

Ulvi Karagedik

Ansätze für eine islamische Speiseethik gemäß den islamischen Primärquellen Koran und Hadith

Eine kategoriale Quellensichtung mit Blick auf gegenwartsrelevante Bedeutungen

ABSTRACT 

Der vorliegende Beitrag beinhaltet eine Sichtung der islamischen Primärquellen Koran und Prophetenüberlieferungen (Hadith). Während der Koran den Muslim:innen als die wörtliche Offenbarung Gottes gilt (vgl. Çınar 2017), zählen prophetische Überlieferungen in der islamischen Frömmigkeit als einschlägigste Quelle vorbildlicher Religionspraxis (vgl. Schimmel 1989). Beide Quellen sind daher höchst relevant in Bezug auf die islamische Religionspraxis und enthalten eine enorme Bandbreite an speiseethischen Vorgaben. Anhand jener Inhalte werden Sinn und Zweck der islamischen Speiseethik beleuchtet, Kategorien definiert und gegenwartsbezogene Auswirkungsdimensionen erfragt.

Approaching a dietary ethics in Islam according to the Qur'an and hadith. A categorical examination of the primary scriptures to determine the relevance of food traditions today

This article presents a review of the primary Islamic scriptures, the Qur'an and hadith (reports of statements or actions of the prophet Muhammad). While Muslims believe the Qur'an to be an oral revelation from God (cf. Çınar 2017), the prophetic accounts of hadith constitute the primary source of devout religious practices (cf. Schimmel 1989). As such, both texts define and shape Islamic practices. They also describe a plethora of dietary rules. The examination of scriptural sources will reveal the reasoning and purpose behind Islamic dietary ethics, relevant categories will be defined and their impact on today's practices will be investigated.

| BIOGRAPHY

Ulvi Karagedik ist akademischer Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Er studierte islamische Religionswissenschaft, jüdisch-christliche Religionswissenschaft und Pädagogik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main, wo er anschließend als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig war. Zwischen 2015 und 2019 forschte, lehrte und promovierte er als Universitätsassistent im Bereich der islamischen Religionspädagogik am Institut für Islamisch-Theologische Studien der Universität Wien. Darüber hinaus fungierte er als Vertragshochschullehrperson des Instituts Islamische Religion an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems sowie als Postdoc-Fellow an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

ORCID  0000-0002-2815-4015

E-Mail: [ulvi.karagedik\(at\)ph-karlsruhe.de](mailto:ulvi.karagedik(at)ph-karlsruhe.de)

| KEY WORDS

Islam; islamische Ethik; islamische Theologie; Speiseethik

1 Einleitung

Die rudimentäre Vorstellung von der islamischen Speiseethik ist von zwei Begriffen geprägt: Erlaubtem (*ḥalāl*) und Verbotenem (*ḥarām*). Dabei werden muslimische Essenskriterien leider viel zu oft nur in Verbindung mit dem Verzehr von Fleisch oder tierischen Produkten gesehen. Der inhaltliche und juristische Regelkatalog islamischer Speisevorschriften reicht jedoch viel weiter und umfasst etwa Gottesdienste, Ressourcennutzung und medizinische Aspekte. Es existieren rechtliche Kategorien, die weit über die simplen Begriffe *ḥalāl* und *ḥarām* hinausreichen, wie erwünscht (*mandūb*, *mustaḥabb*) oder verpönt (*makrūh*) sowie weitere Unterkategorien, wobei all diese Etiketten jeweils nur eine äußere Hülle komplexer Prinzipien darstellen.

Viel mehr als *ḥalāl* und *ḥarām*

Der ethische Sinn hinter den islamischen Speiseregeln kann nochmals weit tiefgehender ausdifferenziert werden, das wird leider aber viel zu oft – auch von der breiten Masse der Muslim:innen – nicht gesehen. Davon zeugt zumindest der diskursdominierende Stellenwert von *Ḥalāl*-Zertifikaten (vgl. Gepp/Karagedik 2016), welcher muslimische Nahrungsprinzipien und Ressourcen auf eine Anzahl von erlaubten Speisen zu reduzieren scheint und jegliche darüber hinausgehende Fragestellungen obsolet erscheinen lässt.

Zum Rahmen islamisch-speiseethischer Vorschriften

Schon die hermeneutische Botschaft, welche die breite Existenz von *Ḥalāl*-Zertifikaten mit sich bringt, ist eine falsche: Es entsteht der Eindruck, als sei jeglicher Nahrungskonsum für Muslim:innen verboten, mit Ausnahme jener Produkte, die als *ḥalāl* gekennzeichnet sind. Dabei geht der ursprüngliche Duktus genau in die umgekehrte Richtung. Unerlaubtes wurde durch die Primärquellen explizit definiert und ist somit begrenzt (vgl. Koran, 5: 4; 22: 30), alles Undefinierte wurde dagegen erlaubt: „Unerlaubt ist, was Allah in seinem Buch für unerlaubt erklärt hat, und worüber Er geschwiegen hat; dass gehört zu dem, wofür Er sich Eurer erbarmt“ (At-Tirmidī: libās, 1726; 3; Ibn Māğā: ʿaṭʿima, 3367; 117).¹ Allein aus diesem Grund heraus wäre es eigentlich adäquater, mit *Ḥarām*- als mit *Ḥalāl*-Zertifikaten zu operieren. Viel relevanter als die Klärung äußerer Kategorisierungen erscheint jedoch die Frage, wie sich der Begriff der Speise im Islam definiert und welche

¹ Hadith-Zitationen in diesem Beitrag sind Eigenübersetzungen des Autors und werden nach folgendem Schema angegeben: Autor der Hadith-Sammlung: Hauptkapitel, Hadith-Nummerierungen.

Prämissen mit dem Nahrungsvollzug einhergehen. Ferner gilt es dafür zu erfragen, warum etwas verboten oder erlaubt wird, was die Quellen empfehlen und welche Konsequenzen für die zeitgenössischen Muslim:innen damit verbunden sind.

Im Folgenden sollen die islamischen Speiseregeln in Anbetracht dieser Fragestellungen analysiert und reflektiert werden. Dazu soll zunächst auf den allgemeinen Sinn und Zweck speiseethischer Prinzipien eingegangen werden, um dies im weiteren Verlauf kategorial auszudifferenzieren und tiefergehend zu reflektieren sowie kritische Bezüge zu aktuellen Herausforderungen und Problematiken muslimischer Lebenswelten in der Gegenwart herzustellen. Aufgrund seiner diskursdominierenden Stellung soll das Thema des Konsums von Fleisch und Tierprodukten aus religiöser Sicht abschließend noch einmal reflektiert und angesichts der in diesem Beitrag gesammelten Erkenntnisse resümiert werden.

