

SKRIPTE ZU MIGRATION UND NACHHALTIGKEIT

Nr. 7

**Islam, Umweltschutz und nachhaltiges Handeln
Globale Diskurse und Akteure**

von Sigrid Nökel

München, Februar 2009

Stiftung Interkultur
Daiserstr. 15, Rgb.
81371 München
Tel. 089 – 74 74 60-22
Fax 089 – 74 74 60-30
www.stiftung-interkultur.de
E-Mail: info@stiftung-interkultur.de

Islam, Umweltschutz und nachhaltiges Handeln

Globale Diskurse und Akteure

von Sigrid Nökel

Einleitung

Unter dem Eindruck von zwei globalen Phänomenen - dem Klimawandel und der verstärkten Präsenz der Religionen - wird immer häufiger die Frage gestellt, inwieweit Religionen Impulse für den Umweltschutz geben bzw. ob Religionsgemeinschaften von strategischer Bedeutung bei der Verbreitung nachhaltigen Umwelthandelns sein können. Von diesem Interesse zeugt z.B. das 2002 vom Bundesumweltministerium initiierte „Göttinger Religionsgespräch 2002 zur Umwelt- und Klimapolitik“, das einen Austausch über die Positionen der in Deutschland vertretenen Religionsgemeinschaften zum Klimaschutz zum Ziel hatte und aus dem eine gemeinsame Erklärung für den Schutz des Lebensraums Erde hervorging.¹ Aber auch auf internationaler Ebene sind längst religiöse Ethiken und Organisationen als Akteure in Klima- und Umweltschutzprogrammen eingebunden.²

Ausgangspunkt für die vorliegende Studie war die Frage, welche Öffnungen und Zugänge seitens des Islam zu Umweltfragen bestehen und wie diese sich in praktischem Umwelthandeln niederschlagen können. Sicherlich besteht kein automatischer Zusammenhang zwischen Religionszugehörigkeit und nachhaltigem Handeln, aber vielleicht, so die Überlegung, liegt hier ein Schlüssel, um einen Teil der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland, der bislang weitgehend aus dem Nachhaltigkeitsdiskurs ausgeschlossen ist, stärker einzubinden: die in Deutschland lebenden Zuwanderer aus islamischen Regionen. Sie gelten als schwer mobilisierbar für engagiertes Umwelthandeln. Warum, weiß eigentlich keiner so genau: Liegt es an der Sprache, den Einkommensverhältnissen, dem Fremdheitsgefühl, anderen Lebensperspektiven, anderen kulturellen Einstellungen? Das lässt sich hier nicht beantworten. Aber zieht man in Betracht, dass für einen Teil der hier lebenden Menschen aus muslimischen Regionen Religion eine bedeutende Sinnressource darstellen kann, dann erscheint es schlüssig, hier nach möglichen Zugängen Ausschau zu halten, nach Aspekten, die vielleicht Sinnhorizonte in Richtung Natur- und Umweltschutz eröffnen und Motivationen wecken, sich mit der Umweltfrage auseinanderzusetzen.

Im Rahmen dieses Papiers wird kein vollständiger Überblick über muslimisch motiviertes Umwelthandeln angestrebt. Nicht jede Stimme, nicht jede Initiative, die sich über Publikationen oder Websites, den hier genutzten Quellen, mitteilt, kann aufgeführt werden. Hauptanliegen des Skripts ist, Interessierten die Hauptargumente zu vermitteln und sie vertraut zu machen mit einem Umweltdiskurs, der religiös motiviert ist und zugleich anschließt an naturwissenschaftlich und gesellschaftspolitisch begründete Diskurse. Im Folgenden gibt der *erste Teil* einen Einblick in den auf islamischer Grundlage geführten Umweltdiskurs. Der *zweite Teil* stellt Umweltkonzepte vor, die auf der Basis von Koran und Sunna formuliert werden. Der *dritte Teil* schließlich zeigt von Muslimen getragene Umweltinitiativen, die sich in den letzten Jahren in Großbri-

¹ Vgl. http://www.bundesumweltministerium.info/nachhaltige_entwicklung/doc/2399.php und Gottfried Orth (Hg.), Die Erde – ein lebensfreundlicher Ort für alle. Göttinger Religionsgespräch 2002 zur Umwelt- und Klimapolitik, Münster 2002

² Martin Palmer, with Victoria Finlay, Faith in Conservation. New Approaches to Religions and Environments, Washington D.C. 2003

tannien entwickelt haben und die darauf zielen, ein verstärktes Umweltbewusstsein unter Muslimen zu entfalten und zu nachhaltigem Handeln anzuleiten.

I. ISLAM UND UMWELTDISKURSE

Der Islam, wie alle großen Religionen, gründet sich auf alte Texte – die Offenbarung in den abrahamitischen Religionen – und eine lange theologische Tradition zur Bestimmung der Denkweisen, Darstellung und der praktischen Anwendung. Ihr Überleben verdanken Glaubensgemeinschaften nicht nur ihrer Auseinandersetzung mit existenziellen Fragen, sondern auch ihrer Flexibilität im Umgang mit sich ändernden Gegebenheiten. Der Wandel der Welt und der Wunsch, Antworten darauf zu finden, führt zur Erschließung neuer Perspektiven in gegebenen Texten, Deutungen und Praktiken. Im Koran, so heißt es, seien Antworten auf alle, auch auf die kommenden Fragen, enthalten. Der Mensch müsse sie nur entschlüsseln. Das lädt zu Erweiterungen ein, mobilisiert aber auch die Verteidigung bestehender Wissensstrukturen. Theologie und Ökologie zusammenzubringen ist daher ein schwieriger Prozess.

Alle großen Religionen enthalten orthodoxe und heterodoxe Strömungen. Orthodoxe und abweichende Haltungen, Bewahrung und Veränderung stehen in einem steten Spannungsverhältnis zueinander. Religionen haben somit die Gestalt vielschichtiger Felder. Das führt zu der Frage, in welchen dieser Felder bislang ein nachhaltig wirksamer islamisch motivierter Umweltgedanke gediehen ist?

Seyyed Hossein Nasrs spirituelle Grundlegung einer islamischen Öko-Theologie

Die Schriften des 1933 im Iran geborenen Seyyed Hossein Nasr, der während des Studiums der Geophysik und der Philosophie in den USA sein Interesse am traditionellen Islam entdeckte und bis 1979 in Teheran Wissenschaftsphilosophie und Islamische Philosophie lehrte, darüber hinaus die vom Hof großzügig unterstützte elitäre Kaiserliche Iranische Akademie für Philosophie aufbaute, setzten den Auftakt für die Idee einer islamischen Öko-Theologie. *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*, erstmals erschienen 1968 und *Religion & The Order of Nature*, erschienen 1996, verbinden Natur und Ökologie aufs Engste mit Religion.

Nasr repräsentiert einen islamischen Traditionalismus, der sowohl dem mystischen Islam nahe steht wie der transkonfessionellen, metaphysischen, von ewigen Wahrheiten ausgehenden Philosophia Perennis („Ewige Philosophie“) in der Nachfolge Frithjof Schuons. Auf diesem spezifischen Boden entfaltet Nasr ein streng theozentrisches und konservatives Weltbild, das in mancherlei Aspekten nicht den heutigen orthodoxen bzw. vorherrschenden Positionen entspricht. Wenn er z.B. den rapiden technologischen Fortschritt als Ursache für eine Entfremdung des Menschen von der Natur beschreibt, dann aufgrund einer spezifischen philosophischen Sichtweise, die im theologischen Diskurs keinen Raum hat.³ Trotzdem hat Nasr wesentliche Impulse für die Entwicklung einer „islamischen Ökologie“ gesetzt, die gerade in den letzten Jahren Früchte getragen hat.

Im theozentrischen Weltbild Nasrs ist die Umweltkrise die Folge einer spirituellen Krise, die die Menschheit insgesamt, vor allem auch den Teil, der sich zum Islam bekennt, erfasst und sie von den ewigen Prinzipien und Wahrheiten und der Einsicht von der Einheit Welt-Gott-Mensch entfernt habe. Nasr zufolge haben insbesondere die „ursprünglichen“ Religionen – darunter vor allem der Schamanismus, aber auch die platonische und aristotelische Lehre und bedingt die monotheistischen Religionen,

³ Vgl. dazu die Ausführungen von Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford/ New York 2004, insbes. S. 153ff.

soweit sie sich von den Ideen der Aufklärung distanzieren – eine grundlegend bedeutende kosmologische Weltansicht hervorgebracht, die eine perfekt ausbalancierte Ordnung zwischen Natur, Mensch, Gott bzw. Himmel und Erde darstellt. Diese kosmologischen Entwürfe gelte es, so Nasr, wiederzubeleben und zu reformulieren. Die gegenwärtige Umweltkrise habe nur entstehen können, weil der Mensch seine Position in der kosmischen Ordnung – als Untergeordneter des Schöpfers und als Bewahrer der Schöpfung – vergessen habe und schrankenlos im Rahmen einer anthropozentrischen Sicht operiere, die seit der Renaissance das theozentrische Weltbild immer weiter zurückgedrängt und den unabhängigen Menschen zum Zentralagenten gemacht habe.⁴ Fehle aber die Bindung an den Himmel, entfalte sich die grenzenlose menschliche Gier ungehemmt und die Welt entgleite zwangsläufig aus dem Zustand der „perfekten Ordnung“. Der Mensch, so Nasr, strebe nach dem Unendlichen, also nach dem Göttlichen. Sei dieses Bedürfnis nach Transzendenz aber im Göttlichen nicht mehr aufgehoben, entlade es sich im Weltlichen, in der endlosen Suche nach immer neuer materieller Befriedigung. Wirkliche Befriedigung stelle sich aber nie ein, so dass eine unaufhaltsame Spirale der Zerstörung entstehe. Wenn die Erde nicht mehr als Ausdruck des Göttlichen, wenn Ordnung und Natur nicht mehr als sakral begriffen würden, erfolge eine schranken- und rücksichtslose Ausbeutung der Schöpfung, weil der Mensch sich als das Maß aller Dinge wähne.

