

Die Praxis des Öko-Islam

Nachhaltigkeitshandeln muslimischer Jugendlicher in Niedersachsen

Şeyma Kılıç / Sören Sponick

Zusammenfassung: Der Beitrag untersucht die Rolle von religiös begründetem Nachhaltigkeitshandeln in der alltäglichen Lebensführung muslimischer Jugendlicher und präsentiert erste Ergebnisse von Gruppendiskussionen mit muslimischen Jugendlichen aus dem Forschungsprojekt FEMNI. Bisher ist über die Alltagspraxis dieses Öko-Islam noch wenig bekannt. Aus gängiger islamtheologischer Perspektive stellt das Bewusstsein für die enge Verbindung zwischen Glauben und Umwelt aber einen essentiellen Bestandteil der islamischen Glaubensausübung dar. Wir zeigen, dass die familiäre Sozialisation den Jugendlichen zwar ein grundständiges religiös konnotiertes Nachhaltigkeitsverständnis vermittelt, sich dieses jedoch nicht zwangsläufig in ein reflektiertes Nachhaltigkeitshandeln übersetzt. Die alltägliche Lebensführung ist häufig von einer Art ‚Bastelarbeit‘ geprägt, welche ein fragmentarisches Nachhaltigkeitsverständnis offenbart. Dieses oszilliert zwischen der Hervorhebung der eigenen Rolle im Nachhaltigkeitsdiskurs und der als Überforderung wahrgenommenen Komplexität des Nachhaltigkeitsthemas. Der Beitrag schließt mit Schlussfolgerungen für gemeindepädagogische Umweltangebote in muslimischen Gemeinden.

Abstract: The article examines the role of religiously based sustainability actions in the everyday life of Muslim youth and presents the first results of group discussions with Muslim youth from the research project FEMNI. So far, little is known about the everyday practice of this eco-Islam. However, from a common Islam theological perspective, awareness of the close connection between faith and environment is an essential component of the Islamic practice of faith. We show that although family socialization provides young people with a basic understanding of sustainability with religious connotations, this does not necessarily translate into reflective sustainability action. Everyday life is often characterized by a kind of ‚tinkering‘, which reveals a fragmentary understanding of sustainability. This oscillates between the emphasis on one’s role in the sustainability discourse and the perceived complexity of the sustainability issue. The article closes with conclusions for environmental education in Muslim communities.

Einleitung

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Rolle von Religion in gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Die wissenschaftliche Forschung zu Nachhaltigkeit und Klimawandel ist dabei durch einen starken Fokus auf wirtschaftliche, politische und technologische Lösungen geprägt (Huber/Köhrsen 2021: 337), die einen potentiell wichtigen Faktor für eine nachhaltige Gesellschaftstransformation bislang weitgehend ignorieren: Religion. In wissenschaftlichen Debatten zu Ökologie und Religion wird hingegen häufig betont, dass diese von zentraler Bedeutung sei, um den nachhaltigen Wandel in modernen Gesellschaften voranzutreiben. Religion¹ ist in diesem Verständnis ein unabdingbarer Ansatzpunkt für Nachhaltigkeitstransformation. Sie verfüge über Ressourcen und soziales Kapital, die für gesellschaftlichen Wandel zentral seien, die andere gesellschaftliche Teilbereiche bzw. Funktionssysteme, wie z.B. Wirtschaft, Wissenschaft oder Politik nicht mobilisieren könnten (Huber/Köhrsen 2021: 337). Angesichts dessen, dass sich ca. 84% der Weltbevölkerung einer religiösen Tradition zugehörig fühlen (PEW-Research Center 2015), wirft dies die Frage auf, welche Rolle Religion für eine nachhaltige Gesellschaftstransformation und einen nachhaltigen Lebensstil spielt bzw. spielen kann.

Dieser Beitrag geht dieser Frage am Beispiel der islamischen Religion nach. Ansätze für eine religiös begründete nachhaltige Lebensführung aus islamischer Perspektive werden derzeit unter dem Begriff des „Öko-Islam“ (Müller 2020) diskutiert. Über die Alltagspraxis dieses Öko-Islam ist bislang aber noch wenig bekannt. Es gibt derzeit nur wenige Studien dazu, wie das Denken und Handeln von Muslim*innen und besonders muslimische Jugendliche und junge Erwachsene im Kontext von Umwelt und Nach-

1 Wir schließen hier an die religiöse Dimensionsforschung nach Charles Glock an. Dieser unterscheidet zwischen der Dimension der religiösen Erfahrung, der ritualistischen, der ideologischen, der Wissensdimension sowie der Dimension der Konsequenzen religiöser Überzeugungen in der Alltagswelt (Glock 1954, 1962, Glock/Stark 1965: 19 ff., zit. n. Pollack 2018: 26 f.).

haltigkeit genau aussieht (Pusch 2023: 5). Folgt man den Vertreter*innen des Öko-Islam wie etwa Ibrahim Abdul-Matin (2011: 3) oder Fatima Kowanda Yassin (2018a), stellt das Bewusstsein für die enge Verbindung zwischen Glaube und Umwelt allerdings einen essentiellen Bestandteil der islamischen Glaubensausübung dar. Demgegenüber steht die These Sigrid Nökels, wonach Deutschlands Muslim*innen sowohl aus dem Nachhaltigkeitsdiskurs bislang noch weitgehend ausgeschlossen sind als auch für engagiertes Umwelthandeln als schwer mobilisierbar gelten. Der Beitrag setzt hier an und untersucht die Deutungsmuster muslimischer Jugendlicher und junger Erwachsener in Bezug auf ihr individuelles Nachhaltigkeitshandeln und die Rolle der islamischen Religion darin. Folgende Fragen stehen im Mittelpunkt: 1.) Welches Nachhaltigkeitsverständnis weisen die jungen Muslim*innen auf? 2.) Welche Bezüge sehen sie zwischen dem Nachhaltigkeitskonzept und der islamischen Religion? 3.) Wie beschreiben sie ihre persönliche Nachhaltigkeitssozialisation? Als Datengrundlage dienen Erkenntnisse aus dem zwischen März 2022 und Juli 2023 am Institut für Islamische Theologie (IIT) an der Universität Osnabrück durchgeführten Forschungsprojekt „Förderung und Entwicklung der Nachhaltigkeitsbildung bei muslimischen Jugendlichen in Niedersachsen“ (FEMNI). Präsentiert werden die Ergebnisse von insgesamt 15 Gruppendiskussionen, die während der drei FEMNI-Themenworkshops durchgeführt wurden.²

Grundsätzlich unterscheidet die Forschung bei islamischen Umweltschützer*innen zwischen solchen, deren Motive sich aus religiösen Gründen speisen und jenen, die ihr Engagement als losgelöst von Religion und Kultur betrachten (Zbidi 2016: 106). Religiös begründeter islamischer Umweltaktivismus muss demnach vom muslimischen Umweltaktivismus unterschieden werden, der sich u.a. aus säkularen Motiven speisen kann. Auf diese Weise vermeidet man, den Einsatz von Muslim*innen für Umweltschutz per

2 Die Projekthomepage ist unter <https://t1p.de/gpszu> einsehbar.

se mit ihrer Religionszugehörigkeit in Verbindung zu bringen (Zbidi 2016: 106) oder einen automatischen Zusammenhang zwischen Religionszugehörigkeit und nachhaltigem Handeln anzunehmen (Nökel 2009: 1). Da sich dieser Beitrag auf religiös begründetes Nachhaltigkeitshandeln fokussiert, wird nachfolgend durchgehend der Begriff islamischer Umweltschutz verwendet.

Der zweite Abschnitt referiert zunächst aktuelle Positionen zu Religion und Nachhaltigkeit. Daran schließt sich die Beschreibung der theologischen und philosophischen Grundlagen der islamischen Umweltbewegung an. Es folgt ein Abriss der Entwicklung der islamischen Umweltschutzbewegung in Deutschland. In Abschnitt drei präsentieren wir die Ergebnisse der Gruppendiskussionen. In Abschnitt vier fassen wir unsere Ergebnisse zusammen und diskutieren sie. Der Artikel schließt mit einem Fazit und der Formulierung von Desideraten, die sich für uns aus den Forschungsergebnissen von FEMNI ergeben.

1. Religionen und Nachhaltigkeit

In seinem Beitrag „The historical roots of our ecological crisis“ (White 1967) postuliert Lynn White, dass Religionen ein wesentlicher Anteil an der rezenten ökologischen Krise zukomme. Whites Kritik richtet sich primär gegen die christliche und jüdische Religion, denen er einen tiefliegenden Anthropozentrismus und eine mit dem cartesianischen Weltbild einhergehende Entzauberung der Natur unterstellt (Taylor 2016: 270). Hatten christliche Denker*innen zuvor Mensch und Natur noch in Einklang gedacht (Werner 1986), bereitete die christliche und jüdische Antipathie gegenüber paganischen Animismus, die sich ab dem europäischen Mittelalter und der Renaissance potenzierte (White 1967: 1205), der ökologischen Krise den Weg. Whites Thesen wurden und werden seitdem kontrovers diskutiert (Taylor 2016: 268), warfen aber erstmals die Frage auf, welche Rolle Religionsgemeinschaften für die Gestaltung einer nachhaltigen Gesellschaft spielen können; eine Fra-

ge, die bis heute nicht endgültig beantwortet ist.

