen Jeremy Bentham (1748–1832). Für ihn war der Anknüpfungspunkt nicht die menschliche Vernunft, sondern die Leidensfähigkeit der Kreatur, wenn er schreibt:

²⁷ Auch Immanuel Kant (1724–1804) gelangte zum gleichen Befund. Für ihn waren Tiere in römisch-rechtlicher Tradition nur vernunftlose Sachen, die keine Rechte innehaben konnten, s. Münch 1998: 13.

²⁸ Descartes, René (1596–1650): *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences*. Erstauflage 1637, zitiert bei Cottingham 1995: 188–192.

Der Tag wird kommen, an dem der Rest der belebten Schöpfung jene Rechte erwerben wird, die ihm nur von der Hand der Tyrannei vorenthalten werden konnten. Die Franzosen haben bereits erkannt, dass die Schwärze der Haut kein Grund ist, ein menschliches Wesen hilflos der Laune eines Peinigers auszuliefern. Vielleicht wird eines Tages erkannt werden, dass die Anzahl der Beine, die Behaarung der Haut oder die Endung des Kreuzbeins ebenso wenig Gründe dafür sind, ein empfindendes Wesen diesem Schicksal zu überlassen. Was sonst sollte die unüberschreitbare Linie ausmachen? Ist es die Fähigkeit des Verstandes oder vielleicht die Fähigkeit der Rede? Ein voll ausgewachsenes Pferd aber oder ein Hund ist unvergleichlich verständiger und mitteilbarer als ein einen Tag oder eine Woche alter Säugling oder sogar als ein Säugling von einem Monat. Doch selbst wenn es anders wäre, was würde das ausmachen? *Die Frage ist nicht: Können sie denken? Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?*²⁹

Im Gefolge Benthams konnte sich in der Philosophie durch die Erkenntnis, dass alle Lebewesen aufgrund ihrer Leidensfähigkeit Anspruch auf Schutz genießen, ein pathozentrisches oder sentientistisches Verständnis des Mensch-Natur-Verhältnisses zwar gegenüber dem bisher vorherrschenden Anthropozentrismus rasch durchsetzen; die konkrete Umsetzung dieser Vorstellung in gesetzlichen Regelungen zum Tierschutz verlief indes äußerst schleppend.³⁰ Als erstes Gesetz, das in der westlichen Hemisphäre Grausamkeit gegenüber einem Tier unter Strafe stellte, gilt gemeinhin der 1822 in Großbritannien erlassene „St. Martin’s Act“. Der vom Parlamentarier Richard Martin eingebrachte „Act to Prevent the Cruel and Improper Treatment of Cattle“ brachte Martin den Spitznamen „Humanity Dick“ ein und führte zwei Jahre später zur Gründung der weltweit ersten Tierschutzorganisation, der „Society for the Prevention of Cruelty to Animals“, deren Gründungsmitglied er wurde. Neuere Forschungen haben jedoch bereits vereinzelt frühere Gesetzesentwürfe aus dem 17. Jahrhundert zum Schutz von Last- und anderen Nutztieren in Irland und im puritanischen Neuengland nachgewiesen.³¹

Ein umfassendes Tierschutzgesetz wurde als erstes in Deutschland im Jahre 1933 mit dem Reichstierschutzgesetz erlassen.³² Vor 1933 war die Misshandlung von

²⁹ Bentham, Jeremy (1748–1832): *An Introduction to the Principles of morals and Legislation*. London: Printed for T. Payne, and son, at the Mews Gate, 1789. Zitiert bei Wolf 1990: 43–44.

³⁰ Biozentrische Ansätze, wie die Tierschutzethik Albert Schweitzers, und physiozentrische Modelle gehen in der Anerkennung eines Schutzanspruches sogar noch weiter. Während die „moralische Reichweite“ der biozentrischen Konzeptionen die gesamte belebte Umwelt umfasste, schloss die physiozentrische Version zusätzlich noch die unbelebte Natur mit ein. Zu den verschiedenen vertretenen Ansätzen im Einzelnen, s. Badura 1999: 38–62.

³¹ Ein irisches Gesetz von 1635, das das Rupfen von Schafswolle vom lebendigen Tier und spezielle Arten des Befestigens eines Pfluges am Körper eines Pferdes als grausame Handlungen untersagt, stellt nach Ansicht von Richard D. Ryder die älteste Tierschutzregelung in der westlichen Welt dar, s. Ryder 2000: 49. B. E. March wies darauf hin, dass auch die Puritaner der Massachusetts Bay Colony in Neuengland bereits 1641 ein Gesetz zum Schutz von Tieren vor grausamer Behandlung erließen, s. die Nachweise bei March 1984: 617.

³² Trotz seiner irreführenden Bezeichnung war der britische „Cruelty to Animals Act“ von 1876 noch kein umfassendes Tierschutzgesetz. Hierzu und zur ersten US-amerikanischen Tierschutzbestimmung, dem „28 Hour Law“ von 1873, das die Höchstdauer von Rindertransporten begrenzte, s. Silberman 1988: 161–67.