2 Sinn und Zweck islamisch-speiseethischer Prinzipien

Das menschliche Leben basiert auf der Nahrungsaufnahme, deren Ermöglichung aus der koranischen Perspektive betrachtet ein Segen ist, welcher die Menschen zur Gotteserkenntnis sowie zur Wertschätzung führen soll (vgl. beispielsweise Koran, 16: 72; 35: 3). Jene Prämissen werden in der Primärquelle des Islams durchaus rational vermittelt, wobei der Mensch die Vielfalt der Gaben, die Diversität ihrer Eigenschaften sowie ihre Geschmäcke trotz ihres Ursprungs aus ein und derselben Materie (Erde bzw. Wasser) reflektieren soll:

„Der Mensch schaue seine Nahrung an.“

„Der Mensch schaue seine Nahrung an: dass wir das Wasser reichlich ausgießen, dann die Erde spalten und Korn auf ihr wachsen lassen, Rebstöcke und Kräuter, Ölbäume und Palmen, dicht bewachsene Gärten, Früchte und Gras zur Nutznießung für euch und euer Vieh“ (Koran, 80: 24–30).

Die Muslim:innen sollen sich bewusst sein, dass einschließlich ihrer eigenen Kraft und körperlichen Fähigkeiten alles auf Gott zurückzuführen ist, welcher die Schöpfung versorgt und aufrechterhält (vgl. Koran, 6: 13–14; 106: 4; 16: 78–83). Daher lehrte schon der Prophet, den Stellenwert des Essens zu kennen, dafür zu danken und es nicht zu kritisieren:

„Der Gesandte Gottes (Friede und Segen sei mit Ihm) hat nie eine Speise kritisiert. Wenn er sie mochte, hat er sie gegessen, und wenn nicht, hat er sie stehen lassen“ (Muslim: Ašrāb, 2046; 257; 5124; At-Tirmidī: Birr, 2031; 137).

Die Nahrung wird also vorrangig als göttliche Gabe und Geschenk definiert, wobei nicht jedwede Speise zum Verzehr freisteht. Wie einschlägige Passagen aus dem Koran und dem Hadith (Prophetenüberlieferung) nahelegen, handelt es sich bei religiös Erlaubtem oder Verbotenem jedoch nicht nur um dogmatische Regelungen, sondern vor allem um ethische Vorgaben zum Wohle des Menschen und zum Schutz seiner natürlichen Veranlagung (*fiṭra*):

Ethische Vorgaben zum Wohle des Menschen

„Aber nein, die Unrecht tun, folgen ihren Gelüsten ohne Wissen [...]. So richte dein Gesicht auf die Religion als ein aus innerstem Wesen Glaubender gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat!“ (Koran, 30:29–30)

„Gott will für euch das Leichte und nicht das Schwere“ (Koran, 2: 185).

„Gott gebietet Gerechtigkeit, das Gute zu tun und den Verwandten zu geben. Er untersagt das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttat. Er ermahnt euch. Vielleicht lasst ihr euch mahnen!“ (Koran, 16: 90)

„Die Religion ist das Leichte, und wer sich in seiner Religion überfordert, wird nicht in der Lage sein, auf diese Weise fortzufahren. Ihr solltet also keine Extremisten sein, aber versuchen, Euren Glauben zu perfektionieren“ (Al-Buḥārī: Imān, 32; 39).

Gemäß diesen und ähnlichen Textstellen ordnen islamische Theologen jede juristische Regelung (dies umfasst freilich auch die Speiseethik) einer oder mehrerer der fünf Maximen des islamischen Rechts zu (vgl. Ben-Abdeljelil/Kurnaz 2014). Jene als *maqāṣid al-ḥamsa*, *ḍarūriyā al-ḥamsa*, *kulliyāt al-ḥamsa* oder *uṣūl al-ḥamsa* bekannten Maximen umfassen den Schutz des Lebens, den Schutz der Nachkommenschaft, den Schutz der Vernunft, den Schutz des Besitzes und den Schutz der Religion, wobei manche Theologen als sechste Maxime auch den Schutz der (Meinungs- und Glaubens-) Freiheit anführen (vgl. Al-Dabūsī 2007; ‘Aṭīyya 2001). Demgemäß lässt sich beispielsweise das koranische Alkoholverbot (vgl. Koran, 2: 219; 4: 43;

5: 90–91) mit dem Schutz des Lebens, dem Schutz der Vernunft oder dem Schutz des Besitzes begründen.

Dabei gilt es auch festzuhalten, dass die islamischen Speiseregeln nicht nur eine profane Dimension aufweisen und auch nicht jedes Gebot auf rationale Gründe und Nutzen reduziert werden kann. Einzelne Regelungen und Empfehlungen, wie etwa das Gebot, den Essensakt mit den Worten „Im Namen des Barmherzigen, des Allerbarmers“ zu beginnen, haben eine gottesdienstliche Funktion. Zur Wertschätzung und Gotteserkenntnis islamischer Speiseethik gehört es, das Essen im Namen Gottes zu beginnen (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5376; Muslim: 'ašriba, 2022; 143; 5012) und nach dem Essen (Gott) zu danken (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5458; 87; 368; Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3849; 114; 3840), denn Gott zu lobpreisen erfreut das Herz und führt zum Seelenfrieden (vgl. Koran, 12: 20).

Nicht jedes Gebot kann auf rationale Gründe und Nutzen reduziert werden.

Das menschliche Leben verläuft gemäß dem religiösen Weltbild in einem Spannungsverhältnis zwischen Welt- und Seelenheil sowie den Begierden des inneren Triebes (*Nafs*) und den Einflüsterungen des Satans (vgl. Koran, 14: 34; 91: 8). Fragen nach den Folgen des Essensverzehrs sind in diesem Zusammenhang daher nicht nur medizinisch oder wirtschaftlich zu beantworten, sondern haben bedeutende Auswirkungen auf die seelische und geistige Verfassung des Menschen. Sinn und Zweck islamisch-speiseethischer Prinzipien können somit auf alle denkbaren positiven oder negativen (biologischen, materiellen, gesellschaftlichen, psychologischen und spirituellen) Auswirkungen zurückgeführt werden.

3 Islamische Speiseethik im Konkreten: Dimensionen und Vorgaben

Der Sinn des Lebens besteht aus der religiösen Perspektive darin, ein Gleichgewicht zwischen dem Profanen und Transzendentalen sowie zwischen Diesseits und Jenseits herzustellen und die eigenen Fähigkeiten, Besitztümer und jegliche weiteren göttlichen Gaben verantwortungsvoll und bestmöglich zu nutzen. Im Koran heißt es dazu:

„Trachte mit dem, was Gott dir gegeben hat, nach dem jenseitig-letzten Haus und vergiss nicht deinen Anteil am Diesseits! Tu Gutes, wie Gott es

dir getan hat, und trachte nicht nach Unheil auf der Erde! Gott liebt nicht die Unheilstifter“ (Koran, 28:77).