Für Niklas Luhmann werden ökologische Probleme erst dann gesellschaftlich relevant, „sofern sie als Umwelt die Gesellschaft betreffen, sei es, daß sie durch gesellschaftlich ausgelöste Einwirkungen verändert werden, sei es, daß sie auf die Gesellschaft zurückwirken“ (Luhmann 1998: 129). Die Chancen von Religion bzw. religiöser Führer*innen und Organisationen, Verhaltensänderungen durch Aufforderungen und Mahnungen anzustoßen, betrachtet er vor diesem Hintergrund als ausgesprochen schlecht. Diese würden nur das wiederholen, was gesellschaftsweit ohnehin bereits bekannt sei und diskutiert werde, verpackt in religiöser Semantik, damit aber keinen explizit religiösen Beitrag leisten (Luhmann 2004: 183). Auch der umweltschädliche Einfluss bestimmter religiöser Praktiken ist bereits belegt (Wexler 2016, Köhrsen et al. 2021: 48). So entstehen z.B. während der muslimischen Pilgerfahrten jährlich viele Tonnen vermeidbaren Plastikmülls (Wexler 2016: 5). Demgegenüber wird unter dem Schlagwort der ‚green religion‘ (Taylor 2016, Köhrsen et al. 2021: 47) postuliert, dass die Weltreligionen nicht nur wichtige Ideen bieten, um die gesellschaftliche Transformation zu einer nachhaltigen Gesellschaft voranzutreiben (Taylor 2010, Taylor 2016: 296), sondern sich auch seit geraumer Zeit, in einem Prozess der ‚Grünung‘ befänden. Sie sind aus dieser Perspektive ein wichtiger Motor für eine nachhaltige Gesellschaftstransformation: Diese sei ohne Religionen nicht zu leisten. Laut Huber/Köhrsen (2021) weist diese Debatte jedoch zwei Leerstellen auf. Zum einen fehlt es bislang an empirischen Studien zur Untermauerung der Argumente, wonach Religionen einen wichtigen Beitrag zur Veränderung von Sozialordnungen leisten können und zum anderen an theoretischen Systematisierungen, um die verschiedenen Arten der Beteiligung von Religion an nachhaltigem Wandel zu konzeptualisieren (Huber/Köhrsen 2021: 337, Grunwald/Kopfmüller 2022: 307).

Das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung ist „ohne Zweifel mit dem westlichen Erbe der europäischen Aufklärung verbunden“, zugleich aber auch „an viele Traditionen in allen Weltkulturen anschlussfähig“

(Grunwald/Kopfmüller 2022: 306). Weltreligionen „spielen in dem stetigen Dialog über Wertegrundlagen menschlichen Handelns und damit auch bei der Gestaltung anstehender Transformationen eine wichtige Rolle“ (Grunwald/Kopfmüller 2022: 306). Veränderungspotentiale werden dabei häufig in religiösen Organisationen sowie bei religiösem Führungspersonal verortet. Diesen komme eine wichtige Vorbildfunktion in der Nachhaltigkeitstransformation zu (Köhrsen/Huber 2021). Religiöse Autoritätspersonen verfügen häufig über hohes Prestige und Vertrauen in ihren jeweiligen Communities. Dieses können sie nutzen, um Werte zu verbreiten und die Gläubigen zu einem nachhaltigen Lebensstil zu motivieren, sich an öffentlichen Debatten um Nachhaltigkeit und Klimawandel beteiligen oder eigene Projekte durchführen, um die ihre Organisationspraktiken nachhaltiger zu gestalten (Köhrsen/Huber 2021: 242). Außerdem können sie Nachhaltigkeitsaspekte in ihren Entscheidungsprämissen verankern, z.B. im Hinblick auf den Neubau oder die Renovierung von Gebäuden, den Kauf von Lebensmitteln oder den Wechsel zu nachhaltigen Stromanbieter*innen (Köhrsen et al.: 2021: 344, Köhrsen/Huber 2021).

Theologische und philosophische Grundlagen der islamischen Umweltbewegung

Im vorherigen Abschnitt wurden einige allgemeine Positionen zu Religionen und Nachhaltigkeit referiert. Dieser Abschnitt beschreibt die theologischen und philosophischen Wurzeln der islamischen Umweltbewegung. Diese liegen in der weltweiten Beschäftigung mit Umweltproblemen und der Bedrohung der menschlichen Lebensgrundlagen seit den 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Es ist hervorzuheben, dass die moderne Auseinandersetzung von Muslim*innen mit Umweltthemen zunächst im muslimischen Minderheitskontext zu verorten ist (Zbidi 2015: 324). Die moderne islamische Umweltbewegung lässt sich dementsprechend „als eine Synergie der westlich geprägten Umweltbewegung mit islamischen Werten“ (Zbidi 2015: 324) bezeichnen. In den vergan-

genen sechs Dekaden hat sie sich über den gesamten Erdball verbreitet (Müller 2020:767).

Wurden in der islamischen Umweltbewegung Themen wie Umweltschutz, Klimawandel oder Nachhaltigkeitshandeln zunächst vor allem unter theoretischen und ethischen Aspekten behandelt, verbanden Muslim*innen diese Ansätze zunehmend mit Aktivismus (Sievers 2021: 113). Dabei hat sich inzwischen der Begriff des „Öko-Islam“ (Müller 2020, Sievers 2021: 113) als Überbegriff durchgesetzt. Weniger gebräuchlich sind Begriffe wie z.B. „Green Deen“ (Abdul-Matin 2011) oder „Öko-Dschihad“ (Kowanda-Yassin 2018). In vielen Fällen verbindet sich die islamische Umweltbewegung heute auch mit Kritik an Kapitalismus und globalen Ausbeutungsverhältnissen (Khalid 2002: 4 ff., Abdul-Matin 2011).

Zu den ersten muslimischen Denker*innen, die sich des Umweltthemas annahmen, gehörten Seyyed Hossein Nasr sowie Fazlun Khalid. Besonders Nasr gilt als der „geistig[e] Gründervater“ (Kowanda-Yassin 2018: 22) der islamischen Umweltbewegung, dessen Ideen bis heute einflussreich sind (u.a. Khalid 2002: 2, Abdul-Matin 2011: 42, Kowanda-Yassin 2018: 22). Legte Nasr die theologischen und philosophischen Grundlagen, geht die Institutionalisierung insbesondere auf Khalids Wirken zurück. Er gründete im Jahr 1994 im britischen Birmingham die weltweit erste und bis heute bestehende „Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences“ (IFEES), die sich seitdem auf vielfältige Weise nationalen und internationalen Projekten für die Vereinbarkeit von Umweltschutz und islamischer Glaubenspraxis einsetzt und Vorbild ist für viele islamische Umweltschutzorganisationen in aller Welt.

In seinem 1968 erschienenen Buch „Man and Nature“ postulierte Nasr, dass die weltweiten ökologischen Probleme aus einer gestörten Beziehung zwischen Menschheit und Natur resultierten (Nasr [1968]1997: 20, 2020: 156). In dem Werk unterzog er das westliche säkulare Gesellschaftsmodell und Wissenschaftsparadigma einer grundsätzlichen theologischen und philosophischen Kritik (Nasr 1990: 273-274, Abu Sayem 2020: 440). Demgegenüber gäbe es mit Ausnahme

des Tao te-Ching keine religiöse Schrift, die der Natur einen derart zentralen Platz einräumt, wie der Koran (Nasr 1990: 93, Nasr 2020: 158). Die ökologische Krise lasse sich laut Nasr einzig durch die Wiederherstellung der spirituellen Konzeption der Natur und die Integration der westlichen Wissenschaften in eine holistisch-metaphysische Perspektive einhegen. Diese verortet er in der traditionellen Lehre des Islams, besonders im Sufismus. Aufgrund der ‚Famili- enähnlichkeit‘ zwischen Christentum und Islam, sei dessen traditionelle Lehre gut geeignet, um die metaphysischen Doktrinen des Christentums zu erneuern (Nasr [1968]1997: 106, 2020: 274).