Tieren in Deutschland als Ausformung eines noch anthropozentrisch verstandenen Tierschutzes nur dann mit Strafe bedroht, wenn eine Person „öffentlich oder in Ärgernis erregender Weise Tiere boshaft quält oder misshandelt“.³³ Trotz seiner höchst problematischen Entstehungsgeschichte und der Durchdringung mit nationalsozialistischem Gedankengut wurde mit dem Reichstierschutzgesetz erstmals das Wohl des Tieres selbst zum Schutzgut einer pathozentrisch verstandenen umfassenden Tierschutzgesetzgebung (Jütte 2002: 167–204).

Wie bei den Tierschutzbestimmungen in den beiden osmanischen *Qānūnnāmes* von 1502 waren es auch in den späteren westlichen Gesetzen zum Schutz von Tieren zunächst in erster Linie Nutz- und Lasttiere, die vor Misshandlung geschützt werden sollten, was die besondere Schutzwürdigkeit von Tiergattungen unterstreicht, die für die Menschen der Vormoderne in erster Linie Arbeitsmittel zur Existenzsicherung darstellten. Gegenüber dem frühen 16. Jahrhundert hat sich das Bewusstsein und der rechtliche Schutz von Tieren schrittweise entscheidend weiter entwickelt hin zu einer inzwischen praktisch flächendeckenden Einführung moderner Tierschutzgesetze – wenngleich dies geschah unter weitgehender Verkenning des rechtlichen Status, der Tieren im Recht und in den Traditionen der islamischen Welt zukommt.³⁴ Die Tierschutzregelungen in den osmanischen Gesetzen zur Marktaufsicht in Istanbul und Bursa zeichnen sich jedoch in gleich mehrerer Hinsicht durch ihren bahnbrechenden Charakter aus. Geprägt von den Vorstellungen, die sich in der islamischen Religions- und Rechtstradition zum Mensch-Tier-Verhältnis herausgebildet haben, stellen die *Qānūnnāmes* diese für den islamischen Kulturraum erstmals auf eine gesetzliche Grundlage. Durch ihren auf die Unfähigkeit der Tiere, Leiden selbst „zur Sprache“ zu bringen abstellenden Schutzzweck der untersuchten gesetzlichen Bestimmungen, nehmen diese aber über den konkreten osmanischen Kontext hinaus eine rechtshistorische Vorreiterrolle insofern ein, als diese bereits vor allen vergleichbaren gesetzlichen Regelungen im Westen pathozentrische Tierrechte anerkennen, deren alleiniger Geltungsgrund die Leidenfähigkeit der Kreatur darstellt.

Literatur

- Attar, Farid ud-Din 2008. *Die Konferenz der Vögel*. Übers. Katja Föllmer. Wiesbaden.
- Akgündüz, Ahmet 1990. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tablilleri*. Band 2. Istanbul.
- Badura, Jens 1999. *Moral für Mensch und Tier. Tierschutzethik im Kontext*. München.

³³ § 360 Nr. 13 Reichsstrafgesetzbuch vom 15. Mai 1871.

³⁴ Die zeitgenössische Diskussion über Inhalt und Grenzen von Tierrechten wurde vor allem in Gang gesetzt durch die Arbeiten von Peter Singer (1975) und Tom Regan (1983). Aktueller Stand der Diskussion ist dabei unter anderem die Frage, ob Tiere auch vor Gericht einklagbare Rechte besitzen. Siehe hierzu: Dube 2008.