Nasr zufolge enthalten alle Religionen in ihrem Kern Vorstellungen einer kosmologischen Ordnung, die aber im Laufe der Zeit verdrängt und nur noch bruchstückhaft in Nischen wie den mystischen Zweigen der Religionen überlebt hätten. Zwischen den 1950er und 1970er Jahren habe es ein Wiederaufflackern der Erkenntnis von der Begrenztheit der Ressourcen und der Zerstörbarkeit der Erde gegeben. Eine der stärksten Strömungen sei die christliche Ökothologie gewesen, die sich aber selbst begrenzt habe durch ihre Bejahung eines säkularisierten Weltbildes und der Idee des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts. Statt die Marginalisierung des Göttlichen zu überwinden, sei sie eben jenem Anthropozentrismus verhaftet, der die Ordnung der Natur empfindlich störe. Um die besondere Verantwortung des Menschen in der Schöpfung zu erkennen, bedürfe es einer *sciencia sacra* sowie spiritueller Körperpraktiken (z.B. Meditationstechniken der Sufis). Die ihm zwar stimulierend erscheinenden New-Age-Religionen hätten zwar da angesetzt, aber nur einzelne, aus ihren Kontexten herausgebrochene Traditionen transportiert. Anstelle von mystischen Ereignissen hätten sie nicht mehr als eine „Körpertheologie“, eine „Theologie der Sinne“ hervorgebracht.

Ein Vorbild ist für Nasr der Heilige Franziskus, eine Figur, die laut Nasr in den 1970er Jahren von der katholischen Kirche mit hoher Symbolkraft versehen wurde: In dieser Person vereinten sich Askese und verstehende Hinwendung zur Natur (bildhaft gemacht im Sprechen mit den Vögeln und im Betrachten von Mond und Sonne als Verwandte). Nasr zufolge brauche die moderne Welt nichts dringender als Mystik und Askese, die die Leidenschaften kontrolliere und den „Drachen“ im Zaum halte.⁵ Erst die solchermaßen erzeugte Kontrolle der von Leidenschaften getriebenen Seele und des tyrannischen Ego im Hinblick auf seine Beziehung zur Welt schaffe die notwendi-

⁴ Nasr verweist in diesem Zusammenhang auf zwei symbolhafte, aus der griechischen Mythologie stammende Gestalten der Renaissance: den von göttlicher Weisheit abgekoppelten, sich gottgleich wahnenden Prometheus und den sich als Gestalter der Erde affirmierenden Proteus. Sie stehen für die „Menschwerdung“ des Schöpfers.

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion & The Order of Nature*, New York/Oxford 1996, S. 219. Die gesamten hier vorgestellten Thesen gehen auf dieses Buch zurück.

ge Befreiung im Innern, von der aus es möglich sei, sensibel zu werden für die materielle Umwelt.

Was den Muslim und Sufi Nasr so unbekümmert macht im Umgang mit anderen Religionen und religiösen Synthesen ist die Ansicht, dass auch die verschiedenen Religionen – wie überhaupt alle Dinge – theophane Formen seien, also Formen, die die Essenz des Göttlichen in sich trügen. Insofern sei jede Erscheinung der Natur ein Ausdruck, ein Zeichen Gottes und als solches zu achten. Das größte Potenzial für die Wiederbelebung des Kosmologischen sieht er im Islam, „einer gleichzeitig westlichen und nicht-westlichen Religion“, die unbelastet sei vom Konzept der Erbsünde, so dass die Vorstellung eines gefallenen und schwachen, nicht die eines sündigen und schuldbelasteten Menschen bestehe. Zudem verfüge der Islam auch gegenwärtig noch über einen lebendigen Bestand an kosmologischen Riten und Bildern, die unmittelbar körperlich erfahrbar sind und die einen Beitrag zur Überwindung der Umweltkrise leisten könnten. Zum Beispiel sei die Vorstellung vom Paradies nicht lediglich profan sinnlich und materialistisch, sondern transportiere spirituelle Realitäten durch sinnliche Beschreibungen; der Körper erscheine in seiner Beziehung zum Geist. Die Paradiesvorstellung verkörpere die Einheit des Spirituellen und des Physischen. Das Gleiche brächten die Sufi-Techniken, z.B. in den Praktiken des Atmens während des Dhikr zum Ausdruck, aber auch die islamischen Gebetspraktiken und die mekkanische Wallfahrt als symbolische Aufhebung des Falls des Menschen.

Im Islam, so Nasr, habe sich die Gestalt einer kosmologischen Ordnung mit ihrer zweifachen, „vertikalen und horizontalen Kausalität“, d.h. einer kausalen Beziehung zwischen allen Formen der belebten und unbelebten Natur und einer kausalen Beziehung zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen Natur und Gott weitgehend erhalten. Für ihn enthält der Islam diverse Konzepte, die als Anleitung bzw. Rahmen für praktischen Umweltschutz verstanden werden können (s.u. unter II.). Allerdings sieht Nasr auch in der islamischen Welt, unter den Muslimen Verfallserscheinungen, Abweichungen von der kosmologischen Ordnung und damit von der Ordnung der Natur, die nicht mehr länger als bewahrenswerte „heilige Natur“ im Bewusstsein sei. Auch hier sei die kosmologische Bindung schwach geworden; die Menschen suchten ihr Heil in Konsum und Zerstörung. Somit verbindet sich für ihn eine „islamische Umweltpolitik“, wie Umweltpolitik überhaupt, mit einer Wiedereingliederung in die kosmologische Ordnung (vor allem über die „Weisheit des Körpers“, über Rituale) und mit einem „einfachen Leben“. Die Umsetzung einer solchen Umweltpolitik geschieht nicht institutionell, sondern durch die Heranführung des einzelnen Menschen an ein kosmologisches Weltbild, in dessen Gefolge sich sozusagen automatisch und nachhaltig, weil von innen heraus, Umwelthandeln einstellen werde. Erst das sei der Schlüssel für einen radikalen Bruch, der vom Konsumbewusstsein zum Umweltbewusstsein führe.

Individuelle Spiritualität und ein einfaches Leben – das ist Nasrs Grundkonzept für nachhaltiges Umwelthandeln. Er hat die Tür geöffnet für eine genuin islamische Vision einer bewussten Beziehung zwischen Mensch, Gott und Umwelt und die Einbettung der Umweltfrage im Konzept des Heiligen. Damit hat er auch gezeigt, dass Umweltschutz alle Menschen angeht, dass er nicht nur, wie oftmals in der islamischen Welt beargwöhnt, ein weiterer Trend des Westens ist, ein weiteres Feld, in dem dieser seine kulturelle und technische Überlegenheit demonstriert. Nasr revidiert die Träume von Fortschritt in Gestalt wachsender Konsummöglichkeiten, die gerade auch für die sich benachteiligt fühlenden Menschen außerhalb des Westens von Bedeutung sind. Umgekehrt betont er das einfache, aber spirituelle Leben als Bedingung die Welt zu erhalten. Damit vollzieht er eine mentale Wende: Umweltangepasste traditionelle Le-

bensformen erscheinen nicht mehr als rückständig, sondern als Überlebensvoraussetzung für den Einzelnen und die Welt, als im Einklang stehend mit der Schöpfung.

In diesem Gedanken, der zugleich eine Kritik an der Politik und der (politischen) Elite enthält, in der antikonsumistischen Haltung und einem apokalyptischen Impuls steckt die Schnittstelle zum fortschrittsskeptischen ökologischen Denken. Nasrs betonter Spiritualismus und seine Ablehnung einer Moderne, die auf einem wissenschaftlich-rationalen Weltbild und aus ihm gefolgerten Gesetzen einer weltlichen Ordnung beruht, setzt sich jedoch von den gegenwärtigen Hauptströmungen des religiösen Denkens ab. Es handelt sich dabei weniger um einen Widerspruch als vielmehr um verschiedene Konzepte der Beziehung zwischen Religion und Politik.

Die nicht-metaphysische Lösung

Für Nasr ist die Haltung des einzelnen Menschen ausschlaggebend. Simpel ausgedrückt: Finden sie zu Spiritualität, haben sie keine Bedürfnisse mehr, die sich in exzessivem Konsum und Zerstörung entladen und sie beginnen, im Einklang mit dem Kosmos, ökologisch zu denken und zu handeln. Politische Steuerung ist eine Randerscheinung. Andere setzen dagegen auf die Veränderung institutioneller Strukturen, wie z.B. der gleichfalls aus dem Iran stammende, in den USA lebende und lehrende Politologe und Theologe Kaveh Afrasiani, Gründer und Direktor von *Global Interfaith Peace*, eine international agierende Friedens-NGO. Er plädiert für die Entwicklung einer islamischen Ökotheologie und einer alternativen islamischen Theologie, die sich weder an einem mittelalterlichen Islam orientiert noch auf Essenzialisierungskurs mit einer antiwestlichen Attitüde geht. Seiner Ansicht nach gibt es unter den jungen Muslimen das Bedürfnis nach einer „dynamischen, genuin islamischen Perspektive, die aktuell, theoretisch ansprechend und aktionsorientiert, idealistisch aber trotzdem nicht utopisch und zugleich undogmatisch ist“ und die aus einer Synthese von systematischer Theologie und einem „modernen islamischen Geist“ entstehe. Wegweisend bezieht sich Afrasiabi sowohl auf Iqbal⁶ wie auf Ibn Khaldun⁷ und damit auf Personen, die für eine Synthese von islamischer Ethik, Wissenschaftlichkeit und Politik (also der Berücksichtigung sozialer Machtkonstruktionen) stehen.

Zu den Bedingungen einer Ökotheologie zählt er eine moderne, von allen geteilte Sprache (anstelle einer religiösen Semantik), die sich nicht nur auf die Kommunikation, sondern auch auf die Wahrnehmung und den praktischen Umgang mit Phänomenen beziehe. Im Hintergrund steht der Gedanke, dass eine aktuelle Problemdiagnose und -behandlung nur unzulänglich im Rahmen von Konzepten und Begriffsdefinitionen aus verschiedenen Zeiten und ihren spezifischen Erfahrungen möglich seien. Er plädiert für ein integratives Eine-Welt-Denken, das anthropozentrische Weltbilder verwirft und sich der Grenzen der eigenen konzeptuellen Möglichkeiten bewusst ist. Zugleich sollte es „elastisch“ genug sein für Innovation und genügend selbstbewusst, um sich vom westlichen Trauma zu lösen. Die Annäherung an das Andere sei nicht notwendi-

⁶ Muhammad Iqbal, geboren 1877 im heutigen Pakistan, Studium der Rechtswissenschaft und der Philosophie (Promotion 1907 in München), Goethe-Verehrer, gilt als geistiger Vater Pakistans, dessen Staatsgründung im Jahre 1947 er aber nicht mehr erlebte (er verstarb 1938), und als einer der wichtigsten islamischen Philosophen der Neuzeit.