Prinzipien islamischer Umwelttheologie

Nachfolgend werden die Grundprinzipien beschrieben, auf die sich Theoretiker*innen und Praktiker*innen der islamischen Umweltbewegung berufen. Diese sind das heilige Buch des Islam, der Koran und die Sunna, die Handlungsweisen des Propheten Mohammed. Daraus wird die Verpflichtung aller Muslim*innen zum Umweltschutz abgeleitet. Das gängige islamische Verständnis der Schöpfung gründet auf der Annahme, „dass die Gesamtheit alles Geschaffenen dazu dient, Gott zu preisen. Dabei werden die Einzelteile der Erde als Zeichen Gottes verstanden“ (Zbidi 2016: 106). Eine „gebrauchsfertige ‚islamische Umweltethik‘“ (Sievers 2021: 113) hat sich bis heute jedoch nicht herausgebildet. Ebenso besteht unter Muslim*innen keine einheitliche Position gegenüber Klimawandel, Umweltschutz und Nachhaltigkeits- handeln. Diese Positionierungen sind immer eingebunden in den jeweiligen regionalen und soziohistorischen Kontext (Köhrsen 2021: 5). Entsprechend haben sich in den letzten Jahrzehnten verschiedene Konzeptionen islamischen Umweltschutzes entwickelt. Trotz des gemeinsamen Bezugs auf Koran und Sunna unterscheiden sich die Konzeptionen mitunter stark darin, welche und wie viele theologische Grundsätze sie zur Begründung heranziehen. Stellvertretend für viele andere stellen wir nachfolgend die Systematisierung Fatima Kowanda-Yassins (2018: 75-76) vor, die zu den umfangreichsten Vorschlägen

gehört. Sie führt sechs Grundprinzipien islamischen Umweltschutzes auf:

1. *tauhid*: „Die Einheit Gottes. Sie bedeutet die Einheit der Schöpfung. Somit stehen alle Geschöpfe in Beziehung zueinander. Das bedeutet, dass die ganze Welt schützenswert ist“ (Kowanda-Yassin 2018: 75);
2. *fitrah*: Der Begriff bezeichnet die natürliche Veranlagung, die ‚Natur des Menschen‘. In gängiger islamischer Perspektive wurde der Mensch als Wesen erschaffen, das mit der Natur harmoniert (Kowanda-Yassin 2018: 75);
3. *ḥalīfa*: Gott hat die Menschen als Statthalter*innen auf Erden eingesetzt. Im gegenwärtigen islamischen Umweltdiskurs ist damit „eine besondere Verantwortung des Menschen für die gottgegebene Natur impliziert, also eine besondere Beschützerrolle“ (Sievers 2021: 115);
4. *amānah*: Die Erde als ein anvertrautes Gut, das wieder so zurückgegeben wird, wie es erhalten wurde. Im gegenwärtigen Umweltdiskurs wird dies häufig als Aufgabe des Bewahrens der Erde mitsamt ihrer Ressourcen (Sievers 2021: 115) interpretiert (Nökel 2009: 7, El Maaroufi 2021);
5. *ʿubūdiyya* Die Dienerschaft. Die Menschen müssen sich an die Gesetze, die sie umgeben, halten. Letztendlich haben sie es nicht in der Hand, wie das Leben verläuft (Kowanda-Yassin 2018: 75);
6. *mīzān*: Die Menschen sollen das Gleichgewicht in der Schöpfung bewahren und das von Gott gegebene Gleichgewicht nicht stören (Kowanda-Yassin 2018: 76).

Besonders aus den Prinzipien *ḥalīfa*, *amānah* und *mīzān* wird im zeitgenössischen islamischen Umweltdiskurs die persönliche Verantwortung aller Muslim*innen abgeleitet, sich für Umweltschutz, Nachhaltigkeit sowie die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Damit geht auch die Verantwortung bzw. Verpflichtung einher, sich im alltäglichen Leben nachhaltig und umweltbewusst zu verhalten. Ein grüner Glaube, schreibt Abdul-Matin (2011: 86-87), beginne daher immer bei einem selbst bzw. in der eigenen Gemeinde. Ein solcher Ansatz wird in der islamischen Umweltbewegung als wirksamer betrachtet „als von Regierungen von oben diktierte Pflichten

oder von Organisationen angestoßene Aktionen“, so Kowanda-Yassin (2018: 87).

Eine solche religiös begründete „Ökologie der Individuen“ (Grunwald 2010: 235) betrachtet offensichtlich das individuelle Umwelthandeln als einen bzw. den zentralen Schlüssel zur Lösung der Umweltprobleme. Systemische Ursachen für Umweltprobleme sowie die Grenzen individuellen Umwelthandelns werden zwar nicht ausgeblendet. Schließlich soll das eigene vorbildliche Verhalten auch Änderungen in Familien, Peergroups oder Moscheen anstoßen. Sie treten jedoch hinter den eigenen Beitrag für die Lösung der Umweltprobleme zurück. Hier finden sich die beiden Aspekte wieder, die Grunwald (2010: 239) für ökologische Kommunikation in Lebenswelt und Öffentlichkeit diagnostiziert:

- 1.) Freiwilligkeit und damit verbundene Absage an verpflichtende und verbindliche Maßnahmen;
- 2.) Adressierung des Individuums statt höher aggregierter Ebenen politischen Handelns oder der Funktionslogiken der gesellschaftlichen Teilsysteme. Werde Individuen Verantwortung zugeschrieben, so Grunwald (1999), müsse auch sichergestellt werden, dass diese sie auch faktisch wahrnehmen könnten. Andernfalls bliebe Verantwortungszuschreibung bloße Rhetorik also adressat*innen- und folgenloses Moralisieren (Grunwald 2010: 244). Als „Überleitungssemantik“ (Luhmann 1998: 1056) fungieren in der islamischen Umweltbewegung die vorgenannten Konzepte *ḥalīfa*, *amānah* und *mīzān*, die die besondere Verantwortung des Menschen betonen. Auch wer sich für einen nicht-nachhaltigen Lebensstil entscheidet, muss spätestens im Jenseits Gott darüber Rechenschaft ablegen (Alliance of Religions and Conservation 1986: 11, Müller 2020: 761). Die „merkwürdige Folgenlosigkeit der Verantwortungszuschreibung an die Individuen“, die Grunwald (2010: 43) im rezenten Umweltdiskurs diagnostiziert, findet ihr Ende aus gängiger islamischer Sicht in ebenjener Rechenschaftspflicht.

Die islamische Umweltschutzbewegung in Deutschland

Die Ursprünge der islamischen Umweltbewegungen liegen, wie oben dargestellt, in den 1970er Jahren in den USA und Großbritannien. Nach Deutschland weitete sie sich erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts aus. Bis heute gibt es jedoch nur wenige Vereine und Organisationen, die Umweltschutz betreiben und dabei eine dezidiert muslimische Position einnehmen (Zbidi 2016: 106).

Gleichwohl gründeten sich, inspiriert und angestoßen von den im vorherigen Abschnitt genannten Vordenker*innen, ab Mitte der 2000er Jahre auch in Deutschland mehrere muslimische Umweltschutzvereine. Diese zeitliche Verzögerung der Gründungen lässt sich möglicherweise dadurch erklären, dass im deutschen Islamdiskurs seit den 1960er Jahren andere Themen größere Beachtung geschenkt wurde. Etwa die sogenannte Zugehörigkeitsdebatte, die Frage der institutionellen Beheimatung des Islams in Deutschland, sowie das in den letzten zwei Dekaden allgegenwärtige Thema der Salafismus- und Radikalisierungsprävention (Ceylan/Kiefer 2022: 47-76). Zu den größten und auch überregional aktiven Vereinen gehören *Yeşil Çember*, *Hima e.V.* und *Nour Energy e.V.*, die Muslim*innen mit vielfältigen Aktionen für Umwelt- und Nachhaltigkeitsthemen mobilisieren. So initiierte *Nour Energy e.V.* im Jahr 2017 unter dem Hashtag #RamadanPlastikfasten, die gleichnamige Aktion. Diese wurde inzwischen zum sogenannten GreenIftar-Projekt (Greeniftar o.J.) weiterentwickelt, um auf die Ressourcenverschwendung im Rahmen des muslimischen Fastenmonats Ramadan aufmerksam zu machen.