3.1 Solidarität und Hilfeleistung

Im Zuge der herzustellenden Balance zwischen körperlichem und seelischem Heil soll der Gläubige sich nicht vernachlässigen, es jedoch auch nicht unterlassen, Gutes zu tun und solidarisch zu handeln. Eine wichtige Dimension in der islamischen Speiseethik ist es daher, zu teilen und zu helfen:

Balance zwischen körperlichem und seelischem Heil

„Sie geben dem Armen, der Waise und dem Gefangenen Speise, obwohl sie sie selbst lieben“ (Koran, 76: 8); „Esst davon und gebt dem Notleidenden und Armen zu essen!“ (Koran, 22: 28; 22:36)

In prophetischen Überlieferungen wird darüber hinaus empfohlen, möglichst Essen zu teilen und gemeinsam zu essen (vgl. Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3764; 29; 3755; Ibn Māğā: 'aṭ'ima, 3286; 36; 3286) oder Bediensteten stets eine Essensgabe zu leisten (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5460; 89; 370). Beim Gemeinschaftsessen solle jeder zudem nur von dem zu sich nehmen, was sich direkt vor ihm befinde und den Radius des Essensnachbarn nicht tangieren (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5377; 5; 289; Ibn Māğā: 'aṭ'ima, 3267; 17). Das Essen einer Person könne auch für zwei Personen reichen und geteilt werden (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5392; 20; 304). Solidarität, Spende und Empathiefähigkeit finden sich darüber hinaus in zweien der grundlegendsten islamischen Religionspraktiken, dem Fasten sowie der Almosenpflichtabgabe (*Zakāt*).

3.2 Das Verbot der Nahrungsbeschaffung durch direkte Schädigung

Die Herkunft der Nahrung ist in der islamischen Speiseethik als mindestens genauso wichtig zu beurteilen wie die Beschaffenheit und Herstellung der Produkte selbst. Dabei ist der Grundsatz zu wahren, dass bei der Nahrungsbeschaffung die Rechte anderer nicht verletzt werden dürfen:

„Verzehrt nicht untereinander trügerisch euer Vermögen und bringt es nicht den Richtern, um sündhaft einen Teil des Vermögens der Menschen zu verzehren, wo ihr doch Bescheid wisst!“ (Koran, 2: 188; vgl. 4: 10)

Somit gelten Speisen, die beispielsweise durch Diebstahl, Betrug oder unrechtmäßigen Verdienst aufgebracht wurden, als ebenso tabu wie etwa der Konsum von Alkohol. Es ist in diesem Fall die damit einhergehende Schadensverursachung, welche die Reinheit der Speisen verhindert. Jene ethische Grundlage ist einleuchtend sowie leicht nachvollziehbar und stellt mit ein wichtiges Prinzip für die Nahrungsmittelbeschaffung der meisten Muslim:innen dar.

In der Gegenwart zeichnen sich neue Schadensdimensionen im Lebensmittelhandel und in der Produktion ab.

In der Gegenwart zeichnen sich jedoch weitaus größere, völlig neue und zumeist unbeachtete Schadensdimensionen im Lebensmittelhandel sowie der Produktion ab. So gilt es, die Analogie der Schadensabwendung neu zu beurteilen, wenn heute oft eine kriminelle Produktion und Beschaffung (bekannt als *Food Crime*) – etwa von Avocados, Fisch, Kaffee oder Tomaten – praktiziert wird. Internationale Kartelle und die organisierte Kriminalität prägen den Handel sowie die Herstellung von Lebensmittelprodukten negativ (vgl. Pohlmann 2020), so dass letztere in Anbetracht der dargestellten Prinzipien aus Sicht des Islams als genauso problematisch (*ḥarām*) zu werten sind wie Diebesware. Durch *Unfair Trade* werden Menschen in anderen Regionen der Welt ihre Anbauflächen oder Nahrungsmittelressourcen weggenommen, Hungerlöhne, die Ausbeutung der Arbeiter oder gar Menschenhandel gefördert. Diese Problematik ist jedoch vielen gar nicht bewusst, da die Produktions- und Handelsprozesse unzähliger Waren im Supermarkt oder Discounter nicht ersichtlich sind. Dies ist ein Umstand, der es aus theologischer Sicht für Muslim:innen erforderlich macht, auf Fair-Trade-Siegel genauso zu achten wie auf *Ḥalāl*-Zertifikate.

3.3 Die Umweltproblematik

Gemäß der islamischen Ethik stellt der Mensch die Krone der Schöpfung dar: Gott schuf den Menschen nach seinem Antlitz (vgl. Al-Buḥārī: *istidān*, 6227; 246; Muslim: *Birr*, 2612; 152; 6325; an-Nasā'ī: 1126; 98; 1127), hauchte ihm von seinem Geiste ein (vgl. Koran, 38: 72), machte ihn zum Statthalter auf Erden (vgl. Koran, 6: 165; 10: 14; 35: 39) und vertraute ihm die Erde an (vgl. Koran, 33: 72). Der Mensch, welcher auch das Potenzial besitzt, auf niederträchtigste Art herabzusinken (vgl. Koran, 95: 5), wird also vom Koran dazu angehalten, die Schöpfung Gottes zu bewahren, ver-

antwortungsvoll mit dieser umzugehen und seiner Würde gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang stellen indirekte Schadensverursachungen durch Umweltverschmutzung mindestens ein ebenso großes Problem dar wie direkte Schadensauswirkungen auf andere Menschen. Die Verunreinigung der Böden und der Natur durch den übermäßigen Einsatz von Düngemitteln, durch Pestizide oder Mikroplastik, die Abholzung von Regenwäldern, die Pflanzung von Monokulturen, die Überfischung der Ozeane sowie der ständige Ausstoß von CO₂ durch die Industrie und lange Transportwege sind zu einer ernsthaften Bedrohung für die ganze Menschheit geworden (vgl. White 2017; Avio/Gorbi/Regoli 2017; Perera 2018).

Indirekte Schadensverursachungen durch Umweltverschmutzung

Die konventionelle und profitorientierte Landwirtschaft führt in vielen Teilen der Erde dazu, dass die Menschen keinen Zugang mehr zum Trinkwasser haben, da die Grundwasser zu stark belastet werden (vgl. Lopes-Lima et al. 2018). Mikroplastik durch Müll führt dagegen nicht nur dazu, dass täglich unzählige Tiere durch Plastik in ihrem Magen verenden, vielmehr sind die schädlichen Partikel längst in unsere Nahrungskette gelangt und lassen uns wöchentlich Plastik vom Ausmaß einer Kreditkarte verzehren (vgl. Kramm/Völker 2019).