⁷ Ibn Khaldun, geb. 1332 in Tunis, gest. 1406 in Kairo, Nachfahre einer adligen Familie aus Sevilla, mit verschiedenen politischen Ämtern in Spanien, Nordafrika und Ägypten, war ein Universalgelehrter, dessen analytische (und eben nicht annalistische) Werke, die über einen religiösen Zuschnitt hinausgehen, bis heute rezipiert werden. Vor allem wegen seines Werks „Muqaddima“ und des dort aufgeführten Begriffs der „asabiyya“ (in etwa: „Gruppengefühl“) wird er heute als früher Soziologe geschätzt. Beide, Ibn Khaldun wie Iqbal, repräsentieren muslimische Gelehrte, die nicht im Elfenbeinturm des Glaubens verharrten.

gerweise verbunden mit einer Identitätskrise. Die Herausforderung der Ökotheologie bestehe darin, vermittelnde Konzepte zu entwickeln, die die Gräben zwischen Theologie und Wissenschaft, aber auch zwischen den unterschiedlichen Positionen innerhalb des Islam zu schließen vermögen. Das beinhaltet Afrasiabi zufolge auch, die Ausbildung von Theologen interdisziplinär zu erweitern, um sie in die Lage zu versetzen, sich mit ethischen Fragen, die neuen Technologien folgen (z.B. Gentechnik, Stammzellenforschung) auseinanderzusetzen.⁸

Diese Perspektive unterscheidet sich von der Nasrs durch die Ausblendung des Metaphysischen und des Mystischen. Zentral sind hier nicht Wege, um einzelne Menschen das Heilige an der Natur erkennen zu lassen, sondern die Bildung von Strukturen zur Anbindung der Theologie an aktuelle Diskurse, Wissensstrukturen und -inhalte, Technologien, die ihrerseits Herausforderungen für die ethischen Orientierungen darstellen, die die Religion geformt hat. Damit bestehen zwei Positionen, die weniger grundsätzlich kontrovers sind als vielmehr verschiedene Aspekte in den Fokus nehmen, die zu unterschiedlichen Lösungswegen führen. Im Kern geht es um die Frage: Wie kann der Islam relevant werden in Bezug auf gegenwärtige gesellschaftliche Probleme, ohne seine Identität einzubüßen? Damit ist ein Spannungsfeld berührt, das auch der christlichen Religion wohl bekannt ist.⁹

II. ISLAMISCHE GRUNDKONZEPTE

Ungeachtet der skizzierten Differenzen herrscht in allen Lagern Einigkeit darüber, dass die Aufforderung zum Umwelthandeln ihre originären Wurzeln in den Quellen haben muss. „Für einen Gläubigen“, schreibt die Sozialwissenschaftlerin Saadia Khawar Khan Chishti, „ist es ein Zeichen von Allahs Segen, dass Er nicht nur eine autoritative ‚Heilige Weisung‘ sandte, in dem die Prinzipien des Glaubens und Handelns eröffnet werden, Er hat auch ein lebendiges Beispiel gesandt, um die perfekte Ausführung dieser Prinzipien im Leben der Menschen zu zeigen. Al-Qur’an ist die geschriebene Botschaft Allahs und der Gesegnete Prophet des Islam ist die menschliche Botschaft, die Projektion der geschriebenen Botschaft in die Sphäre menschlichen Verhaltens und zweckmäßigen Tuns. Die Schari’a als Code des Lebens inkorporiert politische, erzieherische, ökonomische, soziale, familiäre, umweltbezogene und andere Aspekte des Lebens.“¹⁰

Mit anderen Worten, in erster Linie verbindlich für die Formulierung einer islamischen Umweltethik und eines Umwelthandelns sind der Koran, die „Weisung“, die Sunna, in der sich die Weisung beispielhaft spiegelt und die Schari’a, in der Gelehrte aus Koran und Sunna sozusagen Lebens-Gesetze extrahiert haben. Im Verhältnis dazu dürften Prinzipien aus anderen Quellen nicht widersprüchlich sein, was zugleich aber auch bedeutet, dass Anderes angegliedert werden kann, solange es nicht Widersprüche erzeugt. Koran – Sunna – Schari’a – das sind die Hauptpfeiler, aus denen sich Konzepte einer nachhaltigen Umweltschutzpraxis ableiten lassen sollten, um als „islamisch“ zu gelten.

⁸ Kaveh L. Afrasiabi, *Toward an Islamic Ecotheology*, in: Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin (Hg.), *Islam and Ecology*, Cambridge/ Mass. 2003, S. 281-298

⁹ Vgl. z.B. Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland*, Frankfurt/M. 2001; Tae-Young Kang, *Geist und Schöpfung*, Diss. an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2003: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/frontdoor.php?source_opus=4095

¹⁰ Saadia Khawar Khan Chishti, *“Fitra: An Islamic Model for Humans and the Environment”*, in: Richard C. Foltz et.al, op.cit., S. 67-84.

Grundprinzipien einer islamischen Umweltethik

Gemessen an der Häufigkeit, mit der sie in unterschiedlichen Erörterungen auftauchen, sind vier Aspekte für die Konzeptualisierung eines Öko-Islam zentral:

- **fitra** bedeutet Schöpfung, ursprüngliche natürliche Ordnung. Die Existenz einer solchen Ordnung in Erinnerung gerufen bedeutet, methodisch gesehen, dass sich ein Zustand definieren lässt, der als bewahrungswürdig bzw. bewahrungspflichtig gilt. Damit verbindet sich die Aufforderung an Einzelne und an gesellschaftliche Organisationen zu handeln, auch im Sinne des Naturschutzes.
- **tauhid** bezeichnet die Einheit der Schöpfung. D.h., alle Dinge der Welt sind Teil der Schöpfung und stehen miteinander in Beziehung. Jedes Ding ist ein Zeichen Gottes und damit bedeutsam, wertvoll und schützenswert.
- **mizan**, übersetzt als Balance, wird als Prinzip des Gleichgewichts bzw. als Prinzip des Mittleren Weges aufgefasst. Der Erhalt bzw. die Wiederherstellung der Balance, die ursprünglich gegeben war, bezeichnet einen perfekten Zustand.
- **khilafa** heißt soviel wie Statthalterschaft, Vertretung und kennzeichnet die Rolle des Menschen in der Schöpfung. Der Mensch erscheint als Sachwalter (khalifa) der göttlichen Schöpfung; er hat die Schöpfung zu bewahren. Er darf die Früchte der Erde nutzen, aber er darf nicht zerstören. Unter den Lebewesen hat er eine herausragende Position, weil er mit Intelligenz und Willensfreiheit ausgestattet ist, aber das ermächtigt ihn nicht, andere Lebewesen und die Natur auszubeuten. Im Gegenteil, er hat diese Ressourcen einzusetzen, um die ursprüngliche Balance der Schöpfung zu wahren bzw. jetzt, weil er eben bisher versagt hat, wiederherzustellen.

Den vorhandenen Spielraum wie auch die Anpassung dieser generellen Konzepte an die Umweltfrage zeigt die Definition von ARC. Hier werden fünf Eckpunkte als Grundgerüst einer islamischen Ökotheologie aufgeführt. Zwei von ihnen sind identisch mit den zuvor genannten, allerdings sind sie dezidiert mit dem Umweltkontext verbunden, während die anderen verstärkenden, normativen Charakter haben:

- **Khalifa – Treuhänderschaft:** „Muslime glauben, dass Allah die Menschen als Wächter Seiner Schöpfung erschaffen hat. In anderen Worten, die Natur gehört uns nicht, so dass wir damit tun können was wir wollen, sondern ist sie ist uns von Allah anvertraut zur Bewahrung. ‚Die Welt ist grün und schön, und Allah hat uns zu ihren Wächtern ernannt‘, lehrte der Prophet Muhammad.“
- **Tauhid – Einheit:** „Das zentrale Konzept des Islam ist tauhid, oder Einheit. Allah ist Einheit und seine Einheit zeigt sich in der Einheit von Menschheit und Natur. Daher müssen wir die Integrität der Erde, ihre Flora und Fauna, ihre Tierwelt und ihre Umwelt erhalten. Es steht in unserer Verantwortung, Balance und Harmonie in Allahs Schöpfung zu bewahren.“
- **Akrah – Rechenschaft:** „Der Islam lehrt, dass wir eines Tages von Allah dafür gerichtet werden, wie wir unsere Verantwortungen, die der Islam uns gibt, nachgekommen sind. Waren wir gute Vertreter und haben wir die Harmonie der Natur bewahrt? Eines Tages wird der Tag der Abrechnung kommen.“
- **Verschwendung vermeiden:** „Im Koran wird gesagt, dass Allah uns einlädt, die Früchte der Erde zu genießen, aber Übertreibung, die zu Verschwendung führt, zu vermeiden, ‚denn Allah liebt nicht die Verschwender‘.“
- **Schari’a:** „Alle diese Prinzipien sind übersetzt worden in praktische Leitlinien, wie man leben soll, und als solche verkörpert in der Schari’a, den Gesetzen des Islam. Zum Beispiel schützt das Schari’a-Gesetz Tiere vor Grausamkeit, bewahrt Wälder und begrenzt das Wachstum der Städte.“¹¹

¹¹ <http://www.arcworld.org/faiths.asp?pageID=6>

Anzuführen wäre auch noch weiterer Begriff: **amana**, zuweilen formuliert als „Mitgefühl mit oder Verantwortung für die Mitgeschöpfe“ erscheint im Kontext von Tierschutz und artgerechter Nutztierhaltung.¹²

Das Vorbild des Propheten

Zudem lassen sich in den Hadithsammlungen, in denen Ereignisse aus dem Leben des Propheten aufgezeichnet sind, die als praktische Fall- und Lehrbeispiele fungieren, vielfach Beispiele und Aussagen finden, die im Umwelt- und Nachhaltigkeitskontext platzierbar sind. So etwa wird auf den bescheidenen Lebensstil des Propheten verwiesen: Er soll nicht viel mehr an Kleidung besessen haben als das, was er am Leibe trug und sehr maßvoll in seinen Essgewohnheiten gewesen sein. Überliefert ist ein Gespräch mit einem Gläubigen, wo er ihnen nahe legt, sparsam mit Wasser umzugehen, selbst wenn es scheinbar im Überfluss vorhanden ist und der Verwendungszweck ein geheiligter ist wie das Gebet. Anderen Überlieferungen zufolge hat der Prophet dazu angeregt, Bäume zu pflanzen und Tiere respektvoll zu behandeln. Einer Geschichte zufolge habe er einen Mann gelobt, der, nachdem er in der Wüste nach langem Suchen endlich eine schwer zugängliche Wasserquelle fand, sich nochmals auf den Weg zu ihr machte, um einen verdurstenden Hund mit Wasser zu versorgen. Eine andere handelt davon, dass er eine Frau tadelte, die ihre Katze eingesperrt hielt und sie nicht mit Futter versorgte.