2. Deutungsmuster von Nachhaltigkeit muslimischer Jugendlicher

Die theologischen Grundlagen für islamisch begründetes Nachhaltigkeitshandeln liegen also vor. Bislang ist aber noch unklar, welches ökologische Problem-

bewusstsein junge Muslim*innen in Deutschland – und im Fall von FEMNI speziell in Niedersachsen – aufweisen und welche Zusammenhänge zwischen der islamischen Religion und Nachhaltigkeitshandeln bestehen. Diesbezüglich stellen sich die Fragen, welche Rolle eine ökologische und nachhaltige Lebensweise im Alltag der jungen Menschen spielen, aus welchen Gründen sie sich zivilgesellschaftlich für Umweltbelange engagieren und ob nachhaltiges Handeln aus religiöser Überzeugung ausgeübt wird? Welche Push- und Pull-Faktoren gibt es hinsichtlich des Engagements für eine lebenswerte Mitwelt? Zur Kontextualisierung unserer Forschungsergebnisse wird die Anlage des Projekts FEMNI nachfolgend kurz beschrieben: Um das Nachhaltigkeitshandeln der Jugendlichen aus einer theologischen, erziehungswissenschaftlichen und soziologischen Perspektive zu betrachten und um die Umweltbildung der muslimischen Jugendlichen zu fördern, wurden an drei Wochenenden gemeinsam mit dem Kooperationspartner MUJOS e.V. (Muslimische Jugendcommunity Osnabrück) Workshops und Gruppendiskussionen mit muslimischen Jugendlichen zu den Themen „Nachhaltigkeitsbewusstsein im Islam“, „Nachhaltigkeit und Zivilgesellschaft“ sowie „Umwelt, Klima, Katastrophe – Was kann ich tun, was können wir tun?“ durchgeführt (Teilprojekt eins). Das Curriculum der Themenworkshops wurde von den Projektpartner*innen gemeinsam entwickelt. Bei den insgesamt drei Gruppendiskussionen setzten sich die Jugendlichen in der ersten und zweiten Gruppendiskussion mit den Themen „Umwelt(schutz)“, „Nachhaltigkeit im Alltag“, „Religion und Nachhaltigkeitshandeln“, „Nachhaltigkeit und Zivilgesellschaft“, sowie mit der Frage „Wie und wo kann ich mit meinem alltäglichen Konsum den größten Unterschied machen?“ auseinander. Die Ergebnisse der dritten Gruppendiskussion zu den Themen „Ernährung“, „Einkaufen“ und „Wasserverbrauch“ erarbeiteten die Jugendlichen in Videoform. Hierbei zeigten sie mögliche Handlungsstrategien auf (Teilprojekt zwei). Des Weiteren wurden die Themenworkshops von einer Digitalagentur begleitet und als Video dokumentiert. Die Dokumentation wurde sowohl auf der Internetseite des Ins-

tituts für Islamische Theologie (IIT), als auch über die Social-Media-Kanäle von MUJOS veröffentlicht. Zusätzlich wurde ein Anschluss an die Lehre in der Universität über die Einbindung in den am IIT angesiedelten Masterstudiengang „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ hergestellt.

Parallel wurden 11 Expert*inneninterviews mit zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, Wissenschaftler*innen, Lehrkräften sowie mit Akteur*innen von Moscheegemeinden in Niedersachsen durchgeführt, die sich u.a. mit Umweltbildung und Nachhaltigkeit befassen (Teilprojekt drei). Die Expert*innen wurden nach ihrer professionellen Beurteilung der Umweltbildung der muslimischen Jugendlichen, sowie nach den Push- und Pullfaktoren hinsichtlich des Engagements im Nachhaltigkeitsbereich und Umweltschutzes der jungen Menschen gefragt. Die Ergebnisse der Expert*inneninterviews sowie der Gruppendiskussionen sind in die praxisorientierte Handreichung (Teilprojekt vier), sowie in die Präsentation der Projektergebnisse im Rahmen der wissenschaftlichen Fachtagung (Teilprojekt fünf) eingeflossen.

Zur Klärung der oben genannten Fragen an den drei FEMNI Themenworkshops wurden 15 Gruppendiskussionen mit insgesamt 20 muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen zwischen 18 und 33 Jahren durchgeführt. Gut zwei Drittel der Teilnehmenden waren zwischen 18-21 Jahren alt, die anderen zwischen 22-33 Jahren. Alle Teilnehmer*innen hatten dabei entweder eine syrische oder türkische Migrationsgeschichte und waren entweder selbst migriert oder haben Familienmitglieder, die migriert sind. Die Teilnehmer*innen, mit eigener Migrationsgeschichte, kamen größtenteils mit ihren Familien im Zuge des Syrienkrieges ab dem Jahr 2014 nach Deutschland. Die türkischstämmigen Teilnehmer*innen gehören der sogenannten dritten Migrant*innengeneration an und sind alle in Deutschland geboren und aufgewachsen³. Die Gruppendiskussionen wurden aufgenommen und anschließend auf Grundlage der GAT2 (Quelle) Transkriptionsregeln

3 Eine ausführliche Beschreibung der Teilnehmer*innen findet sich in Kılıç & Sponick (2023: 9 f.).

verschriftlicht. Die Gruppendiskussionen des ersten Workshops wurden mithilfe der World-Café-Methode geführt. Diese sieht vor, dass die Teilnehmer*innen nach jeder Diskussion die Tische wechseln. So wird den Teilnehmer*innen ermöglicht, sich Wissen anzueignen, Perspektiven auszutauschen und Handlungsalternativen zu entwickeln (Nanz/Fritsche 2012:78). In den Workshops zwei und drei standen die individuellen Deutungsmuster der Teilnehmer*innen im Vordergrund. Daher wurden die Gespräche auf Basis des Gruppendiskussionsverfahren nach Bohnsack (2014) geführt. Alle Teilnehmer*innen bekamen die gleiche Erzählaufforderung, um die Vergleichbarkeit der Ergebnisse über alle Diskussionen hinweg zu gewährleisten. Nach den Workshops wurden die Gruppendiskussionen mithilfe der QDA-Software MAXQDA einer strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen (Kuckartz 2018). Während der Gruppendiskussionen haben wir darauf geachtet, dass in jeder Gruppe eine arabischsprachige Person zugegen war, um bei schwierigen Wörtern oder Unklarheiten zu übersetzen. Aus finanziellen und zeitlichen Gründen konnten die arabischen Originalpassagen aus nur einer Gruppendiskussion anschließend ins Deutsche übersetzt werden. In allen weiteren Fällen mussten wir auf die deutsche Zusammenfassung der Redebeiträge zurückgreifen. Obwohl wir zwei verschiedene Erhebungsverfahren verwendet haben, fließen Ergebnisse von allen drei Workshops in die nachfolgende Darstellung ein. Die themenzentrierte Auswertung, wie sie im Mittelpunkt der qualitativen Inhaltsanalyse steht, ermöglicht es uns u.E. alle Gruppendiskussionen gleichmaßen in die Auswertung einzubeziehen und Vergleiche über alle 15 Gespräche hinweg anzustellen. In sequenzanalytisch vorgehenden Auswertungsverfahren wäre dieses Vorgehen demgegenüber nicht angebracht. Nachfolgend werden die Auswertungsergebnisse vorgestellt.

*2.1 Das Nachhaltigkeitsverständnis der FEMNI-Teilnehmer*innen*

Ein einheitliches Verständnis von Nachhaltigkeit

konnten wir unter den an den Gruppendiskussionen teilnehmenden jungen Muslim*innen nicht feststellen. Mit Blick auf die drei Säulen der Nachhaltigkeit (ökonomische Nachhaltigkeit, ökologische Nachhaltigkeit, soziale Nachhaltigkeit (Pufé 2017: 104)) lässt sich das Nachhaltigkeitsverständnis der Teilnehmer*innen – mit je individuellen Gewichtungen – auf allen drei Säulen verorten. In der Gesamtschau lässt sich das Nachhaltigkeitsverständnis durch eine Reihe gemeinsamer Merkmale charakterisieren: 1.) Ein ressourcenschonende Wirtschaftsweise, die auf künftige Generationen Rücksicht nimmt; 2.) die Fokussierung auf individuelles Konsument*innenverhalten als Maßstab für eine nachhaltige Lebensweise verbunden mit einem Bewusstsein für ihre persönliche Verantwortung als Konsument*innen und Muslim*innen; 3.) eine Langfristorientierung bzw. ein Verantwortungsbewusstsein gegenüber künftigen Generationen.

Nachhaltigkeit bedeutet für jungen Muslim*innen im Allgemeinen eine Wirtschafts- und Lebensweise, die späteren Generationen nicht die Entscheidungsmöglichkeiten nimmt, selbstverantwortlich über die eigene Zukunft zu entscheiden. Eine solche Lebensweise erhöht den Optionsspielraum für künftige Generationen oder hält ihn zumindest gleich. Etwa durch die Verringerung des globalen Ressourcenverbrauchs, die Verminderung von Überkonsum oder politische Entscheidungen, die einen individuellen nachhaltigen Lebensstil fördern. Aber auch Gesetze, die umweltschädliche Aktivitäten von Unternehmen wirksam verhindern. Weiterhin bringen die FEMNI-Teilnehmer*innen Nachhaltigkeit stark mit ihrem individuellen Konsument*innenverhalten in Verbindung. Etwa in Bezug auf einen nachhaltigen Ressourcenverbrauch und die Reduktion ihres eigenen ökologischen Fußabdrucks. In individuellen Kaufentscheidungen sehen sie eine gute Möglichkeit, um im Kleinen bzw. im eigenen Alltag einen Unterschied zu machen, der aus ihrer Sicht einen (großen) Unterschied macht. Hier wurden häufig die jugendrelevanten Themen Ernährung, Kleidung, Mobilität, Elektrogeräte sowie Verpackungen angesprochen. In diesen Bereichen lasse sich auch mit verhältnis-

mäßig geringem Aufwand viel verändern. Das ‚Standardbeispiel Plastiktüte‘ wurde als Metapher für eine nicht-nachhaltige Lebensweise häufig verwendet. Hier hätten es alle Konsument*innen in der eigenen Hand, nachhaltig zu handeln. Entweder, durch die Verwendung von Transporttüten aus Papier oder Karton oder langlebiger Plastiktüten.