Verpackungs- und Einkaufsverhalten sowie Billigproduktion aufgrund von Profitgier verursachen aus theologischer Sicht also nicht nur Schaden, sondern gefährden auch die Gesundheit und den Schutz des Lebens. Somit ist die Reinheit und Erlaubtheit entsprechender Produkte ebenfalls fragwürdig und aus islamisch-speiseethischer Sicht höchst kritisch zu werten. Lösungen des Problems werden dagegen oft mit dem Argument zurückgewiesen, dass Abholzung und Umweltverschmutzung ohnehin geschehen und man keinen Einfluss auf die Entscheidungen sowie die Produktionsweisen großer Konzerne nehmen könne. Dabei sind es gerade die Kaufentscheidungen Einzelner, die in diesem Zusammenhang Änderungen hervorrufen können. Die Formel für den Erwerb zweifelsfreier *Ḥalal*-Speisen könnte lauten, möglichst auf Bio-Produkte zurückzugreifen, saisonale sowie regionale Nahrung zu bevorzugen, Glas-, Papier- oder Mehrwegverpackungen vorzuziehen und weniger abgepackte Produkte zu kaufen.

3.4 Die Untersagung der Ressourcenvergeudung

Der Koran lehrt, in Maßen zu speisen, zu trinken und dabei nicht verschwenderisch zu sein („[E]sst und trinkt, aber seid nicht maßlos! Er liebt nicht die Maßlosen“, Koran, 7: 31). Das Verbot von Maßlosigkeit kann zum Schutz der Gesundheit verstanden, in Richtung der Wertschätzung ausgelegt oder auch ökonomisch gedeutet werden. So verbraucht die Menschheit derzeit in einem Jahr doppelt so viele Ressourcen, wie die Erde in derselben Zeit erneuern kann (vgl. Umwelt Bundesamt 2020).

Hochrechnungen zufolge wurden zwischen 2016 und 2017 allein in Deutschland 4,4 Millionen Tonnen Lebensmittel (mit einem Gesamtwert von rund 6 Milliarden Euro) weggeworfen, von denen die befragten Haushalte selbst 44 Prozent für vermeidbar erachteten (vgl. Schmidt/Schneider/Claupen 2018). Werden die Lebensmittelabfälle sowie die vermeidbare Verschwendung in der Lebensmittelproduktion und im Lebensmittelverkauf dazugerechnet, dürfte sich der reale Sachwert um ein Vielfaches erhöhen. Wenn andererseits bedacht wird, dass die Anzahl Hungerleidender derzeit auf 690 Millionen Menschen geschätzt wird (vgl. Laborde/Parent/Smaller 2021), kommt nicht nur das enorme Ungleichgewicht in der weltweiten Verteilung von Gütern zutage, sondern man erkennt auch das Einspar- und Unterstützungspotenzial, das beispielsweise durch bedarfsorientiertes Einkaufen und Hauswirtschaften realisiert werden kann.

Aus islamisch-speiseethischer Sicht sind zur Reduktion von Ressourcenvergeudung Foodsharing-Programme oder Tafelspenden von Supermärkten dringend zu befürworten. Die Weitergabe schwer verkäuflicher, nicht mehr tagesfrischer und dennoch guten Gewissens verzehrbare Speisen sollte in diesem Sinne genauso infrage kommen wie die kritische Prüfung des Umgangs mit Mindesthaltbarkeitsdaten.

Der wichtigste Ressourcenfaktor betrifft die elementarste aller Ressourcen, die zugleich Grundlage für die Erzeugung sämtlicher weiterer Lebensmittel ist, nämlich das Wasser. Dem islamischen Propheten war dieser Umstand in seiner Lebenswelt (dem arabischen Wüstenumfeld im siebten Jahrhundert) bewusst, wie eine Überlieferung eindrücklich vermittelt:

„Der Gesandte Allahs (Friede und Segen sei mit Ihm) ging an Sa’d vorbei, als er die (rituelle) Waschung vollzog, und er sagte: Was ist das für eine Extravaganz? Dieser erwiderte: ‚Kann beim Vollzug der Gebetswaschung denn von Verschwendung die Rede sein? Der Prophet sagte ‚Ja, selbst wenn du dich am Ufer eines fließenden Flusses befindest.‘“ (Ibn Māğā: Ṭahāra, 159; 425; 460)

Diese Überlieferung verdeutlicht nicht nur die Kostbarkeit von Wasser, sondern mahnt auch zu einem schonenden Umgang mit diesem wichtigen Gut – selbst in Belangen religiöser Praktiken wie Gebets- oder Ganzkörperwaschungen. Es versteht sich von selbst, dass ebenso wie das Wasch- und Bewässerungsverhalten auch der Einsatz von Wasser zur Produktion oder Zubereitung von Speisen mit Bedacht erfolgen sollte.

3.5 Körperliches Wohl und Gesundheit

Das grundlegendste Prinzip hinter der koranischen und islamischen Speiseethik kann in der Erlaubnis von Reinem und im Verbot von Unreinem verortet werden (vgl. Koran, 2: 172; 7: 157), wobei als unrein all jenes definiert werden kann, was der Gesundheit, der menschlichen Würde oder dem Seelenheil des Menschen Schaden zufügen kann oder Ekel hervorruft (vgl. Ibn ‘Āšūr 1984). Der Mensch solle sich demnach nicht ins Verderben stürzen (vgl. Koran, 2: 195) und sich kein Unheil zufügen. Selbst beim Fasten darf nicht übertrieben werden, um das Recht des Körpers zu wahren (vgl. Muslim: *Ṣiyām*, 1159; 236; 2588; Al-Buḥārī: *Ṣawm*, 1975; 82; 196; an-Nasā’ī: *Ṣiyām*, 2391; 302; 2393).

Unrein ist, was der Gesundheit, der menschlichen Würde oder dem Seelenheil des Menschen Schaden zufügen kann.

Die islamische Speiseethik sieht vor, dass die Nahrungsaufnahme gesund und in Maßen erfolgt. Demnach soll der Gläubige nicht überstürzt essen und trinken (vgl. Abū Dāwūd: *’ašriba*, 3727; 59; 3718), Völlerei vermeiden bzw. seinen Magen nur zu jeweils einem Drittel mit Nahrung und einem Drittel mit Flüssigkeit füllen (vgl. Ibn Māğā: *’aṭ’ima*, 3349; 99), er soll keine Rauschmittel zu sich nehmen (vgl. Abū Dāwūd: *’ašriba*, 3681; 13; 3673; Ibn Māğā: *’aṭ’ima*, 3393; 23) und wissen, was er isst (vgl. Al-Buḥārī: *’aṭ’ima*, 5391; 19; 303). All dies sind Aspekte, die der gesunden Ernährung und dem körperlichen Wohl zugerechnet werden können (vgl. Diehl 2000). So kann eine ausgewogene und gesunde Ernährung ebenso zur islamischen Speiseethik gezählt werden wie die Vermeidung ungesunder Essgewohnheiten. Völlerei, Fast Food, genveränderte Nahrungsmittel, überhöhter Zucker- und Softdrink-Konsum, fettige und teiglastige Ernährung, ungesunde künstliche Zusatzstoffe sowie Geschmacksverstärker können dagegen eine große Anzahl von Krankheiten (bis hin zu Krebs) auslösen (vgl. Salvesen 2019; Müller 2019).