Die zahlreichen Überlieferungen dieser Art haben ihre Bedeutung darin, dass sie exemplarische Leitlinien für Alltagshandeln liefern, und dies mit einer Bildersprache, die jedem, unabhängig vom Bildungsgrad, verständlich ist. Daneben existiert noch ein großer Korpus an gleichnishaften Lehrgeschichten aus späteren Zeiten, die ethische Fragen bildreich aufgreifen. Zu verweisen wäre etwa auf die Geschichte Ibn 'Arabis über eine extrem schief gewachsene Palme, die zu fällen man beschlossen hatte, da sie Schaden hervorrufen könnte, woraufhin sich die Palme an einen frommen Mann wandte mit der Bitte, sich bei Gott für sie zu verwenden. Auf seine Intervention hin wuchs sie in die Höhe und wurde vor dem Fällen bewahrt. Die Geschichte kann man so lesen, dass die Hinwendung zu Gott einen nicht wohlgeratenen Menschen und Außenseiter, der sich nicht selbst, wohl aber durch Vermittlung eines anderen, an Gott wenden kann und dadurch vor Unglück (Tod, Ausschluss aus der Gemeinschaft) bewahrt wird. Man kann sie aber auch mit der Umweltfrage verbinden, zu dem Schluss kommend, dass Erhaltung und Pflege oberste Priorität haben.¹³

Fallbeispiele sind an den historischen Rahmen der Zeit und des Raumes ihrer Entstehung gebunden und damit von höchst eingeschränkter Übertragbarkeit. Sie müssen übersetzt werden in die aktuellen Gegebenheiten und geben dem Einzelnen somit Interpretationsspielräume.

Anknüpfen an traditionelle Praktiken

Schließlich bildet die handlungspraktische Ebene wie sie die Schari'a (zusammen mit lokalem Brauchtum und Gewohnheitsrecht) vermittelt, eine Quelle für praktische Umweltschutzkonzepte, die zum Teil in den letzten Jahren bereits erfolgreich umgesetzt wurden. Zu den bekanntesten zählen das *Harīm*- und das *Himā*-System, die die Grundlage für Natur- und Artenschutzgebiete bilden.

¹² Vgl. hierzu auch Richard C. Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, Oxford 2005

¹³ Dies als Beispiel für eine Umdeutung. Charakteristisch für diese Geschichten ist ihre Komplexität, die, je nachdem, welche Elemente man betont, unterschiedliche Schlussfolgerungen zulässt. Die Geschichte kann nachgelesen werden bei Seyyed Hossein Nasr, *Islam, the Contemporary Islamic Word, and the Environmental Crisis*, in: Richard C. Foltz et al., op.cit., S. 85-105

Himā-Gebiete, einst weit verbreitet, aber im Prozess der Modernisierung verdrängt (lediglich auf der arabischen Halbinsel soll es noch Reste geben), bezeichnen kommunale Gebiete, die dem privaten Zugriff entzogen sind und der Allgemeinheit, d.h. den Bewohnern eines Dorfes, den Angehörigen eines Clans durch geregelten Zugang dienen.¹⁴ Historisch kennt man Wiesen, die den Bienen zur Pollensammlung dienten und nur zu festgelegten Zeiten abgeweidet werden durften oder Areale, die als Weidereservoir für Trockenzeiten gehalten wurden. Zu *himās* wurden aber auch Waldgebiete erklärt. Eins der bekanntesten Beispiele stammt aus der Frühzeit des Islam. Der Prophet und Regent Medinas, des ersten islamischen Zentrums, Muhammad, hatte einen *Himā*-Gürtel rund um Medina festgelegt, also eine Zone, in der weder Tiere gejagt noch Bäume geschlagen werden durften. *Himās* existierten bereits in präislamischer Zeit, sollen aber erst zu Zeiten des Propheten den uneingeschränkten rechtlichen Status als Gemeingüter erhalten haben.

Im Rahmen von Programmen zur Förderung der nachhaltigen Fischerei ist diese wiederbelebte Praxis inzwischen zu einem zentralen Instrument geworden, das Fazlun Khalid, ein zentraler Innovator in diesem Bereich, so zusammenfasst:

„... Um dieses Riff der Mesari-Insel [vor der ostafrikanischen Küste] zu bewahren, haben wir es zu einer *Himā* erklärt. Wenn man eine *Himā* widmet, müssen sich alle Fischer an bestimmte Regeln halten. Regeln bedeuten Rechtsprechung, denn manche Leute werden die Regeln brechen. Also versuchen wir, ein Gericht wie die *Hisba* einzurichten, welches ein islamisches Verwaltungsgericht ist. Darin kann ein ernannter *Qadi* oder *Muhtasib* Entscheidungen über Rechtsbrüche fällen ...“¹⁵

Ein anderes Beispiel für eine *Himā* ist das Biosphärenreservat auf dem *Jabal Aja'*, einem saudi-arabischen Gebirgszug, das im Rahmen des von WWF und ARC entworfenen Programms „Sacred Gifts for a Living Planet“ aufgebaut wurde.¹⁶

Harīm-Gebiete umfassen Wald- und insbesondere Wasserschutzgebiete. Einstigen Regelungen zufolge wurde ein Areal festgelegter Größe um Quellen, Brunnen und Wasserläufe jeglicher Nutzung entzogen, um sowohl allen den Zugang zu Wasser offen zu halten wie auch Verunreinigungen in seiner Nähe abzuwehren. Heute greift man auf diese Regelung zurück, um Fluss- und Meeresufer durch Aufbau und Pflege geeigneter Uferbepflanzungen zu sichern.

Die aktuelle Bedeutung beider Regelungen besteht darin, an (ehemals) lokal erprobte Formen anzuknüpfen und sie zu Instrumenten der Umweltpolitik zu machen, die überdies für den Fall, dass Bildungsmaßnahmen oder fehlschlagen, dass Appelle an die islamische Ethik oder ökologische Notwendigkeiten nicht fruchten, begleitende Ordnungsinstitutionen einschließen.

Auch das System des *waqf* (pl. *auqāf*) gehört zu den traditionellen, in der gesamten islamischen Welt verankerten Institutionen, die im Sinne einer forcierten Umweltpolitik genutzt werden können. Dabei handelt es sich um wohltätige Stiftungen, die, ursprünglich vom Propheten als Akt der Nächstenliebe angeregt, von vermögenden

¹⁴ Das europäische Pendant zu *Himā* ist die Allmende (vgl. z.B. Hartmut Zückert: Allmende und Allmendaufhebung. Vergleichende Studien zum Spätmittelalter bis zu den Agrarreformen des 18./19. Jahrhunderts, Stuttgart 2003).

¹⁵ Vgl. „Entwicklung und Umwelt, Interview mit Fazlun Khalid über die Muslime und die erkennbare Zerstörung der Schöpfung, 30.5. 2007, http://www.islamische-zeitung.de/?id=8872&print_view=on. Weitere Informationen über dieses Projekt sind zu finden unter www.ifees.org.

Vgl. Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn, The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law, in: Richard E. Foltz et al., op.cit., 185-248. Llewellyn führt auch noch weitere Varianten auf, die hier nicht berücksichtigt werden können.

¹⁶ Vgl. *EcolIslam* Nr.4, www.ifees.org. Siehe auch Martin Palmer, Victoria Finlay (2003), Faith in Conservation. New Approaches to Religions and Environments, Washington D.C.

Personen zum Zweck des Allgemeinwohls verfügt wurden. Diese Stiftungen, viele von Frauen gegründet, waren in früheren Zeiten von erheblicher Bedeutung. Der Bau und die Unterhaltung von Moscheen, Schulen, Krankenhäusern und Brunnen geht auf sie zurück. Auch heute noch ist diese Form des Stiftungswesens lebendig. Manche städtische Parkanlage verdankt ihr die Existenz. Islamische Umweltschützer merken an, dass inzwischen die Versorgung mit Moscheen, den beliebtesten Stiftungsobjekten, ausreichend sei und dass man gezielt für Stiftungsgelder für Umweltschutz oder auch ländliche Selbstversorgungsprojekte werben sollte.¹⁷ Auch die jährlich zu entrichtende Abgabe *zakat*, zumeist übersetzt als Armensteuer, aber auch als „soziale Pflichtabgabe“¹⁸, bei der ein jeder Muslim 2,5 Prozent seines Vermögens freiwillig für von ihm gewählte soziale Zwecke zu entrichten hat, könne zur Finanzierung von Natur- und Umweltschutzprojekten dienen.

Inzwischen existieren im islamischen Raum eine ganze Reihe von Umwelt- und Artenschutzprojekten, die zum Teil in Kooperation mit internationalen Organisationen aufgebaut wurden.¹⁹ Eins der bekanntesten Projekte, deren Ziel im Ausbau von nachhaltigen Fischereipraktiken in der ostafrikanischen Küstenregion besteht, wurde in Kooperation mit der britischen Umweltorganisation *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* (IFEES) aufgebaut. Wie es scheint, hat diese Organisation mit ihrem erfolgreichen Engagement Ausstrahlungskraft nicht nur auf internationale Netzwerke, sondern auch für ein islamisch inspiriertes Umwelthandeln auf der britischen Insel selbst. Hier haben sich in den letzten Jahren eine Reihe von Umweltgruppen herausgebildet, die im folgenden Abschnitt dargestellt werden. Die Beschränkung auf ihre Selbstdarstellungen und im Wesentlichen auf Gruppen, die sich im Internet präsentieren, macht es schwer einzuschätzen, welche Resonanz sie hervorbringen. Deutlich jedenfalls werden ihre im Islam verankerten Nachhaltigkeits-Visionen, die z.T. an den zuvor aufgezeigten Konzepten anknüpfen, wie auch lokal angepasste Aktivitäten entwickeln, und die sich zugleich mit den „nicht religiösen“ Umwelt- und Nachhaltigkeitsdiskursen verbinden. Deutlich wird ebenfalls, wie sie diese Diskurse gezielt und handlungspraktisch in einen bislang nicht adressierten Teil der Bevölkerung, der im deutschen Kontext gerne als „Parallelgesellschaft“ bezeichnet wird, kommunizieren.