Die Fokussierung auf die Konsument*innenrolle lässt sich unser Ansicht nach dadurch erklären, dass der Großteil der Teilnehmer*innen noch mit ihren Eltern in einem Haushalt zusammenlebt. Gewisse nachhaltigkeitsrelevante Themen sind für sie wohl (noch) nicht bedeutsam. Weiterhin sind Konsum, Mobilität, Ernährung und Kleidung Themen, die für die jungen Muslim*innen dieser Altersgruppe besonders wichtig sind.

Das individuelle Nachhaltigkeitsverständnis der FEMNI-Teilnehmer*innen weist zudem eine deutliche Langfristorientierung auf. Nachhaltigkeit bedeutet im eigenen Konsum bzw. Handeln nicht nur an sich selbst oder an heute zu denken, sondern stets auch die Auswirkungen dieses Handelns auf künftige Generationen im Blick zu haben. Daraus spricht ein Verantwortungsbewusstsein, nicht nur gegenüber heutigen, sondern auch gegenüber zukünftigen Generationen, das von einigen als ein Prinzip der Balance bzw. des Gebens und Nehmens formuliert wurde. Ihrer individuellen Verantwortung als Konsument*innen sind sich alle FEMNI-Teilnehmer*innen bewusst. Dass viele Produkte, die sie täglich kaufen und konsumieren aus nicht-nachhaltiger Produktion stammen, ist ihnen klar. Die Wissensbestände, was ein nachhaltig produziertes Produkt auszeichnet und wie es sich im Supermarkt erkennen lässt, waren unter den Teilnehmer*innen jedoch ungleich verteilt. Den meisten in Deutschland geborenen und aufgewachsenen muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen waren Begriffe wie „bio“ oder „fair trade“ bekannt und sie achteten nach eigener Aussage in ihren eigenen Kaufentscheidungen auch vielfach darauf. Dies galt ebenso für die Teilnehmer*innen mit eigener Fluchtgeschichte, die zwischen 2014 und 2016 nach Deutschland migriert waren. Bei den Teil-

nehmer*innen, die erst vor zwei oder drei Jahren nach Deutschland gekommen waren, zeigten sich in diesem Bereich teilweise große Wissenslücken. Dies begründeten sie damit, dass sie häufig noch nicht die Zeit gefunden hätten, sich mit diesen Themen ausführlich auseinanderzusetzen. Sich mit nachhaltigem Konsum bzw. einem nachhaltigen Lebensstil zu befassen, hängt mithin eng mit der Lebenssituation zusammen, in der sich junge Muslim*innen befinden. Nachhaltigkeit bzw. nachhaltiger Lebensstil stehe in ihrer persönlichen Prioritätenliste nicht sehr weit oben, so die Teilnehmer*innen mit eigener Fluchtgeschichte. Wichtiger seien das Ankommen und der Aufbau eines neuen Lebens in Deutschland sowie die Themen rassistische Diskriminierung oder antimuslimischer Rassismus:

„[...] ich glaub so die jungen muslimen (.) äh beschäftigen sich vielmehr mit anderen wichtigen also für SIE wichtigen themen wie antimuslimischer rassismus also sachen mit denen sie eher tagtäglich ähm direkt betroffen sind und die erfahrung machen es ist eher eine minderheit ähm die sich mit dem thema nachhaltigkeit oder mit nachhaltigem leben beschäftigt [...]“.

2.2 Schnittstellen zwischen Islam und Nachhaltigkeit

Die jungen Muslim*innen sehen viele Gemeinsamkeiten zwischen den religiösen Dogmen des Islams und den normativen Vorgaben des Nachhaltigkeitskonzeptes. Der Koran und die Sunna bilden dabei für sie die zentralen Bezugspunkte, anhand derer sie diese Gemeinsamkeiten festmachen. Während Religion für einige Teilnehmer*innen eine motivierende Funktion einnimmt, um nachhaltiges Handeln auch gegen Widerstände und Enttäuschungen durchzuhalten, spielt sie für andere keine Rolle, um einen nachhaltigen Lebensstil im eigenen Leben zu begründen.

Eine nachhaltige Lebensweise sei sehr islamisch, betonten viele Teilnehmer*innen mit Verweis auf das vorbildliche Verhalten des Propheten Muḥammad. Dieser habe bereits eine nachhaltige Lebensweise

praktiziert und vorgelebt, lange bevor es das Konzept überhaupt gegeben habe. Etwa in Bezug auf die Aufforderung zur Sauberkeit sowie die Mahnung, nicht zu verschwenden. Sauberkeit umfasse dabei nicht nur personenbezogene und soziale Aspekte wie z.B. individuelle Körperhygiene oder den respektvollen Umgang mit Mitmenschen, sondern sei auch stets mit einer transzendenten Perspektive verbunden, der Aufforderung Gottes an alle Muslim*innen, ihre Mitwelt sauber zu halten und ihr nicht zu schaden. Denn sowohl der menschliche Körper als auch die Erde seien kein menschlicher Besitz, sondern lediglich eine Leihgabe Gottes. Auch wer sich für einen nicht-nachhaltigen Lebensstil entscheide, müsse spätestens im Jenseits Gott darüber Rechenschaft ablegen. Wer sich der Schöpfung gegenüber respektlos verhalte, verhalte sich auch Gott gegenüber respektlos, so der allgemeine Tenor. Dieser Verantwortung würden die Menschheit, aber auch die Muslim*innen angesichts der faktischen weltweiten Umweltzerstörung nicht immer gerecht, kritisierten viele Teilnehmer*innen. Dies zeigte sich für einige von ihnen exemplarisch am menschlichen Umgang mit Tieren. Diese würden häufig rein auf eine funktionale Rolle reduziert, etwa für die Fleischproduktion oder zur Unterhaltung von Menschen in Zoos und Zirkussen. Im gängigen islamischen Verständnis von Schöpfung sei jedoch jedes Lebewesen gleichberechtigt und gleichwertig. Dies sei zwar allen Muslim*innen bewusst, worin in sich alle Teilnehmer*innen einig waren, werde in der Realität jedoch häufig nicht umgesetzt. Eine Teilnehmerin erläuterte dies am Beispiel der Halāl-Kennzeichnung für nach islamisch-religiösen Vorgaben geschlachtete Tiere. Viele Muslim*innen achteten ihrer Ansicht nach lediglich darauf, dass der Schlachtungsprozess selbst religionskonform ablaufe. Die Haltungsbedingungen und das Tierwohl blieben dabei aber für viele Muslim*innen häufig unberücksichtigt. Dabei sei das Konzept eigentlich deutlich umfassender und beinhalte u.a. die Pflege der Tiere.

Eine weitere Schnittstelle zwischen der islamischen Religion und dem Nachhaltigkeitskonzept stellte für die Teilnehmer*innen die Aufforderung dar, Ver-

schwendung so gut es geht zu vermeiden. Der Großteil der Teilnehmer*innen nahm dabei auf einen Vers aus dem Koran Bezug, worin es heißt, „Und seid nicht verschwenderisch; siehe, er liebt die Verschwender nicht“.⁴ Diese Aufforderung beziehe sich laut den jungen Muslim*innen dabei nicht nur auf eine sparsame Nutzung von Lebensmitteln, sondern lasse sich auf alle Aspekte des Lebens anwenden, wie z.B. eine sparsame Nutzung natürlicher Ressourcen oder die langfristige Verwendung von Elektrogeräten.

Für einige der befragten jungen Muslim*innen ist ihre Religion ein wichtiger Faktor, der sie motiviert, das eigene (Nachhaltigkeits)Handeln auch gegen Widerstände durchzusetzen und weiterzumachen:

„[...] wenn es zu anstrengend wird so oh warum mach ich denn das ganze wenn andere sich nicht dranhalten ist ja die religion quasi auch so ein faktor was mich dazu bringt mich also weiterdranzuarbeiten [...] ja aufforderung der religion nachhaltig zu sein [...]“.