In der islamischen Mystik spielt beispielsweise die Zügelung der Triebseele (*Riyāḍa*), nach welcher die Speisen sorgfältig auszuwählen sind und der Nahrungsverzehr stark reduziert wird, eine wichtige Rolle (vgl. Al-Ghazālī 1998, Bd. 1). Essensreduktion als mystische Praxis (*Ḥalwa*) mache adäquate Gottesdienste erst möglich, führe zu innerer Erleuchtung und zur Erlangung der Weisheit (vgl. Göktaş 2012), die nicht mit vollem Magen erlangt werden könne (vgl. al-Quṣayrī 1995).

3.6 Hygiene

Der zentrale Stellenwert von Hygiene und Sauberkeit im Islam kommt in bekannten Prophetenaussprüchen zum Ausdruck: „Sauberkeit ist die Hälfte des Glaubens“ (Muslim: Ṭahāra, 223; 432); „Gott ist gut und liebt das Gute, und Er ist sauber und liebt die Sauberkeit“ (At-Tirmidī: ’adab, 2799; 3029). In Bezug auf die Speiseethik lehrte der islamische Prophet, vor und nach dem Essen die Hände zu waschen (vgl. an-Nasā’ī, Ṭahāra, 257; 258), nach dem Speisen den Mund zu säubern (vgl. Al-Buḥārī: Ġihād, 2981; 190; 224), heruntergefallene Nahrungsmittel vor dem Verzehr zu reinigen (vgl. At-Tirmidī: ’aṭ’ima, 1769; 10) und Mundgeruch zu vermeiden (vgl. Al-Buḥārī: ’aṭ’ima, 5452; 81; 363; Muslim: Maṣḡid, 564; 90; 1145).

Wie aus diesen Vorgaben ersichtlich wird, kann die Sauberkeit beim Essen zuhause als ebenso wichtig erachtet werden wie die Hygiene in der Nahrungsmittelproduktion oder die Vermeidung übler Gerüche.

3.7 Konsum von tierischen Produkten und Fleisch

Koranische Prinzipien zum Fleischkonsum – Gesundheit und Ritus

Im Koran finden sich nur sehr wenige Einschränkungen in Bezug auf den Konsum von tierischen Produkten und Fleisch. Dazu heißt es:

„Verboten ist euch Verendetes, Blut, Schweinefleisch, das, worüber anderes als Gott angerufen worden ist, Ersticktes, Erschlagenes, Gestürztes und Gestoßenes, was ein Raubtier angefressen hat – nicht, was ihr schächtet – und was auf einem Opferstein geschlachtet worden ist.“ (Koran, 5: 3)

„Esst aber nicht von dem, worüber nicht Gottes Name gesprochen worden ist! Das ist Frevel.“ (Koran, 6: 121)

„Sag: In dem, was mir offenbart worden ist, finde ich nichts, das zu essen jemandem verboten wäre, außer Verendetem, ausgeflossenem Blut, Schweinefleisch – Das ist ein Gräuelfest oder Frevelhaftes, worüber man anderes als Gott angerufen hat. Doch wenn jemand in einer Zwangslage ist, ohne aufzubegehren und nicht gesetzwidrig – Dein Herr ist voller Vergebung und barmherzig.“ (Koran, 6: 145)

Die zitierten Koranstellen verdeutlichen sehr treffend die Mehrdimensionalität islamischer Speiseregeln zwischen Profanität und Religiosität. So leuchtet es (aus gesundheitlichen Gründen) ein, kein Fleisch von verendeten Tieren zu verspeisen. Die Verbote des Konsums von Schweinefleisch, Blut oder Götzengaben können aus Sicht des Autors in Kontinuität zu den biblischen Geboten (etwa in 5 Mose 12,23–25; 3 Mose 17,11–14; Apg 15,20; 15,29) gelesen und somit religiös verstanden werden. Die Speisevorschriften werden in den prophetischen Überlieferungen weiter ausdifferenziert und umfassen dort auch das Konsumverbot des Fleisches von Nagern und Raubtieren (welche ihre Beute mit ihren Krallen reißen) (vgl. Muslim: Şayd, 1934; 23; 4752; Abū Dāwūd: ʿaṭʿima, 3805; 70; 3796).

Kontinuität zu den Offenbarungsverkündigungen früherer Propheten

Der Islam („sich Gott hingeben“) ist in diesem Zusammenhang nicht als Begriff zu verstehen, der genuin für die koranische Botschaft steht, sondern explizit die Kontinuität zu den Offenbarungsverkündigungen früherer Propheten wahrt (vgl. Koran, 10: 90; 7: 157 oder 3: 84). Deswegen verwundert es auch nicht, dass der Koran auch Bezug auf etablierte Speiseregeln nimmt, diese zum Teil fortführt sowie den Verzehr von Fleisch gewährt, das durch Juden und Christen (unter Wahrung der jeweils eigenen Schächtregeln) geschlachtet wurde (vgl. Baktı 2015; Koran, 5: 5). Gleiches gilt für den Verzehr anderer Produkte, welche die Schlachtung von Tieren erfordern, wie beispielsweise von Gelatine, Käseprodukten mit tierischem Lab oder Lebensmittelfarbe (vgl. Binti Hazahari 2018). Andererseits werden Speisevorschriften wie das Schweinefleischverbot auch mit modernen wissenschaftlichen Begründungsversuchen gesundheitlicher Negativeffekte ausgelegt (vgl. Reckeweg 1977). Folgt man derartigen Analogien, sollte es aber ebenso schlüssig sein, dass der Verzehr anderer gesundheitsschädlicher Fleischprodukte (etwa von antibiotikabelastetem, keimresistentem Geflügelfleisch) als religiös problematisch gewertet wird, auch wenn diese *ḥalāl*-zertifiziert sind.