III. ÖKO-ISLAM IN GROßBRITANNIEN

Auf die Frage, wieso gerade in den letzten Jahren und wieso gerade in Großbritannien islamisch argumentierende Umweltschutzinitiativen entstanden sind, lässt sich auf folgende Rahmenbedingungen hinweisen: Da ist zunächst die von den Medien breit aufgegriffene und eindringlich geführte jüngste Diskussion um den Klimawandel. Zu den Regionen, die wahrscheinlich stark betroffen sein werden, gehört Bangladesh, und der Anteil muslimischer Immigranten aus diesem Land ist in Großbritannien hoch. Nach den islamistischen Terroranschlägen 2001 in New York und 2005 in London wurde das soziale Klima gegenüber Muslimen sehr negativ. Das Engagement in Sachen Klima- und Umweltschutz bietet eine neue Plattform interkulturellen und interreligiösen Austausches, dem ein starkes gemeinsames Interesse zu Grunde liegt, hinter dem das Schlagwort vom „Kampf der Kulturen“ verblassen könnte. Geschichtliche und

¹⁷ Vgl. Llewellyn, op.cit. Fazlun Khalid sieht die Möglichkeit, darüber „ein Programm durchzusetzen, welches die Menschen selbstversorgend macht und sie nicht über-bildet“. Das könne, zusammen mit staatlichen Anreizen ein Mittel sein, um die Landflucht zu stoppen. Vgl. „IZ-Begegnung“ mit Fazlun Khalid über die Muslime und das Phänomen der Zerstörung der Schöpfung, Interview vom 21.9.2006, www.islamische-zeitung.de/?id=7741&print_view=on.

¹⁸ <http://www.islamicrelief.de/spende/zakat/>

¹⁹ Vgl.dazu Martin Palmer, Victoria Finlay (2003), *Faith in Conservation. New Approaches to Religions and Environments*, Washington D.C.

integrationspolitische Entwicklungen (wie Commonwealth oder Gleichstellungspolitiken) haben eine selbstbewusste muslimische Akademikerschicht entstehen lassen. Seit mehr als 20 Jahren existiert mit IFEES eine wegweisende Initiative mit der Fähigkeit ein medienwirksames Bild eines Öko-Islam zu entwerfen.

Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES)

Die in Birmingham ansässige *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* (IFEES), eine bei der UNO registrierte NGO, wurde bereits Mitte der 80er Jahre gegründet, hat aber in den letzten Jahren ihr Engagement verstärkt. Ihr Gründer Fazlun Khalid, geboren 1934 auf Sri Lanka, seit 1953 in Großbritannien lebend, wechselte nach 13 Jahren Dienst bei der britischen Luftwaffe in die *Commission for Racial Equality* des britischen Innenministeriums und trat nach seiner Pensionierung 1991 seine zweite Karriere als Fachmann für Umweltfragen aus islamischer Perspektive an – als Leiter von IFEES, Berater des WWF und Director of Training von ARC (1995-2000). Eng verknüpft mit seinem Namen ist die Entwicklung und Umsetzung einer islamischen Perspektive des Umweltschutzes im Rahmen des Fischereiprojektes in der Küstenregion Sansibars, das zum Modell wurde für weitere Projekte und die Arbeit von AMEN (*African Muslim Environment Network*). Erstmals wurden islamische Geistliche in den Natur- und Umweltschutz involviert und mit lokalen und internationalen Akteuren vernetzt, um ökologische Perspektiven mit koranischen zu verknüpfen und zu einem paradigmatischen Lehrprogramm weiterzuentwickeln.

Khalid, der Praktiker, steht, wie auch Nasr, der Philosoph, für zwei charakteristische Merkmale eines modernen Öko-Islam, ein Begriff, den beide geprägt haben: Sie laden bekannte koranische Begriffe und Konzepte mit Bedeutungen auf, die den Kontext von Ökologie und Nachhaltigkeit dezidiert und systematisch erschließen, machen Muslime sehen und fühlen, dass Natur im Zeichen des Heiligen steht und dass Umweltschutz eine sakrale und damit eine verpflichtende Handlung ist. Diese Sensibilisierung erfolgt zugleich mit der Aufklärung über naturwissenschaftliche Zusammenhänge, etwa wenn ostafrikanische Fischer erkennen, dass Korallenbänke lebende Organismen sind, die wichtige Funktionen im ökologischen Gefüge erfüllen und auf Kooperation angewiesen sind.²⁰ Zweitens wird der Austausch zwischen Muslimen und Nichtmuslimen hervorgehoben – und damit den wechselseitigen Ressentiments, die insbesondere seit 2001 einen weiteren Schub erlebt und Berührungsängste erzeugt haben, entgegengearbeitet. Dabei, keine Frage, wird auch die Wahrnehmung der Religion und die Selbstwahrnehmung als Muslim verändert. Den Muslimen wird eine positive und produktive Rolle als Partner in einer globalen Interaktion zugeschrieben, die dem bis in die Gegenwart wirksamen kolonialen Minderwertigkeitskomplex, den z.B. Frantz Fanon und Edward Said so eindringlich beschrieben haben, entgegenwirken kann. Dazu folgender Ausschnitt aus dem Interview mit Fazlur Khalid aus der Islamischen Zeitung:

Islamische Zeitung: Können Muslime und Nichtmuslime im Umweltschutz zusammen arbeiten?

Fazlun Khalid: Wir müssen es. Wir haben keine andere Wahl, denn dies ist unser gemeinsamer Planet. Wir bereisen die gleichen Straßen, gehen in die gleichen Geschäfte, essen von den gleichen Bäumen und fällen die gleichen Bäume, von denen wir alle profitieren. Wenn ein Muslim einen Baum in seinem Garten pflanzt, könnte ein Christ oder ein Hindu, der irgendwo in Indien lebt, davon Nutzen ziehen. Gleichermaßen gilt dies auch für den umgekehrten Fall. Denn Allahs Schöpfung ist einheitlich. Wir müssen zusammenarbeiten. Ich denke, dass es unausweichlich ist, denn das meiste, was

²⁰ Für Informationen über dieses Projekt siehe: www.ifees.org.uk sowie www.arcworld.org

ich gelernt habe, habe ich von Nichtmuslimen genommen. Ich bin demütig genug, dies anzuerkennen. Ich weiß aber zur gleichen Zeit, dass wir eine Lehre in Händen halten, die wir mit eiserner Faust umschließen. Wir müssen die Hand öffnen. In der Zusammenarbeit mit anderen Leuten, wenn man das islamische Paradigma versteht, haben wir eine profunde Lösung, die andere Menschen nicht geben können. Dies ist auch eine Einladung. Meine Zusammenarbeit mit anderen Leuten ist auch eine Einladung an sie, auf den Islam zu schauen. Wir haben das Paket – ökologisch, sozial und wirtschaftlich. Als Ergebnis dessen kann ich stolz sagen, dass wir weltweit als kleine Einrichtung allgemein anerkannt sind und dass wir als islamische Einrichtung der ganzen Welt etwas anzubieten haben. Ich sage Muslimen, dass der Dienst unsere aktuelle Verantwortung ist. Wir sollten Dienstleister für die ganze Welt sein. Wir können unsere Würde wiedererlangen, wenn wir zu Dienern der Menschheit werden, denn wir haben etwas Profundes anzubieten.²¹

Ökologische Lebensführung: IFEES im Spiegel seiner Newsletter

Diese drei Aspekte – der interreligiöse bzw. interkulturelle, der interdisziplinäre und der global orientierte – bilden auch die Schwerpunkte des seit 2006 von IFEES herausgegebenen Internet-Newsletters *EcoIslam*. Er macht auf verschiedensten Ebenen deutlich, wie Religion und Umwelt von IFEES miteinander verwoben werden.

Den Newsletter vom Januar 2006 eröffnet ein Bericht über eine Londoner Protestdemonstration gegen die Unterzeichnungsverweigerung des Kyoto-Protokolls. Unter den geschätzten 10.000 Teilnehmern war eine „Gruppe von Muslimen, die individuelle wie nationale Akteure zu verantwortlichem Handeln gegenüber der Erde aufforderte. Wie sie glauben, haben Menschen den göttlichen Auftrag als Wächter der Erde.“

Der zweite Beitrag befasst sich mit den Folgen des Klimawandels in Bangladesch, Indien und Vietnam und deutet auf die Ursachen: „Wir sind komatisiert durch Konsum und Wohlstandsimaginationen, die uns an den Rand der ökologischen Katastrophe bringen.“ Verknüpft mit einem Beitrag über Aceh und die dortige Zerstörungen durch den Tsunami erfolgt die Diagnose: „Die traurige Realität ist, dass Muslime, zusammen mit anderen, lebensgefährliche systemische Schäden auf der Erde verursacht haben. Wir haben gravierend die mizan (die Balance) von Gottes Schöpfung verletzt. Wie können wir die Rolle ausfüllen als „khalifa“ (Wächter) der Erde, die Gott uns gegeben hat? Können wir den Generationen, die uns folgen, einen bewohnbaren Planeten hinterlassen? Unsere Erfahrung sagt uns, dass wir ohne großen Aufwand Lösungen im Koran und in der Tradition des Propheten finden können. Die Einwohner von Aceh haben ein jahrhundertaltes Verständnis vom Zusammenhang zwischen Islam und Umwelt, das sich in juristischen Schriften, die aus dem 14. Jahrhundert stammen, manifestiert. Während meiner letzten Reise nach Aceh entdeckte ich [Fazlun Khalid], dass die Leute dort immer noch ein reichhaltiges Wissen über Umwelt und ihre Islamischen Pflichten gegenüber der Erde pflegen. Traurigerweise verfiel dieses Wissen, wie so viele andere Dinge, während der Kolonialära, aber die Menschen kämpfen immer noch um den Erhalt überlebender Praktiken wie den Erhalt von Wasserläufen und Weiderechten.“²²

Der nächste Bericht bezieht sich auf die bedrohte Küstenregion Sansibars, für IFEES ein weiteres Beispiel dafür, dass „muslimische Gemeinschaften sich schuldig gemacht haben“ an der Zerstörung der Umwelt. Im folgenden Artikel über genmanipulierte Nahrungsmittel kehrt man schließlich auf britischen Boden zurück: mit Infos über die Gesundheitsgefahren, die von genmanipulierten Nahrungsmitteln (GM food) ausge-

²¹ Islamische Zeitung, op.cit.