Die islamische Religion fordere Muslim*innen geradezu dazu auf, nachhaltig zu handeln und einen nachhaltigen Lebensstil zu verfolgen, betonte eine Teilnehmerin. Etwa durch die oben genannten Gebote zu Sauberkeit und der Aufforderung Ressourcen nicht zu verschwenden. Eine andere Teilnehmerin argumentierte, dass sie bereits als Kind von ihren Eltern gelernt habe, dass sie durch umweltschonendes Verhalten bzw. durch gute Taten Ḥasanāt erhalte, also, metaphorisch gesprochen, auf ihr göttliches ‚Bankkonto‘ einzahlen würde. Zudem sei es eine Aufforderung Gottes an alle Muslim*innen die Schöpfung zu bewahren. Individuelle religiös motivierte Begründungen für einen nachhaltigen Lebensstil, so ließe sich vorsichtig formulieren, lassen sich einerseits aus der bewussten Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten des Islam ableiten, andererseits aber auch mit Verweis auf die eigene (religiöse) Sozialisation bzw. familiäre Vorbilder. Für andere war Religion hingegen kein wesentlicher Grund für die Etablierung eines eigenen nachhaltigen Lebensstils. Aber auch sie stimmten zu, dass sich ein solcher

4 Sure „An‘ām“ (Bobzin 2019: 125).

religiös begründen lasse. Sie argumentierten aber, dass man kein Muslim sein müsse, um nachhaltig zu leben. Denn Umwelt- und Klimaschutz seien kein ausschließlich religiöses Thema. Schließlich würden sich auch Atheist*innen für einen lebenswerten Planeten einsetzen. Der menschengemachte Klimawandel und die damit einhergehende Notwendigkeit einer globalen und gesamtgesellschaftlichen Transformation seien zudem Probleme, die die gesamte Menschheit unabhängig von der Religionszugehörigkeit erfassten. Eine Teilnehmerin gab zudem an, dass Religion und Nachhaltigkeit für sie persönlich nie ein verbundenes Thema gewesen sei. Ein nachhaltiger Lebensstil wird von dieser Gruppe mithin nicht religiös begründet, sondern z.B. aus einer Notwendigkeit und dem Wunsch heraus, auch in Zukunft auf einem bewohnbaren Planeten zu leben. Der Einsatz für Klima- und Nachhaltigkeit sowie ein nachhaltiger Lebensstil lassen sich für die jungen Muslim*innen mithin nicht automatisch mit (ihrer) Religion in Verbindung bringen. Der religiösen Verantwortung als Muslim*in gerecht zu werden ist dabei ‚nur‘ eines unter mehreren Motiven, aus denen heraus sich ein nachhaltiger Lebensstil für sie begründen und in ihrem eigenen Leben dauerhaft etablieren lässt.

2.3. Nachhaltigkeitssozialisation

Zentrale Sozialisationsinstanzen für Nachhaltigkeitssozialisation sind für die jungen Muslim*innen die Familie, die Peergroup sowie die Schule bzw. der Schulunterricht. Hier zeigten sich in den Gruppendiskussionen deutliche migrationsbedingte Unterschiede zwischen den Teilnehmer*innen.

Mit einem nachhaltigen Lebensstil kommen bzw. kamen die jungen Muslim*innen nach eigener Aussage zuerst über ihre Familie bzw. ihre familiäre Sozialisation in Deutschland oder ihren Heimatländern in Kontakt. Eine umweltschonende und ressourcensparende Lebensweise, welche auch die Balance der göttlichen Schöpfung achtet, sei ihnen bereits von klein auf vermittelt worden, betonten nahezu alle Teilnehmer*innen, ganz gleich, ob sie in Deutschland oder in anderen Ländern aufgewachsen waren.

Dass eine solche Lebensweise auch mit dem Label nachhaltig bezeichnet werde, sei ihnen erst nach ihrer Ankunft in Deutschland bewusst geworden, betonten die Teilnehmer*innen mit Fluchterfahrung unisono. Für sie sei diese Lebensweise dabei stets ‚islamisch begründet‘ gewesen. Ein solcher Lebensstil lasse sich daher auch als ‚Islam-Lifestyle‘ bezeichnen, wie eine Teilnehmerin pointierte. Der Großteil der jungen Muslim*innen berichtete zudem von familialen Aushandlungsprozessen in Bezug auf einen nachhaltigen Lebensstil. Hier wurden häufig die Vermeidung von Plastikverpackungen oder Diskussionen über eine vegetarische bzw. vegane Lebensweise genannt. Nachhaltigkeit ist als Thema mithin nicht nur in der frühkindlichen Sozialisation präsent, sondern nimmt auch in der Adoleszenzphase einen großen Raum ein. Die Beschäftigung mit einem nachhaltigen Lebensstil geschehe laut den Teilnehmer*innen meist anlassbezogen, etwa wenn es um Kaufentscheidungen im Supermarkt gehe sowie allgemein die vermeintlichen ‚Kleinigkeiten‘ im Alltag. Die Familie und das familiäre Umfeld haben auf die Nachhaltigkeitssozialisation der jungen Muslim*innen somit einen großen Einfluss. Religiös begründete Nachhaltigkeit ist daher in ihrem Alltag schon von früher Kindheit an präsent. Daher haben sie, gewissermaßen ‚von Haus aus‘, einen positiven Bezug zu einem nachhaltigen Lebensstil.

Die Peergroup ist neben der Familie eine wichtige Sozialisationsinstanz für die Entwicklung eines nachhaltigen Lebensstils. Sie kann diesen sowohl fördern als auch hemmen. Da die jungen Muslim*innen selten nur einer Gruppe angehören, bietet es sich an, von Peergroups im Plural zu sprechen. Nicht für alle Teilnehmer*innen sind sie gleichermaßen als Sozialisationsinstanz für einen nachhaltigen Lebensstil von Bedeutung. Wenn niemand in einer Peergroup nachhaltige Einstellungen teile oder die Mitglieder sich darüber lustig machen würden, wirke dies eher demotivierend. Demgegenüber könnten durch das gemeinsame Nachhaltigkeitshandeln in der Gruppe auch Selbstwirksamkeitserfahrungen entstehen, die einen nachhaltigen Lebensstil begünstigen würden.

So berichteten einige der weiblichen Teilnehmer*innen von gemeinsamen Kleidertauschparties, wobei sie untereinander eigene Kleidungsstücke austauschten. Besonders unter den männlichen Teilnehmern wurden der Kauf und das Tragen von Secondhandkleidung jedoch größtenteils abgelehnt und mit Armut und schlechter Qualität in Verbindung gebracht.

Eine dritte wichtige Sozialisationsinstanz für einen nachhaltigen Lebensstil ist die Schule bzw. der Schulunterricht. Vor allem die in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Muslim*innen gaben an, dass die Themen Umweltschutz und Nachhaltigkeit teilweise in verschiedenen Schulfächern behandelt würden, etwa im Erdkunde- oder Politikunterricht. Dazu gehört etwa die Unterscheidung in verschiedene Arten von Umwelt(en) (z.B. technisch, ökologisch, sozial) oder Wissen um die globalen Zusammenhänge im Bereich Klimaschutz und Umweltzerstörung. Der Schulunterricht versorgt die in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Muslim*innen mit Definitionen und Faktenwissen rund um Umwelt und Nachhaltigkeit. Hinsichtlich der nach Deutschland migrierten Muslim*innen können wir über die schulische Nachhaltigkeitssozialisation nur vorsichtig Aussagen treffen. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass wir weder über ihre schulische Laufbahn noch über die Lehrpläne der Herkunftsländer genaue Informationen haben. Der Großteil von ihnen gaben jedoch in den Gruppendiskussionen an, im Schulunterricht in ihren Heimatländern nichts von Nachhaltigkeit und Umweltschutz gehört oder gelernt zu haben. Dem stehen die Aussagen zweier Teilnehmer gegenüber, die angaben, dass die vorgenannten Themen durchaus im Schulunterricht, wie Politik und Geographie, in ihrem Heimatland behandelt worden seien.

3. Quo vadis Öko-Islam?

Die Erkenntnisse der in FEMNI durchgeführten Gruppendiskussionen scheinen Mouhanad Khorchides (2019: 39) Einschätzung zu bestätigen, dass Um-

weltschutz und Nachhaltigkeit bislang noch kein Teil des kulturellen Bewusstseins und der alltäglichen religiösen Praktiken von Muslim*innen ist.