Andererseits verdeutlichen die oben zitierten Koranstellen, dass immer auch eine spirituelle Dimension mitschwingt, welche das Fleisch entweder segnet (in diesem Fall durch den Ausspruch von Gottesnamen) oder entsegnet und somit spirituell unrein werden lässt (wenn das Tier etwa im Namen eines Götzen geopfert wird). Jene rituelle Dimension, die im Islam durch die Formel „Bismillah“ („B’shem Elohim“ im Judentum) erreicht wird, ist somit neben der Schächtung entscheidend für die Reinheit des zu verzehrenden Fleisches. Beachtlich ist jedoch auch, dass jegliche Speiseeinschränkungen des Islams nur im Rahmen der Möglichkeiten gelten bzw. dann aufgehoben werden, sobald eine Zwangslage eintritt (etwa drohende gesundheitliche Schäden durch die Unauffindbarkeit erlaubter Nahrung bei gleichzeitiger Verfügbarkeit von Schweinefleisch).

Rat zu mäßigem Fleischkonsum in den Hadithen

Ein weiterer in Bezug auf den Fleischkonsum relevanter Aspekt ist eine Empfehlung in den islamischen Primärquellen, Fleisch nicht zu oft zu verzehren. So heißt es vom Prophetengefährten (und zweiten Kalifen) ‘Umar: „Hüte dich vor Fleisch. Es hat ein Suchtpotenzial wie das von Wein“ (Mālik b. Anas: *Ṣifa an-nabī*, 36; 1710). Ähnlich heißt es vom Prophetenvetter ‘Alī, dass das Herz desjenigen abstumpfe, welcher vierzig Tage in Folge Fleisch esse (vgl. Al-Ghazālī 1998, Bd. 3).

Sowohl theologische wie auch wissenschaftliche Gründe, den Fleischkonsum zu reduzieren

Bekanntermaßen hat der Fleischkonsum einen eklatanten Einfluss auf das Verhalten des Menschen (vgl. Irmisch 2019) und auf die Gesundheit (vgl. Klausner/Zollner 1996). Darüber hinaus bedeutet weniger Fleischverzehr mehr Ackerfläche und den bewussteren Umgang mit Ressourcen (s. o.). So werden durch die Tierproduktion in Deutschland etwa 65 Prozent der landwirtschaftlichen Fläche beansprucht, d. s. rund 11 Millionen Hektar (vgl. Wagner/Lesschen/Oenema 2014). Vorteile durch die Reduktion des Fleischkonsums wären – über das Freiwerden landwirtschaftlicher Fläche hinaus – die Wasserersparnis, welche im Zuge immer länger währender Dürreperioden und Wasserknappheit in vielen Regionen der Welt eine immense Rolle spielt, sowie eine Reduktion der Bodenbelastung durch Düngestoffe.

Somit ergeben sich sowohl theologisch als auch wissenschaftlich evidenten Gründe für Muslim:innen, den Fleischkonsum zu reduzieren, Fleisch nur in

Maßen zu genießen und gesundheitlichen Schäden wie der Entstehung von Diabetes oder koronaren Herzkrankheiten vorzubeugen (vgl. Rigo 2019).

Tierwohl und Tierschutz

In den islamischen Primärquellen werden gewisse Aspekte des Tierwohls genannt. Schon der Koran betont die Wertigkeit der Tiere (vgl. Koran, 6: 38) sowie der gesamten Schöpfung, welche sich in einem ständigen Gottesdienst befinde (vgl. Koran, 22: 18). Selbst die unnötige Tötung von kleinsten Tieren, wie z. B. Ameisen, sollte dementsprechend vermieden werden (vgl. Koran, 27: 18–19). Der islamische Prophet verbot, Tiere ohne Grund zu töten (vgl. an-Nasā'ī: Ḍaḥāya, 4445; 85; 4450), zu brandmarken oder zu schlagen (vgl. Al-Buḥārī: Ṣayd, 5541; 66; 449), Tiere zu verstümmeln (vgl. Al-Buḥārī: Ḍaḥāya, 4442, 82, 4447; Ibn Māḡa: Ḍabā'ih, 3185; 24), angebundene Tiere zu töten oder als Ziel (für Waffen) zu nutzen (vgl. Ibn Māḡa: Ḍabā'ih, 3188; 27; Muslim: Ṣayd, 1959; 92; 4817). Ebenso verboten werden das Töten von Ameisen, Bienen, Wiedehopfen und Würgern (vgl. Ibn Māḡa: Ṣayd, 3224; 25; 3224) sowie die Durchführung von Tierkämpfen (vgl. al-Ġazzāli: 4103; 39). Darüber hinaus gilt es in der islamischen Jurisprudenz als untersagt, Opfertiere unter einem gewissen Alter zu schlachten (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 4), weswegen gefolgert werden kann, dass das Lebensrecht eines jeden Tieres zumindest eine bestimmte Zeit gewahrt werden sollte.

Die Schächtung von Tieren

Auch bei der Schlachtung von Tieren zur Nahrungsmittelproduktion soll das Verfahren möglichst schnell, genau, schonend und schmerzlos erfolgen. Der Prophet gebot, zu schlachtende Tiere nur mit einem scharfen Messer und so schmerzlos wie möglich zu schächten, um ihnen Leid zu ersparen:

„Und wenn ihr schlachtet, solltet ihr dies auf beste Art und Weise tun, einer von euch sollte das Messer schärfen und dem Tier so wenig Schmerzen wie möglich zufügen“ (Abū Dāwūd: Ḍaḥāya, 2815; 28; 2809; Muslim: Ṣayd, 1955; 84; 4810).

Daher ist es nicht erlaubt, den Schächtungsschnitt vom Nacken anzusetzen, den Kopf beim Schächten abzutrennen oder zu tief (bis zum Knochenmark) zu schneiden (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 4). Das Schlachttier ist gut zu behandeln, es sollte nicht durch den Anblick des Messers verängstigt wer-

den oder die Schlachtung anderer Tiere mit ansehen müssen (vgl. Ibn al Ḥaddād 1983, Bd. 2). Nach der Schlachtung solle die Haut des Tieres nicht abgezogen werden, ehe dieses erkaltet sei (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 2.).

Die Frage nach einer religiösen Schächtung mit oder ohne Betäubung

An dieser Stelle ist es angebracht, die Frage nach dem islamisch-theologischen Umgang mit Betäubungspraktiken in der Schlachtung zu behandeln. Bei derartigen Schlachtprozessen kommen in der Regel Elektroschock, Bolzenschuss oder Gasbetäubungen zum Einsatz (vgl. Holleben et al. 2010). Während Schächtungen ohne Betäubung beispielsweise binnen zwei bis zwanzig Sekunden zum Tod eines Schafes führen und ein adäquates Ausbluten der Tiere ermöglichen, kann durch Fehler beim Schnitt oder unzureichendes Schlachtgerät unnötiges Leid für die Schlachttiere entstehen (vgl. Holleben et al. 2010). Derartiges Leid kann jedoch genauso bei den anderen angewandten Betäubungsmethoden entstehen, wie eine Fachuntersuchung unter Einbezug tierärztlicher Expertise und wissenschaftlicher Analysen verdeutlicht:

„Alle Schlachtverfahren bergen das Risiko einer unsachgemäßen Ausrüstung oder des Fehlens ausreichenden Wissens oder entsprechender Fertigkeiten. Sie sollten entweder auf der Basis einer Durchführung unter optimalen Bedingungen oder unter Einschluss einer Evaluierung der spezifischen Risiken in praxi miteinander verglichen werden [...] [es] ist besonders das Erkennen von Fehlbetäubungen erforderlich, und Maßnahmen zur Verhinderung einer ungenügenden Betäubungswirkung müssen ergriffen werden.“ (Holleben et al. 2010, 71)

Während der Elektroschock ein Tier vorzeitig töten oder durch die Entstehung von Blutungen unnötig verletzen kann, vermag der Bolzenschuss das Gehirn der Tiere zu zertrümmern und ebenfalls Blutungen auszulösen (vgl. Çayıroğlu 2016).