²² Die Übersetzung ins Deutsche stammt, wie bei allen englischen Texten, von der Autorin.

hen. Hingewiesen wird auf die Website einer anderen Organisation, „die nach wie vor eine der besten Seiten über GM food aus islamischer Perspektive ist“. Zwar seien aufgrund des Verbraucherdruckes die Lebensmittelregale inzwischen frei von genmanipulierten Nahrungsmitteln für den menschlichen Verzehr, aber das betreffe nicht das Tierfutter. „Genmanipulierte Produkte sind somit weiterhin über den Umweg des Tierfutters präsent, einschließlich über Tiere, die zur Halal-Schlachtung vorgesehen sind“, und zwar weltweit, was „die heilige Handlung in gewisser Weise entweihet“.

Der folgende Beitrag befasst sich mit internen lokalen Aktivitäten, darunter ein von IFEEES initiiertes Kinder-Camp auf dem Land sowie einen mit der Londoner Stadtverwaltung und Moscheen durchgeführten Umweltag in East London, wobei der Beitrag von IFEEES darin bestand, den Imamen Vorschläge für dem Anlass angemessene Predigtinhalte unter dem Zusatz von Zitaten aus Koran und Hadith in Verbindung mit einfachen und nachhaltigen Lebensstilelementen zur Verfügung zu stellen. Der Newsletter schließt mit einer Anleitung für ökologisches Handeln mit dem Titel „An Islamic Guide to Simple Living. ‚Eat and drink, but not to excess.‘ (Qur’an, 20:81)“. Es folgen drei konkrete Ratschläge:

1. Limit Consumption: Kauf nichts, was du nicht brauchst und bedenke die Folgen für die Umwelt. Problematisch sind übermäßig verpacktes Essen, exotische Früchte, die lange Transportwege erfordern und Haushaltsgegenstände, die nach Gebrauch nicht kompostiert werden können.
2. Re-use and Recycle: Auch Abfallgegenstände können noch für jemanden nützlich sein, wenn wir die örtlichen Recycling-Möglichkeiten nutzen. Beginne mit wiederverwertbaren Tragetaschen und recycle so viel Abfall wie du kannst.
3. Be Generous and Grateful: Statt Geld für den Kauf überflüssiger Dinge zu verschwenden, gib es als „sadaqa“ (Spende) den Armen. Danke Gott für das, was du hast und richte keinen Schaden an beim Gebrauch Seiner Geschenke.

Auch der Artikel „Islamic Law and the Environment“ der zweiten Ausgabe von *Eco-Islam* vom September 2006 thematisiert den Zusammenhang von Schari’a und Umweltschutz. Einleitend heißt es: „Sich um die Umwelt zu kümmern ist nicht der erste Gedanke, der einen kommt, wenn man über das Schari’a-Recht nachdenkt. Tatsächlich aber ist Harmonie mit der Umwelt in der islamischen Tradition tief verwurzelt. Muslimische Kulturen mögen nicht immer exemplarische Modelle ökologischen Lebens sein, aber der Schwerpunkt des islamischen Rechts beruht auf einem stärker ausbalancierten, harmonischen Leben.“ Das gründet

- in der Rolle des Menschen im Rahmen des khalifa-Konzepts, wonach „wir ... eine moralische Beziehung mit dem Rest der Schöpfung haben, was Selbstbeschränkung und ein Bewusstsein für die Bedürfnisse anderer erfordert“;
- im Prinzip des Gemeineigentums, wonach „alle Elemente, die die natürliche Welt ausmachen, gemeinsames Eigentum sind, dass alle das Recht haben, von den natürlichen Ressourcen zu profitieren bei minimaler Schädigung der natürlichen Welt, auch in Hinblick auf die zukünftigen Nutzer“;
- im in der muslimischen Theologie festgelegten Prinzip des Verantwortungsbewusstseins, demzufolge „jedes Mitglied der Gesellschaft an den gemeinsamen Ressourcen nach seinen Bedürfnissen teilhaben kann solange es die gleichen Rechte der anderen achtet“, „im Gegenzug zu seinem Nutzen aus erneuerbaren Ressourcen verpflichtet ist, ihren Wert zu erhalten“ sowie „angerichteten Schaden zu beheben“;
- in der Rückbesinnung auf das Mandat und die Institutionen (hisba/ muhtasib) des frühen Islam zum Schutz von Land, natürlichen Ressourcen und Menschen vor Missbrauch und Ausbeutung für Profit.

Leitthema des dritten Newsletters von August 2007 ist Ernährung. Auf die einleitende Bemerkung, dass in der „entwickelten Welt“ auch die Muslime kräftig mithielten bei der Steigerung von Herzproblemen und Diabetes aufgrund falscher und übermäßiger Ernährung folgt der Gedanke über die „Ironie, dass Muslime sich vor dem Essen zwar Gedanken darüber machen, ob das Essen von einem vertrauenswürdigen Halal-Metzger stammt oder ob sie mit dem Fastenbrechen im Ramadan zum exakt richtigen Zeitpunkt anfangen“, aber „während wir gut darin sind, uns penibel mit technischen Definitionen von ‚halal‘ zu beschäftigen, haben wir die Sicht auf den spirituellen Gehalt komplett verloren.“ Dabei gibt es zwei Kriterien: „Der Koran instruiert die Muslime zu essen was ‚halal‘ und ‚tayyib‘ (rein/gesund) ist.“ Dazu gehöre aber auch, „in Betracht zu ziehen, woher das Essen kommt und unter welchen Bedingungen es hergestellt wurde. Bei Fleisch geht es um die Frage, wie die Tiere behandelt und womit sie gefüttert werden.“ „Im Kontrast zur konsumorientierten Gesellschaft sollen Muslime essen um zu leben, nicht leben um zu essen“ und zwar unter Berücksichtigung der diätetischen Beispiele des Propheten und der spezifischen Gnade, die mit dem Konsum von Fleisch verbunden sei. Aber, so die Klage, dass „das Schlachten eines Tieres ein großes Opfer in bedeutsamen Momenten eines individuellen Lebens (walima, aqiqah, hajj) darstellt, hat nahezu völlig seine Bedeutung verloren.“ Ein anderer Artikel nimmt die Halal-Etikettierung, die Nahrungsmittel als „rein“, als geeignet für Muslime ausweist, aufs Korn, indem er darlegt, dass diese Etikettierung zwanglos einhergehen kann mit nicht artgerechter Tierhaltung und der Fütterung von „Gemüse, aufgezogen und geerntet unter den Bedingungen von Sklavenarbeit, die Migranten leisten und extremer Toxizität“.

Muslime, so heißt es, „machen den Fehler, sich von der sogenannten natürlichen Welt zu unterscheiden, aber die Zeichen sind in uns selbst, weil auch wir ein Teil der Natur sind. Wir sind eine Spezies der Natur und unser Gewebe ist ein Objekt der gleichen Gifte, die alle Arten zerstört. Wollen wir als Spezies, gar als Muslime, überleben, dann durch kollektive Verneinung und durch Arbeit, die auf Wandel zielt. Es ist die kollektive Verantwortung der Muslime, die Regeln der Gerechtigkeit auf Erden zu etablieren. ... Aber die islamische Lehre (Islamic Teaching) konzentriert sich heutzutage oft auf individuelle Selbstperfektion und persönliche Moralität und wendet sich ab von den Ungerechtigkeiten, die gegen die Menschheit insgesamt verübt werden.“

Die darauf folgenden Länderberichte berichten über die Zerstörung der südirakischen Marschen, dem mutmaßlichen Geburtsort Abrahams, wo vielleicht einst der Garten Eden lag, sowie über Umweltschutz in Malaysia, gefolgt von lokalen Aktivitäten in Großbritannien. Die Buchrezension (Animal Welfare in Islam) enthält ein Plädoyer für Vegetarismus. Der Newsletter schließt ab mit „Sieben Tipps um gut zu essen“, eingeleitet durch einen Koranvers: „Esst die guten Dinge, die wir für euren Unterhalt bereitgestellt haben, aber übertreibt nicht“. Die Tipps lauten in Kürze:

1. „Iss biologisch – Vermeide Pestizide und chemische Zusätze durch den Kauf biologisch erzeugter Produkte ... Biologisch erzeugtes Obst und Gemüse wächst langsamer und hat einen niedrigeren Wassergehalt, was ihm einen besseren Geschmack verleihen kann.
2. Iss lokal – Reduziere deine food miles und die CO₂-Emissionen, die für die Aufzucht und den Transport deines Essens verbraucht werden. Viele Tomaten werden unreif gepflückt, damit sie den Weg zum Markt überleben und dann mit Reife-Hormonen besprüht. Kauf frische Produkte auf den kleinen lokalen Bauernhöfen und unterstütze die lokale Ökonomie.