Gleichwohl sind den jungen Muslim*innen die zentralen konzeptionellen Säulen der islamischen Umweltethik bzw. des Öko-Islam, nämlich *tauhid* und *halifa* (Müller 2020: 767), durch ihre eigene familiäre und religiöse Sozialisation wohlbekannt. Die Einheit der göttlichen Schöpfung, wovon kein Teil besser/wichtiger ist als die anderen, zieht sich als ein durchgängiges Deutungsmuster durch nahezu alle Gruppendiskussionen. Dies gilt auch für das Konzept des „ökologischen Stewardship“ (Müller 2020: 767) der Menschheit auf Erden, welches in verschiedenen Schattierungen von den Teilnehmer*innen unserer Gruppendiskussionen formuliert wurde. „Verbindungen zwischen Islam und Ökologie werden dabei [...] als so alt wie der Islam selbst begriffen“ (Müller 2020: 766). In Bezug auf den ‚Theologie-Praxis-Transfer‘ der vorgenannten umweltethischen Konzepte in die alltäglich gelebte Praxis des Öko-Islam umgesetzt werden sollen, fehlt es den jungen Muslim*innen gleichwohl noch an vielen Stellen an praktischen Umsetzungsperspektiven. Genau diese sei jedoch für die Implementierung des Öko-Islam im Alltag von Muslim*innen notwendig, so Kowanda-Yassin. Es braucht die „Verbindung von theoretischen Grundlagen und praktischer Umsetzung“ (Kowanda-Yassin 2018: 145). Der Alltag bzw. die alltägliche Lebensführung von Muslim*innen erweist sich somit als die Sollbruchstelle für die Umsetzung der umweltethischen Prinzipien des Öko-Islam in die Praxis.

Diese Problemstellung zeigt sich auch mit Blick auf das individuelle Nachhaltigkeitsverständnis der jungen Muslim*innen. Dieses koppeln sie eng an ihre individuelle Konsument*innenrolle. Nachhaltigkeit bedeutet für sie einen verantwortungsvollen und sparsamen Umgang mit den natürlichen Ressourcen des Planeten. In den vermeintlich kleinen Dingen, die den großen Unterschied machen (können), sehen die jungen Muslim*innen einen effektiven Weg, um als Individuum auf die gesellschaftliche Nachhaltigkeitstransformation einzuwirken, aber noch viel mehr, um Nachhaltigkeitspraktiken im eigenen All-

tag wirkungsvoll zu verankern. In diesen scheinbar kleinen Veränderungen von Alltagsroutinen scheint mithin ein Moment von Habitusreflexion auf, welches sich etwa für eine migrationssensible Bildung für nachhaltige Entwicklung nutzbar machen ließe (Pusch 2023: 17).

Familie, Peergroups sowie die Schule bilden wenig überraschend die zentralen Sozialisationsinstanzen, entlang derer die Jugendlichen ihr individuelles Nachhaltigkeitsverständnis entwickeln. In diesen Punkten unterscheiden sie sich dabei kaum von ihren Peers in der sogenannten Mehrheitsgesellschaft. Auch sie sind Mitglieder der ‚Generation Greta‘ (Hurlmann/Albrecht 2020: 38 ff.) und stehen mittendrin in den deutschen Diskursen rund um Umwelt- und Nachhaltigkeit. Die islamische Religion und deren religiöse Dogmen geben einigen von ihnen die Motivation einen nachhaltigen Lebensstil zu leben und auch gegen Widerstände und Enttäuschungen aufrechtzuerhalten. Für andere muss eine solche Lebensweise nicht zwangsläufig religiös begründet werden. Muslimische Jugendliche und junge Erwachsene sind somit nicht (mehr) vom Nachhaltigkeitsdiskurs ausgeschlossen, sondern stehen mittendrin.

Das heißt aber nicht, dass sich in allen Nachhaltigkeitspraxen bzw. -orientierungen muslimischer junger Menschen die eigene oder familiäre Migrationsgeschichte widerspiegelt (Albert et al. 2020: 15). Migrationsspezifische Orientierungen bezüglich Nachhaltigkeit fanden sich bei unseren Teilnehmer*innen größtenteils bei jenen, die selbst migriert sind. Sie hoben vor allem die aus ihrer Sicht großen Schnittstellen zwischen dem Nachhaltigkeitskonzept und Islam bzw. der Lebensweise in ihren Heimatländern hervor. Nachhaltigkeit sei dort gewissermaßen ein alltäglich gelebter ‚Islam-Lifestyle‘. Damit sollen die gravierenden Umweltprobleme in islamisch geprägten Ländern keinesfalls ignoriert werden (Nasr 2020: 156). Die Ergebnisse aus FEMNI zeigen aber, dass den jungen Muslim*innen ihre religiöse Verantwortung bewusst ist, die Umwelt zu schützen und den kommenden Generationen einen lebenswerten

Planeten zu hinterlassen. Dabei nehmen sie auch und besonders die gegenwärtigen Generationen explizit in die Pflicht:

„Und danach kommt immer dieser [...] Spruch, ja ihr seid unsere Generation, ihr schafft das schon, oder [...] ich bin nicht so lang am Leben mehr, oder ich habe noch kurz Zeit. Sowas find ich auch so mies, weil es ist auch eure Welt [...] gewesen und ihr könnt auch was ändern. Auch wenn du 20 Jahre noch Zeit hast“.

Das etwa von Denker*innen wie Mouhanad Khorchide, Fatima Kowanda-Yassin oder Ibrahim Abdul-Matin seit Jahren geforderte kulturelle Bewusstsein von Muslim*innen für Umweltschutz scheint sich aus dieser Perspektive – zumindest für die in FEMNI befragten jungen Menschen – gerade zu entwickeln.

4. Schluss

Wie ist es nun um das Nachhaltigkeitsbewusstsein muslimischer Jugendlicher in Niedersachsen bestellt? In diesem Beitrag haben wir gezeigt, dass die Themen Umwelt- und Nachhaltigkeit in ihrer Alltagspraxis einen großen Raum einnehmen. Sie beschäftigen sich mit diesen Themen, diskutieren mit ihren Familien über nachhaltigen Konsum oder verabreden in ihren Freundeskreisen, künftig keine Produkte aus Plastik mehr zu kaufen. Die vor inzwischen fast 15 Jahren von Nökel (2009: 1) aufgestellte These, wonach Muslim*innen in Deutschland sowohl vom Nachhaltigkeitsdiskurs ausgeschlossen als auch für nachhaltiges Handeln schwer mobilisierbar seien, lässt sich aus unserer Sicht so nicht mehr halten. Die Forschungsergebnisse aus FEMNI zeigen vielmehr, dass die jungen Muslim*innen mehrere Schnittstellen zwischen dem Nachhaltigkeitskonzept sowie dem Islam sehen. Diese ergeben sich für sie aus Koran und Sunna. Aus beidem lassen sich konkrete Handlungsanweisungen für einen religiös begründeten nachhaltigen Lebensstil ableiten. Bei der Umsetzung in die Alltagspraxis bzw. die alltägliche Lebensführung, und hier ist Khorchide (2019: 39) zuzustimmen, hakt es jedoch noch an vielen Stellen. Mit Formaten wie z.B. der Greeniftarkampagne von *NourEnergy* e.

V. oder den deutsch-türkischen Umwelttagen von *Yeşil Çember e. V.* gibt es inzwischen jedoch eine Reihe von Angeboten, die direkt die alltägliche (religiöse) Lebenspraxis von Muslim*innen adressieren, um diese für Umweltbelange zu sensibilisieren. Auch die Workshops und Vorträge im Rahmen von FEMNI dienten dazu, die Umwelt- und Nachhaltigkeitsbildung der Teilnehmer*innen zu fördern.

Desiderate: Abschließend sollen noch zwei Desiderate beschrieben werden, die sich für uns aus der Konzeption von FEMNI sowie als Resultat unserer Forschung ergeben haben. In FEMNI haben wir nicht trennscharf zwischen praktizierenden und nicht praktizierenden Muslim*innen unterschieden. Daher können wir keine gesicherten Aussagen darüber treffen, ob das tatsächliche Nachhaltigkeitshandeln der Teilnehmer*innen religiös angeleitet ist oder ob sie dies aus anderen Gründen tun. Künftige Studien sollten diesem Faktor daher aus unserer Sicht größeres Gewicht zumessen, um auf dieser Grundlage präzisere Aussagen darüber treffen zu können, inwiefern die islamische Religion Nachhaltigkeitshandeln instruieren kann. Denkbar wären hier z.B. Interviews mit Aktivist*innen in den obengenannten Umweltvereinen.

Ein zweites Desiderat stellt die Frage nach Nachhaltigkeitspraktiken in der alltäglichen Lebensführung (Projektgruppe Alltägliche Lebensführung 1995). Die Gruppendiskussionen, auf denen diese Auswertung gründet, fanden im Rahmen der FEMNI-Themenworkshops statt. Wir haben uns die Nachhaltigkeitspraktiken der jungen Muslim*innen also berichten lassen und sie nicht in situ beobachtet. Über die tatsächlich durchgeführten Nachhaltigkeitspraktiken können wir also keine gesicherten Aussagen machen. An dieser Stelle können künftige Forschungen anschließen, die z.B. teilnehmende Beobachtungen im Rahmen von Veranstaltungen der Greeinfartkampagne durchführen. Diese könnten Aufschluss darüber geben, vor welchen Problemen muslimische Jugendliche und junge Erwachsene stehen, wenn sie theologisch begründetes islamisches Nachhaltigkeitshandeln in die Praxis umsetzen wollen und wie

sie diese Probleme lösen.