Ohne die verschiedenen Schlachtmethoden (mit oder ohne Betäubung) und ihre Risiken werten zu wollen, soll die Frage nun aus islamisch-speiseethischer Perspektive beleuchtet werden: Frühe islamische Gelehrte, wie Abū Ḥanīfa (gest. 767), sahen den Verzehr von Fleisch von verletzten Tieren als erlaubt an, wenn die Tiere vor dem natürlichen Tod geschächtet wurden und mindestens noch einen Tag Überlebenschance gehabt hätten (vgl. Çayıroğlu 2016). Dieses Kriterium kann zumindest bei der Bolzenschussbetäubung nicht gewährleistet werden, da die Tiere irreversibel verletzt werden. Andererseits wird eine fachgerechte, nicht zum Tod führende und

das Ausbluten ermöglichende Betäubungsschächtung in der islamischen Jurisprudenz als zulässig erachtet (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 4).

Zwischenfazit zu den Thematiken Tierwohl und Tierschutz

Während die Frage nach der religiösen Schächtung mit oder ohne Betäubung umstritten ist, kann angesichts der Prämissen zum Tierwohl und Tierschutz nicht davon ausgegangen werden, dass Fleisch aus Massentierhaltung und Massenschlachtereien oder Eier, für deren Produktion Küken geschreddert wurden, als zweifelsfrei *ḥalāl* bezeichnet werden können. Es ist vielmehr sicherzustellen, dass zu verzehrendes Fleisch aus artgerechter Tierhaltung stammt und tierfreundlich produziert wurde. Das hohe Maß des Tiermehleinsatzes scheint speiseethisch ebenso fragwürdig wie jedwede andere nicht artgerechte Futtermethode. Denn vom Propheten wird überliefert, es sei „verboten, Fleisch von einem Tier zu essen oder dessen Milch zu trinken, das sich von Unrat ernährt“ (Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3785; 50; At-Tirmidī: 'aṭ'ima, 1824; 39). Es sind sogar Meinungen dahingehend existent, dass das Fleisch solcher Tiere keinem anderen Tier zum Fressen vorgelegt werden solle (vgl. Šābūnī 2011, Bd. 1). Dementsprechend gilt es theologisch festzustellen, dass eine Ernährung mit Fleisch, das mit Tiermehl oder anderen fragwürdigen Tierfuttern produziert wurde, problematisch ist.

4 Fazit

Die Auseinandersetzung mit speiseethischen Inhalten in den islamischen Primärquellen Koran und Hadith hat gezeigt, dass der Verzehr von Nahrung bewusst und im Rahmen grundlegender Prinzipien wie Wertschätzung, Gotteserkenntnis, Gesundheitswahrung, Verantwortung und Solidarität erfolgen soll. Dazu konnten vor allem die Kategorien Solidarität, Abwehr von Schaden, Umwelt- und Ressourcenschonung, Gesundheit, Hygiene, Schächtung sowie Tierwohl ausgemacht und aus den Quellen heraus begründet werden.

Als universal zu bezeichnende Prinzipien zur ethischen Ernährung

In Anbetracht der kategorial untersuchten Vorgaben und Empfehlungen wird deutlich, dass die islamische Speiseethik durchaus nützliche und als universal zu bezeichnende Prinzipien zur ethischen Ernährung enthält.

Die allgemeinen speiseethischen Reglementarien in den Quellen sind weiter gefasst, als vielen Muslim:innen bewusst ist. Obwohl die ursprünglichen Prinzipien simpel und nachvollziehbar wirken, erscheinen deren Folgen in Verbindung mit gegenwartsrelevanten Problematiken komplex und weitreichend. So genügt es nicht mehr nur, die Thematik auf Fragen der *Ḥalāl*-Schlachtung oder einen rechtmäßigen Erwerb von Nahrung zu reduzieren. In einer Gegenwartswelt von Food-Crime, Massentierhaltung und Umweltsünden wird eine Vielzahl weiterer, speiseethisch relevanter Kriterien, wie etwa die Schadensfreiheit, tangiert und mitunter massiv verletzt. Eine wirklich tiefgehend durchdachte und sensibel umgesetzte islamische Ernährung müsste daher auf umweltbewusste Produktion, artgerechte Tierhaltung sowie faire Handels- und Vergütungsprozesse genauso sehr achtgeben wie auf das vermeintliche *Ḥalāl*-Zertifikat.