3. Iss saisonal – Wenn du dich aus der Region ernährst, isst du, was die Jahreszeit bereit hält ... Es ist frischer und von höherem Nährwert. (Es braucht) keine beheizten Treibhäuser, die zur globalen Erwärmung beitragen.
4. Iss weniger Fleisch – ... Auf riesigen Flächen wird Viehfutter angebaut, dessen Methanemissionen zur globalen Erwärmung beitragen. Rindfleisch ist der schlimmste Verursacher. Exzessiver Fleischgenuss gehört zu den Verursachern von Krankheiten sowohl des Körpers wie auch, manchen Experten zufolge, der Seele.
5. Kauf Fair Trade-Produkte, lass dich bei der Wahl deiner Nahrungsmittel ethisch leiten. Der Prophet (Friede sei mit ihm) war ein ehrenwerter und erfolgreicher Geschäftsmann, der sagte: „Gott zeigt sich gnädig gegenüber dem Menschen, der freundlich ist, wenn er verkauft, wenn er kauft und wenn er anspruchsvoll ist“.
6. Bau deine eigenen Nahrungsmittel an – (z.B.) in Kisten, mit Komposterde befüllten Tüten, Hängekörben. Beginne mit Kräutern auf der Fensterbank und Tomaten in Tüten. Pflanze Obstbäume in deinen Garten und teil die Ernte mit deinen Freunden und Nachbarn.
7. Kompostiere Deine Abfälle – „Iss und trink, aber verschwende nichts, denn Allah liebt den Verschwender nicht...“

Auch die vierte und derzeit jüngste Ausgabe von Ecolslam steht unter dem Leitthema „Reduce, Re-use, Recycle“. Empfohlen wird, maßvoll zu essen, um Methan erzeugende Abfälle zu reduzieren. Bereits der Prophet „hat uns angewiesen unsere Teller leer zu essen um den vollen Segen zu erhalten; und diese Empfindung wurde von vielen Kulturen geteilt“. Als vorbildhaft gilt die britische Tradition der Resteverwertung, die sich in vielen speziellen Rezepten nachvollziehen lässt. Der sparsame Gebrauch von Wasser im hygienischen Bereich, eine Anregung des Propheten, erscheint in Verbindung mit einer Reihe moderner technischer Ressourcen sparender Errungenschaften für den Alltag. Dem folgen Vorschläge zur Wieder- und Weiterverwendung von unbrauchbar gewordenen Alltagsgegenständen, u.a. die Empfehlung Kleidung länger zu tragen und bei Bedarf auszubessern statt neu kaufen. Dargelegt wird der Zusammenhang von Konsum und Umwelterstörung. Die Rubrik „Islamische Welt“ enthält einen Bericht über das saudi-arabische Artenschutzgebiet. Die „News“ informieren über einen geplanten botanischen Garten in Jordanien, Umwelt-Fatwas in Indonesien, über Ölkrise und Klimawandel.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die in einfacher Sprache auf ein breites Publikum zielenden Newsletter geschmeidig und bruchlos ökologische Themen und Perspektiven mit einer islamischen Ethik verbinden. Mit Hilfe einer gehörigen Portion Selbstironie wird zur Selbstreflexion der eigenen islamischen Praxis angeleitet nach dem Motto „Nur nachhaltiges islamisches Handeln ist gutes islamisches Handeln“. Es reiche eben nicht, sich an den Regeln zu orientieren, nur für sich selbst und den eigenen Nutzen. Ebenso wichtig sei die Verbindung zur Um-Welt. Die Länderreporte vermitteln auf eindrucksvolle Weise, dass die halbe Welt muslimisch geprägt ist – ein Fakt, das Europäern selten bewusst ist und ein neues Gefühl für die Landkarte vermittelt. Für Migranten bedeutet das eine Ausrichtung auf die (islamische) Welt, die die Achse Herkunftsland-Aufenthaltsland überschreitet. Immer wieder herausgestellt wird in verschiedenen Bezügen die Verbindung zwischen eigenem Handeln, Religion und Um-Welt, unterstrichen durch Zitate aus Koran und Sunna. Erkennbar ist ein Umweltdiskurs, der sich, bis auf seine zusätzliche religiös motivierte Legitimation nicht wesentlich von einem „nicht-islamischen“ unterscheidet und es nicht auf Unterscheidung anlegt. Umweltschutz ist nicht teilbar. Nur ist der Diskurs passgenau auf die Lebenswelt von Muslimen abgestimmt. Allerdings wird, bei IFEEES nur dezent, bei anderen,

wie wir gleich sehen werden, deutlicher, der Islam aufaddiert als ein Plus, ein Zusatz, das andere zivilgesellschaftliche Akteure nicht zu bieten haben.

London Islamic Network for the Environment (LINE)

Um 2005 wurden eine Reihe von lokalen Organisationen ins Leben gerufen, darunter LINE (London Islamic Network for the Environment), SHINE (Sheffield Islamic Network for the Environment) MINE (Midland Islamic Network for the Environment), WELCOME (Wales Environmental Link Creating Opportunities for Muslim Engagement). Sie alle sind mit IFEES vernetzt, arbeiten aber selbständig.

In zwei gesondert veröffentlichten Artikeln²³ umschreibt der Gründer und Leiter von LINE Hussain den diskursiven Rahmen eines Öko-Islam, der, im Gegensatz zu der sehr praktischen Orientierung, wie sie IFEES in ihrem Newsletter zeigt, dezidiert an der Kosmologie Nasrs anknüpft und sie im Kontext des Klimawandels aufbaut. Demzufolge sind der Treibhauseffekt und seine Folgen zurückzuführen auf menschliches Handeln, dass die ausgewogene Ordnung der Schöpfung aus dem Gleichgewicht gebracht habe. Die Menschen in ihrer Willensfreiheit haben sich sozusagen falsch entschieden. Der Klimawandel berge aber die Chance zur Umkehr durch die Herausbildung eines spiritueller erhöhten Selbst, das die Bedeutung der Balance (mizan) wieder zu erkennen vermag ebenso wie die Beziehung der Dinge untereinander, das bereit ist seinen Ressourcen verschwendenden Lebensstil aufzugeben, das, auch als Produzent, sich am Bedarf und nicht am Profit orientiert. Von zentraler Bedeutung sei die drastische Einschränkung des Gebrauchs fossiler Brennstoffe, um den CO₂-Ausstoß zu reduzieren. Die religiöse Legitimierung des sparsamen Umgangs mit natürlichen Ressourcen leitet Hussain unter anderem aus dem Gebot des Propheten ab, sparsam mit Wasser umzugehen, selbst im sakralen Kontext der rituellen Reinigung, die dem Gebet vorangeht.

Hussain setzt aber, und das unterscheidet ihn von Nasr, nicht allein auf persönliche Spiritualität als Quelle für einen Einstellungswandel, sondern zudem auf Umweltpädagogik, d.h. auf eine religiöse und zugleich intensive wissenschaftlich-pädagogisch fundierte Anleitung, um nachhaltiges Umwelthandeln, das in erster Linie Konsumverzicht ist, zu verankern. Er unterstreicht den Gedanken der Interaktion zwischen „Innen“ und „Außen“, zwischen Innerlichem und Umwelt (einschließlich der sozialen) durch die entstehende Austauschbeziehung zwischen innerer spiritueller Ordnung und äußeren ästhetischen Formen – Geometrie, Gärten, Kalligraphien, Bögen – die wiederum auf die innere Form verstärkend zurückwirken. Eine neue Ästhetik, die bei ihm jedoch eindeutig an abstrakte orientalische Formen gebunden ist, werde somit die Warenästhetik der Konsumgesellschaft ersetzen. Spiritualität erscheint damit nicht als identisch mit einem Regime der Kargheit oder der vernachlässigten Ästhetik, in der sie häufig in Erscheinung tritt. Sie kann oder soll auch attraktiv sein durch eine alternative Ästhetik mit kontrollierter Sinnlichkeit. Damit wird in gewisser Weise ein Anschluss vollzogen an die ästhetische Erziehung der Warenproduktion.

Zwar verbindet sich bei Hussain mit dem Aspekt der sozialen Kritik eine Kapitalismuskritik, aber die steht in der Argumentation nicht eigentlich im Zentrum, da nachhaltige systemische Änderungen in erster Linie auf individuellen Wandel zurückgeführt werden. Betont werden, im Sinne eines Eine-Welt-Denkens, die Herausforderungen an eine neue globale Solidarität: In der Kluft zwischen den Verursachern des Klimawandels in den westlichen/nördlichen Regionen und den Betroffenen in den südlichen Re-

²³ a) Environmental Perspectives: Islam and Ecologism, 2004; b) Islam and Climate Change: Perspectives & Engagement, 2007. Beide zu finden unter www.lineonweb.org.uk.

gionen (z.B. in Bangladesh) sieht Hussain eine „kollektive Bestrafung“, einen Test für die Betroffenen und eine Herausforderung an die Nichtbetroffenen zu solidarischer Hilfe. Strukturen der Ungerechtigkeit, die sonst Rufe nach Umverteilung hervorrufen, erscheinen jetzt, zugespitzt auf die globale Erderwärmung infolge des hohen CO₂-Ausstoßes als Chance für Mitmenschlichkeit. Im Kontext des Klimawandels weist Hussain zudem auf einen heiklen Aspekt: die Sorge um die späteren Generationen, die zwar ein fundamentaler islamischer Wert sei, in der islamischen Welt jedoch kaum beachtet werde. In der Geburtenkontrolle sieht er ein legitimes Instrument angesichts weltweit begrenzter Ressourcen. Damit wendet er ein Thema, das auf dem indischen Subkontinent zum Inbegriff eines staatlichen Autoritarismus geworden ist, in den Bereich einer individuellen Spiritualität und Verantwortlichkeit.

Hussain zeigt in diesen Aufsätzen metaphysische, an Nasr anknüpfende und ideologische Gedankengänge, die bei Khalid und auch im Rahmen der IFEES-Publikationen nicht erscheinen, ebenso wenig wie im Newsletter von LINE, dessen maßgeblicher Mitverfasser er ist. Zeigen sich hierin zwei konkurrierende Richtungen, zwei unterschiedliche Strategien, persönliche Vorlieben oder zwei Seiten einer Medaille? Offensichtlich richtet sich diese gedankliche Richtung nicht in ihrer vollen Breite da auf, wo man sich an den durchschnittlichen Muslim wendet. Eine Erklärung dürfte sein, dass das strikt theozentrische Weltbild und die starke sufistische Ausrichtung nur für einen kleinen Teil der Muslime attraktiv ist, während die Mehrheit, die den Leitsatz von der Ausbalancierung auch in ihren Alltagsangelegenheiten diplomatisch für sich als Entscheidung für das Mittelmaß fern von Über- und Untertreibung auffasst. Ebenfalls von Bedeutung ist, dass die religiöse Argumentation sich nicht als Alternative aufbaut, sondern sich mühelos in die nichtreligiösen Konzepte nachhaltigen Handelns einbetten lässt.