- Baer, Gabriel 1997. The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth – Twentieth Centuries). In: *Islamic Law and Society* (4): 264–97.
- Bousquet, Georges-Henri 1958. Des animaux et leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l’Islam. In: *Studia Islamica* (9): 31–48.
- Brayer, A. 1836. *Neuf années à Constantinople, observations sur la topographie de cette capitale, l’hygiène et les moeurs de ses habitants, l’Islamisme et son influence; la peste, ses causes, ses variétés, sa marche et son traitement; la non-contagion de cette maladie; les quarantaines et les lazarets*. Paris/Londres/St. Pétersbourg.
- Bruyn, Cornelis de 1732. *Voyage de Corneille le Bruyn au Levant, c’est-à-dire, dans les principaux endroits de l’Asie Mineure, dans les isles de Chio, Rhodes, Chypre, &c. De même que dans les plus considérables villes d’Egypte, Syrie, & Terre Sainte ...* La Haye.
- Cook, Michael A. 2000. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, UK/New York.
- Cottingham, John 1995. Art. Descartes, René. In: Ted Honderich (Hrsg.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford.
- Dube, Rebecca 2008. The New Legal Hot Topic: Animal Law. In: *The Globe and Mail*, July 15.
- Du Loir 1654. *Les voyages du sieur Du Loir, contenus en plusieurs lettres écrites du Levant, avec plusieurs particularitez qui n’ont point encore esté remarquées touchant la Grece, & la domination du Grand Seigneur, la religion & les moeurs de ses sujets. Ensemble ce qui se passa à la mort du feu Sultan Mourat dans le Serrail, les ceremonies de ses funerailles; & celles de l’avenement à l’Empire de Sultan Hibraim son frere, qui luy succeda. Avec la relation du siege de Babylone fait en 1639, par Sultan Mourat*. Paris.
- Eisenstein, Herbert 1998. Mensch und Tier im Islam. In: Paul Münch/Rainer Walz (Hrsg.). *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn/München u a.: 130–36.
- Foltz, Richard C. 2006 a. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford.
- Foltz, Richard 2006 b. ‘This She-Camel of God is a Sign to You.’ Dimensions of Animals in Islamic Tradition and Muslim Culture. In: Paul Waldau/Kimberley Patton (Hrsg.). *A Communion of Subjects. Animals in Religion and Ethics*. New York: 149–159.
- Guer, Jean-Antoine 1747. *Moeurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abrégé de l’histoire ottomane*. Paris.
- Haschem Najy Jazayery 1379 h./2000. *Hemāyat az beyvānāt dar eslām* [Die Bedeutung der Tiere im Islam]. Qom.
- ‘Izz ad-Din b. ‘Abd as-Salām as-Sulamī 1992. *Qawā'id al- ahkām fi mašāliḥ al-anām*. Damaskus; Englische Übersetzung bei Mawil Izzī Dien: *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: 45–6.
- Jehannot, Guillaume 1732. *Voyage de Constantinople pour le rachat des captifs*. Paris.
- Jütte, Daniel 2002. Tierschutz und Nationalsozialismus. Die Entstehung und die Auswirkungen des nationalsozialistischen Reichstierschutzgesetzes von 1933.

Berichte des Institutes für Didaktik der Biologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Suppl. 2: 167–204.

- Kâtip Çelebi 1835–58. *Kashf al-zunûn ‘an asâmi al-kutub wa-al-funûn = Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum / ad codicum Vindobonensium, Parisiensium et Berolinensium fidem primum edidit, Latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel*. Richard Bentley for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland. London.
- Khaṭīb al-Tabrizī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh 1963. *Misbkat al-Masabih*. Transl. With Explan. Notes James Robson. 4 Bde. Lahore.
- Konyalı, İbrahim Hakki 1976–77. *Âbideleri ve kitâbeleriyle Üsküdar taribi*. İstanbul.
- March, B. E. 1984. Animal Welfare, Animal Rights. In: *BioScience* (34/10): 615–20.
- Masri, Al-Hafiz B. A. 1987. *Islamic Concern for Animals*. Petersfield.
- Münch, Paul 1998. Tiere und Menschen. Ein Thema der historischen Grundlagenforschung. In: Paul Münch/Rainer Walz (Hrsg.). *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. Paderborn/München u. a.: 9–34.
- Paret, Rudi 1996⁷ [1962]. *Der Koran*. Stuttgart.
- Pufendorf, Samuel Freiherr von 1744. *Sam. L. B. a Pufendorf De jure naturæ et gentium, libri octo. Cum integris commentariis virorum clarissimorum. Jo. Nicolai Hertii, atque Joannis Barbeyraci, accedit Eris scandica. Recensuit & animadversionibus illustravit Gottfridus Mascovius*. Frankfurt/Leipzig.
- Regan, Tom 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley.
- Ritter, Hellmut 1978. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār*. Leiden.
- Ryder, Richard D. 2000. *Animal Revolution: Changing Attitudes toward Speciesism*. Oxford/New York.
- Schimmel, Annemarie (Hrsg.) 1983. *Die orientalische Katze*. Köln.
- Şayzarī, ‘Abd al-Raḥmān Ibn-Naşr aş- 1999. *The Book of the Islamic Market Inspector. Nihāyat al-Rutba fi Ṭalab al-Ḥisba. (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba)*. Transl. with an Introduction and Notes by Ronald Paul Buckley. Oxford/New York (Journal of Semitic Studies Supplement 9).
- Sheikh Idris, Jafar 1990. Is Man the Viceregent of God? In: *Journal of Islamic Studies* (1/1): 99–110.
- Silberman, Morton S. 1988. Animal Welfare, Animal Rights: The Past, the Present, and the 21st Century. In: *The Journal of Zoo Animal Medicine* (19/4): 161–67.
- Singer, Peter 1975. *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*. New York.
- Sungurbey, İsmet 1993². *Hayvan hakları. Bir insanlık kitabı*. İstanbul.
- Waldau, Paul/Patton, Kimberley (Hrsg.). 2006. *A Communion of Subjects. Animals in Religion, Sciences and Ethics*. New York.

- Wittmann, Richard 2006. The *Muhtasib* in Seljuq Times. Insights from Four Chancery Manuals. In: *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* (7): 108–28.
- Wüstenfeld, Ferdinand 1840. *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*. Göttingen.
- Wolf, Ursula 1990. *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main.