Literatur

- Abū Dāwūd, S. b.-A. (2008), Sunan, Riadh: Darussalam.
- Al-Buḥārī, M. b. (1992), Ḡāmi‘ š-ṣaḥīḥ, Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Al-Dabūsī, A. Z. (2007), Taqwīm al-adilla fi Uṣūl al-Fiqh, Bairut: Dār al-Kutub al-‘ilmīya.
- al-Ġazzālī, A. (1990), Miškāt al-anwār, Beirut: Dār Qutaiba.
- Al-Ghazālī, M. (1998), Ihya‘ ,ulum al-din, Kairo: Dār Miṣr lil-ṭiba‘a.
- al-Quṣayrī, a.-K. (1995), ar-Risāla al-Quṣayrīya, Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- an-Nasā‘ī, A. (2007), Sunan, Riadh: Dār as-Salām.
- ‘Aṭīyya, G.-D. (2001), Naḥw taf‘il maqāṣid al-Šarī‘a, Damaskus: Dār al-Fikr.
- At-Tirmidī, M. (1992), Al-Ḡāmi‘ š-ṣaḥīḥ, Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Avio, C. G. / Gorbi, S. / Regoli, F. (2017), Plastics and microplastics in the oceans. From emerging pollutants to emerged threat, Marine environmental research 128, 2–11.
- Baktı, A. S. (2015), Komşuluk ve ticari ilişkiler bağlamında gayri müslimlerin kestikleri, Kilis 7 aralık üniversitesi sosyal bilimler dergisi, 5, 1–16.
- Ben-Abdeljelil, J. / Kurnaz, S. (2014), Maqāṣid aš-Šarī‘a. Die Maximen des islamischen Rechts, Berlin: EB Verlag.
- Binti Hazahari, N. (2018), Study on the Characteristic Oxidative Stability of Plant and Seaweed Lipids. Application to Halal Alternative, Hokkaido: Hokkaido University.
- Çayıroğlu, Y. (2016), İslâm Hukuku‘na Göre Helâl Gıda, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Çınar, H. İ. (2017), Koranwissenschaften und Koranexegese, Mannheim: Institut für islamische Studien und interkulturelle Zusammenarbeit.
- Diehl, J. M. (2000), Gesunde Ernährung bei Kindern und Erwachsenen. Einstellungen – Wissen – Handeln, Mitteilungsblatt der Bundesanstalt für Fleischforschung 39, 643–659.
- Gepp, J. / Karagedik, U. (2016), Halal. Missbrauch und Schlampereien im Geschäft mit dem religionskonformen Fleischkonsum, Profil Nr. 43 vom 25. Oktober 2016, 42–44.
- Göktaş, V. (2012), Modern insanın bir ihtiyacı olarak riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkının riyazetle ilgili görüşleri, EKEV Akademi Dergisi 50, 47–56.
- Holleben, K. von et al. (2010), Bericht über gute und nachteilige Praktiken bei der religiösen Schlachtung. Tierschutzbedenken aus tiermedizinischer Sicht im Bezug auf Schlachverfahren. Schwarzenbek: Dialrel, <https://web.archive.org/web/20151123084844/http://www.dialrel.eu/images/recommandations-de.pdf> [10.08.2021].
- Ibn al Ḥaddād, M. (1983), Al-Ġawhar an-nafis fi siyāsāt ar-ra‘is, Bairut: Dār aṭ-ṭalī‘a.
- Ibn ‘Āšūr, M. a.-T. (1984), Tafsīr at-tahrīr wa-t-tanwīr, Bd. 9, Tunis: Ad-Dār at-Tūnisiya.
- Ibn Māğā, A. ‘. (2007), Sunan, Riadh: Darussalam.
- Irmisch, Till Magnus (2019), Der Einfluss von Umweltbezogener Amotivation auf eine Intervention zur Reduzierung von Fleischkonsum, Bachelorarbeit, Universität Ulm.

- Klausner, A. / Zollner, D. (1996), Richtig Essen und Trinken zur Erhaltung der Gesundheit, in: Aichner, F. / Holzer, E. (Hg.), *Schlaganfall. Vorsorge, Behandlung und Nachsorge*, Wiesbaden: Springer, 74–80.
- Kramm, J. / Völker, C. (2019), Mikroplastik-Risiken im Spiegel der Medien und Wissenschaft, *Bürger und Staat* 4, 209–216.
- Laborde, D. / Parent, M. / Smaller, C. (2021), Den Hunger beenden, die Einkommen steigern und das Klima schützen. Was würde das die Geldgeber kosten?, *Ceres2030*, <https://ceres2030.org/wp-content/uploads/2021/03/ceres2030-de-what-would-it-cost.pdf> [10.08.2021].
- Lopes-Lima, M. et al. (2018), Conservation of freshwater bivalves at the global scale. Diversity, threats and research needs, *Hydrobiologia* 3, 1–14.
- Mälik b. Anas, A. (2003), *Muwaṭṭa' al-Imām Mälik*, Dubai: Maktaba al-Furqan.
- Müller, T. (2019), Schlechte Ernährung hat tödliche Folgen. *CME* 16/1–2, 43.
- Muslim, I.-Ḥ.-N. (2007), *Ṣaḥīḥ*, Riadh: Darussalam.
- Perera, F. (2018), Pollution from fossil-fuel combustion is the leading environmental threat to global pediatric health and equity. Solutions exist, *International journal of environmental research and public health* 15, 1–17.
- Pohlmann, M. (2020), Food Crime. Organisierte und organisationale Kriminalität in der Lebensmittelproduktion, in: Baur, N. / Fülling, J. / Hering, L. / Kulke, E. (Hg.), *Waren – Wissen – Raum. Interdependenz von Produktion, Markt und Konsum in Lebensmittelwarenketten*, Wiesbaden: Springer, 451–485.
- Reckeweg, H.-H. (1977), *Schweinefleisch und Gesundheit*, Baden-Baden: Aurelia-Verlag.
- Riaz, M. N. / Chaudry, M. M. (2003), *Halal food production*, London et al.: CRC Press.
- Rigo, M. (2019), Analyse der menschlichen Proteinabdeckung durch Tiere und der Effekte auf Menschen, Tiere und Umwelt, Hüneberg: Fluid Spirit.
- Ṣābūnī, M. ' . (2011), *Rawā'i' al-bayān. Tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qur'ā.*, Bairut: Šarikat Abnā' šarīf al-Anšārī.
- Salvesen, C. (2019), *Genveränderte Nahrungsmittel. Risiken für unsere Gesundheit und Umwelt*, Bielefeld: J. Kamphausen Verlag.
- Schimmel, A. (1989), *Und Muhammad ist sein Prophet*, München: Eugen Diederichs Verlag.
- Schmidt, T. / Schneider, F. / Claupein, E. (2018), Lebensmittelabfälle in privaten Haushalten in Deutschland. Analyse der Ergebnisse einer repräsentativen Erhebung, Braunschweig (Thünen Working Paper 92), <https://d-nb.info/1156628679/34> [10.08.2021].
- Sun, J. et al. (2018), Importing food damages domestic environment. Evidence from global soybean trade, *PNAS. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 115, 5415–5419, doi: 10.1073/pnas.1718153115.
- Umwelt Bundesamt (2020), *Earth Overshoot Day 2020. Ressourcenbudget verbraucht*, <https://www.umweltbundesamt.de/themen/earth-overshoot-day-2020-ressourcenbudget> [20.03.2021].

Wagner, S. / Lesschen, J. P. / Oenema, O. (2014), Weniger Fleischverzehr – gut für Ernährungs- und Energiesicherheit, Natur, Luft und Klima?, in: Universität für Bodenkultur Wien (Hg.), Lebensmittelversorgung, Lebensmittelsicherheit und Ernährungssouveränität. Food security, safety and sovereignty. Tagungsband, Wien: ÖGA, 117–118, https://oega.boku.ac.at/fileadmin/user_upload/Tagung/2014/Short_Papers_2014/II-1-24_Wagner_et_al_2-OEGA_2014.pdf [10.08.2021].

White, R. (2017), Transnational environmental crime, London: Routledge.

Zirker, H. (2013), Der Koran, Darmstadt: Lambert Schneider Verlag.

Zuhayli, V. (1994), İslam Fıkıh Ansiklopedisi, İstanbul: Risale.