„Clean Medina“, Birmingham

Neben der Bildung von Umweltgruppen und -netzwerken spielen auch einzelne Aktionen, die sich zweckgerichtet mit der Umwelt der Nachbarschaft und des Wohnviertels auseinandersetzen und den „muslimischen Bürger“ ansprechen, eine Rolle. Der „Jihad on litter“, der Jihad gegen den Müll, wie es in der lokalen Berichterstattung der BBC heißt, ist ein Beispiel für eine Moscheen vernetzende Aktion im September 2007, die nach fruchtlosen Auseinandersetzungen zwischen Gemeindeverwaltung und Einwohnern über die Beseitigung des Abfalls in den Straßen erfolgte. Im Aufruf zur Teilnahme an dieser Aktion heißt es: „Die Söhne und Töchter der Fabrikarbeiter, die auf die britische Insel kamen und zahlreiche Moscheen in der Stadt bauten, verfügen heute oft über Bildung, sind im Einklang mit ihren muslimischen Identitäten und eingestellt auf das Hier und Jetzt in Großbritannien“. Anknüpfend an diese Identitätskonstellation wird in der Ankündigung aus der gemeinsamen Reinigungsaktion ein Event mit Musik, Filmproduktion und Kaffee, bei dem die verschiedenen Moscheen die logistischen Stützpunkte bilden. Diese Aktion „ist dazu gedacht, die muslimische Haltung von „houseproud“ auf „streetproud“ zu erweitern: „Bash the trash! Our Medina will be cleaner! Allah Akbar!“ „What’s the rap?“. „Das „muslimische Birmingham“ ist notorisch übersät mit Müll: Haram horrible und nichts, um stolz darauf zu sein. ... Du wirst dir nicht vorstellen, dass Sauberkeit Bestandteil des Iman (Glauben) ist und dass wir aufgerufen sind, Khalifa für unser Fleckchen Erde zu sein und es sauber zu halten; halt es rein, halt es grün.“ Diese Kampagne, so heißt es weiter, „ist zugeschnitten auf die muslimische Psyche. Islamische Prinzipien und Verstaltungen konstituieren sowohl Motivation wie den Modus operandi. In der Tat ist die große Säuberungsaktion ein wahrhaftiger Jihad. Zudem wird damit ein sehr aktueller „living in the UK-look“ vermittelt, speziell gestaltet für junge Leute“. Die Veranstalter hoffen, an die Clean-Medina-

Aktion zu einem späteren Zeitpunkt eine Green-Medina-Aktion anzuschließen, um den Stadtteil zu begrünen.

Die Öko-Moschee

Zum Schluss soll noch ein weiteres interessantes Phänomen Erwähnung finden: Im Sommer 2008 wurde in Levenshulme/ Manchester Großbritanniens erste Öko-Moschee eingeweiht. Ziauddin Sardar, ein bekannter Publizist, Buchautor und Gastprofessor für Postcolonial Studies, feiert dieses Ereignis in einem Zeitungsartikel als Ausdruck eines längst überfälligen zeit- und ortsadäquaten Islam. Seine Begründung ist insofern interessant, als sie Argumente aufgreift, die für den (islamischen) Umweltdiskurs wie auch für den (innerislamischen) Integrationsdiskurs charakteristisch sind. Es geht Sardar nicht allein um die Tatsache, dass für den Bau dieser Moschee recycelte Baumaterialien verwendet wurden und dass ein Teil des Energiebedarfs durch Solarenergie erzeugt wird, sondern mehr noch um den symbolischen Wert. Für Sardar weicht sie in wohlthuender Weise ab von der ihm als abschreckend erscheinenden Ästhetik der übrigen ca. 1700 englischen Moscheen, die entweder in zweckentfremdeten Bauten oder in neu errichteten zweckorientierten „Produkten, die auf Planungen bar jeder Ästhetik“ zurückgehen und von denen keine sich am Gebot der Nachhaltigkeit orientiere – und zwar im doppelten, im materiellen wie im sozialen Sinne. Zu „nachhaltig im sozialen Sinne“ zählt Sardar das Vorhandensein von Flächen für Jugendliche und Frauen, wo sie ihren Bedürfnissen und Interessen nachgehen können, für Nachbarschaftsaktivitäten, soziale Aktivitäten, Beratung, Erziehung und Lernen. Ebenso gehöre dazu, dass die Frauen unter dem Zeichen von Gleichheit und Würde Eintritt haben und „nicht als geringere Menschen, die durch die Hintertür geleitet werden müssen“. Die bisherigen Moscheen, so Sardar, erfüllen nicht nur nicht „Grundstandards von Nachhaltigkeit ... sie reflektieren den ungesunden Zustand der britischen muslimischen Gemeinde“. „Die meisten Muslime wollen mehr ... von diesen hässlichen Moscheen ... Die Betonung liegt auf größer, hässlicher und lauter“. Aber: „Glücklicherweise gibt es Muslime, zumeist junge, die erkennen, dass Moscheen sich entwickeln müssen. Wenn die muslimische Gemeinschaft sich regenerieren will, müssen ihre Moscheen viel mehr sein als Orte der Gottesverehrung für einzelne Sekten, die alle anderen ausschließen ... Sie müssen verbunden sein mit der britischen Mainstream-Gesellschaft und Außenseiter willkommen heißen.“ Die Realisierung von beidem – die Anbindung an die Mainstream-Gesellschaft und die innere Regeneration – ist der zentrale Kern der „grundlegenden Philosophie“, die sich mit dem Konzept der Öko-Moschee verbindet, einem Konzept, das die „britischen Moscheen in dynamische und effektive Vehikel für sozialen Wandel transformieren will“. Historisches Vorbild sei die erste Moschee, die der Prophet in Medina baute, ein „Kraftzentrum für eine gedeihende, sozial bewusste Gemeinschaft. Wie die Moschee des Propheten betont die Öko-Moschee Eigenständigkeit und sozialen Unternehmungsgeist, und fügt dem als neues Ziel den Aspekt der Nachhaltigkeit hinzu.“²⁴

Abschließende Bemerkungen

Zunächst einmal sticht bei der hier vorliegenden Schau ins Auge, dass sich Umweltdiskurs und Islamdiskurs nahtlos zusammenfügen lassen. Die Initiativen und Vorschläge, die auf nachhaltiges Handeln zielen, unterscheiden sich nicht von denen, die nicht auf religiöser Motivation basieren. Allerdings wird über den religiösen Appell eine Gruppe, die bisher nicht ins Auge gefasst wurde, durch das Andocken an ihre Lebenswelten gezielt angesprochen. Wie erfolgreich dieses Vorgehen ist, in welchem Umfang tatsächlich umweltbewusstes Handeln erzeugt wird, lässt sich derzeit nicht

²⁴ <http://www.newstatesman.com/religion/2008/06/ecomosque-mosques-british>

messen. Aber immerhin wurde der Schritt getan, Muslime dezidiert in den Diskurs ein-zubeziehen und zusätzlich eine Argumentation zu führen, die da greifen kann, wo die bisherigen Diskursstränge nicht hinreichten. Sensibilisierung für Umweltbelange funk-tioniert nur, wenn sie an die jeweiligen Sinnwelten anknüpft. Die Einbeziehung des Islam weist hier durchaus eine Stärke auf, wenn auch letztlich vermutlich nur für einige Wenige: für Konsumverzicht wird spirituelle Befriedigung geboten.

Deutlich zu sehen ist die fast reibungslose Verbindung eines religiösen bzw. metaphy-sischen Diskurses mit einem technisch-wissenschaftlichen. Umweltschutz in nicht reli-giöser Lesart beruft sich auf den wissenschaftlichen Diskurs – aber muss durchaus nicht frei sein von metaphysischen Gehalten. Das ist seit Max Webers These von der Verschiebung des Heiligen ins Profane fast Alltagswissen geworden. Das übersehen zuweilen eingeschworene Säkularisten, die sich in der Tradition der Aufklärung sehen. Nachhaltiges Umwelthandeln wirkt je mehr, umso breiter es angelegt ist. Es braucht Allianzen und den Willen zu interkulturellem Handeln. Insofern verbindet sich mit der Umweltfrage auch die Dimension von sozialer Nachhaltigkeit. Verschiedene Gruppen, alle gleichermaßen von negativen Umwelteffekten betroffen, haben die Chance, am gleichen Strang ziehen, und müssen es letztlich. Die vorliegende Schau zeigt, dass ein breiter Grundkonsens vorhanden ist, der verschiedene Weltanschauungen über-brücken kann.

Zuletzt noch eine Bemerkung aus soziologischer Perspektive, die die Intentionen der „Öko-Muslime“ betreffen: Die verschiedenen Ereignisse, angefangen beim 11. Sep-tember 2001 über die nachfolgenden Attentate in London und Amsterdam bis hin zum Karikaturenstreit, die das Terroristen-Schema endgültig etabliert haben, werfen von Neuem die Frage nach den integrativen Kräften und Potenzialen der westlichen Ge-sellschaften auf. Gefragt ist Bewegung auf allen Seiten. Mit dem universell gültigen Umweltdiskurs scheint sich ein Raum aufgetan zu haben, in dem diese Bewegung freigesetzt werden kann. Sardar, ebenso Afrasiabi deuten auf ein Bedürfnis vor allem der jüngeren Generation, islamische Glaubenssätze in Einklang mit ihren Lebenswel-ten zu bringen. Das Umwelt-Feld, orientiert an praktischen Veränderungen, gibt Im-pulse, sich selbst zu verändern, frischen Wind in den Umgang mit dem Islam zu brin-gen und gesellschaftlich aktiv und zugleich selbstintegrierend zu wirken. Man kann einen Schritt weiter gehen: Es geht nicht mehr darum, seine Weltanschauung an sich zu verteidigen – eine Sysisphusarbeit, die ihr Ziel (Respekt, Anerkennung als Gle-icher) letztlich nicht erreicht, weil ein hartes Differenzschema zugrunde liegt. Im Um-welt-Feld hingegen steht die Differenz im Hintergrund, während das Gemeinsame, der Schutz der nicht teilbaren Umwelt, im Vordergrund steht. Wie einerseits der Umweltschutz sich als Brücke zwischen den Kulturen und Religionen erweisen kann, so zei-gen andererseits die Kulturen und Religionen, dass sie durchaus geneigt und in der Lage sind, gemeinsame Interessen in den Vordergrund zu stellen.

Autorin

Dr. Sigrid Nökel ist Soziologin. Sie promovierte an der Universität Bielefeld über „Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam“ und forschte am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI) sowie an der Universität Bremen zum „Euro-Islam“. Für die Stiftung Interkultur führte sie von 2007 bis 2009 eine Expertise zum Verhältnis von Nachhaltigkeit und Religion in Interkulturellen Gärten durch. Ein Teil dieser Expertise schlägt sich in der Literaturrecherche nieder, die in komprimierter Form in diesem Skript veröffentlicht wird.