Acknowledgements

Wir bedanken uns bei den anonymen Reviewer*innen für die vielen konstruktiven Kommentare. Diese haben uns sehr dabei geholfen, die Argumentation unseres Artikels zu schärfen.

Disclosure statement

Wir deklarieren keine Interessenskonflikte. Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojektes „Förderung und Entwicklung der Nachhaltigkeitsbildung bei muslimischen Jugendlichen in Niedersachsen“ (FEMNI). FEMNI wurde von der Deutschen Bundesstiftung Umwelt (DBU) unter der Projektnummer 37966/01 im Zeitraum von 01.03.2022 bis 30.07.2023 gefördert. Die Projektleitung hatte Prof. Dr. Michael Kiefer inne. Die Autor*innen dieses Beitrages waren beide Projektmitarbeiter*innen in FEMNI.

Literaturverzeichnis

- Abdul-Matin, I. (2011): Green Deen. What Islam teaches about protecting the planet. Californien: Berrett-Koehler.
- Abu Sayem, Md. (2020): Seyyed Hossein Nasr's Works on Environmental Issues: A Survey. In: Islamic Studies 58 (3), S. 439–451. Online: <http://irigs.iiu.edu.pk:64447/ojs/index.php/islamicstudies/article/view/724> [Zugriff: 30.11.2023].
- Albert, M./Hurrelmann K./Quenzel, G./Schneekloth, U./Leven, I./Utzmann, H./Wolfert, S. (2020): Die 18. Shell Jugendstudie – eine Generation meldet sich zu Wort. Online: https://www.shell.de/about-us/initiatives/shell-youth-study/_jcr_content/root/main/containersection-0/simple/simple/call_to_action/links/item0.stream/1642665739154/4a002dff58a7a9540cb9e83ee0a37a0ed8a0fd55/shell-youth-study-summary-2019-de.pdf [Zugriff: 30.11.2023].
- Alliance of Religions and Conservation (1986): The

- Assisi declarations. Messages on Humanity and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam & Judaism. Assisi. Online: <http://www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf> [Zugriff: 30.11.2023].
- Bobzin, H. (2019): *Der Koran*. München: C.H. Beck.
- Ceylan, R./Kiefer, M. (2022): *Islampolitik in Deutschland. Geschichte, Debatten, Institutionen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- EL Maaroufi, A. (2019): *Wir leben auf Kosten von Tieren*. Online: <https://www.islamiq.de/2019/09/14/wir-leben-auf-kosten-von-tieren/>, [Zugriff: 26.10.2022].
- EL Maaroufi, A. (2021): *Ethik des Mitseins. Grundzüge einer islamisch-theologischen Tierethik*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.
- GreenIftar (o.D.): *Warum GreenIftar*. Online: <https://www.greeniftar.com/warum-greeniftar/> [Zugriff: 30.11.2023].
- Grunwald, A. (1999): *Verantwortungsbegriff und Verantwortungsethik*. In: Grunwald und Lehnert [Hrsg.]: *Rationale Technikfolgenbeurteilung. Konzeption und methodische Grundlagen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 175–194.
- Grunwald, A. (2010): *Die Ökologie der Individuen. Erwartungen an individuelles Umwelthandeln*. In: Büscher, C./Japp, K.P. [Hrsg.]: *Ökologische Aufklärung. 25 Jahre „Ökologische Kommunikation“*. Wiesbaden: Springer VS, S. 231–258.
- Grunwald, A./Kopfmüller, J. (2022): *Nachhaltigkeit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Huber, F./Köhrsen, J. (2021): *Religion und ökologische Nachhaltigkeit: Zwischen grünen Glaubensgemeinschaften und Ökospiritualität*. In: SONA - Netzwerk Soziologie der Nachhaltigkeit [Hrsg.]: *Soziologie der Nachhaltigkeit. SONA - Netzwerk Soziologie der Nachhaltigkeit*. Bielefeld: transcript, S. 337–352.
- Hurrelmann, K./Albrecht, E. (2020): *Generation Greeta. Was sie denkt, wie sie fühlt und warum das Klima erst der Anfang ist..* Weinheim: Beltz Juventa. Online: https://content-select.com/index.php?id=bib_view&ean=9783407866714 [Zugriff: 30.11.2023].
- Khalid, F. (2002): *Islam and the Environment*. In: Timmerman, P./Munn, T. [Hrsg.]: *Encyclopedia of Global Environmental Change, Volume 5, Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change*. Weinheim: Wiley, S. 332–339.
- Khorchide, M. (2019): *Auf dem Weg zu einer islamischen Umwelttheologie. Wie kann ein verantwortliches Umweltbewusstsein Teil des religiösen Selbstverständnisses im Islam werden?* In: Kılıç, Ş; Sponick, S. (2023): *Nachhaltigkeitsengagement junger Muslim:innen: Motive, Chancen, Hindernisse*. Unter Mitarbeit von Universität Osnabrück. Online: <https://osnadocs.ub.uni-osnabrueck.de/handle/ds-202307139260> [Zugriff: 30.11.2023].
- Köhrsen, J. (2021): *Muslims and climate change: How Islam, Muslim organizations, and religious leaders influence climate change perceptions and mitigation activities*. In: *WIREs Clim Change* 12 (3), S. 1–19.
- Köhrsen, J./Blanc, J./Huber, F. (2021): *How “green” can religions be? Tensions about religious environmentalism*. In: *Z Religion Ges Polit*.
- Kowanda-Yassin, U. (2018): *Gottesdienst und Aktionismus: Die grüne Seite des Islams*. In: Lederhilger, S. J. [Hrsg.]: *Gärten in der Wüste. Schöpfungsethik zwischen Wunsch und Wirklichkeit*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, S. 68–92.
- Kowanda-Yassin, U. (2018a): *Öko-Dschihad. Der grüne Islam - Beginn einer globalen Umweltbewegung*. Salzburg, Wien: Residenz Verlag.
- Kuckartz, U. (2018): *Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. 4. Auflage. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Luhmann, N. (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2004): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Wiesbaden: Springer VS.

- Müller, S. (2020): Die Praxis eines Öko-Islam – Mobilisierungspotentiale islamischer Umweltaktivisten unter besonderer Berücksichtigung Tansanias. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 33 (4), S. 754–769.
- Nanz, P./Fritsche, M. (2012): *Handbuch Bürgerbeteiligung. Verfahren und Akteure, Chancen und Grenzen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Nasr, S. H. (1990): *Die Erkenntnis und das Heilige*. München: Diederichs.
- Nasr, S. H. ([1968]/1997): *Man and nature. The spiritual crisis of modern man*. Chicago: ABC International Group.
- Nasr, S. H. (2020): Chapter 8: The Environmental Crisis in the Islamic World – Pertinence of the Teachings of Traditional Islam. In: Mirakhor, A./Iqbal, Z./Sadr, S.K. [Hrsg.]: *Handbook of Ethics of Islamic Economics and Finance*. Berlin: De Gruyter, S. 156–165.
- Nökel, S. (2009): *Islam, Umweltschutz und nachhaltiges Handeln. Globale Diskurse und Akteure*. Hg. v. Stiftung Interkultur. Online: <https://anstiftung.de/downloads?task=download.send&id=46&catid=17&m=0> [Zugriff: 30.11.2023].
- PEW (2017): *The Changing Global Religious Landscape*. In: Pew Research Center's Religion & Public Life Project, 2017. Online: <https://www.pewresearch.org/religion/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/> [Zugriff: 30.11.2023].
- Pollack, D. (2018): Probleme der Definition von Religion. In: Pollack, D./Krech, V./Müller, O./Hero, M. [Hrsg.]: *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 17–50.
- Projektgruppe Alltägliche Lebensführung; Sonderforschungsbereich Entwicklungsperspektiven von Arbeit (1995): *Alltägliche Lebensführung. Arrangements zwischen Traditionalität und Modernisierung*. Opladen: Leske und Budrich.
- Pufé, I. (2017): *Nachhaltigkeit*. München : UTB GmbH.
- Pusch, B. (2023): Umwelt- und Nachhaltigkeitsorientierungen von Wiener Jugendlichen mit Migrationshintergrund – Ansatzpunkte für BNE in der Migrationsgesellschaft? In: *Zeitschrift für Bildungsforschung*, S. 87–107. DOI: 10.1007/s35834-023-00385-7 [Zugriff: 30.11.2023].
- Sievers, M. (2021): Zu den Voraussetzungen einer islamischen Umweltethik. In: *Cibedo-Beiträge* (3), S. 113–118. Online: <https://www.aschen-dorff-buchverlag.de/detailview?no=16273> [Zugriff: 30.11.2023].
- Taylor, B. (2016): The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. In: *JSRNC* 10 (3), S. 268–305. DOI: 10.1558/jsrnc.v10i3.29010.
- Taylor, Bron (2010): *Dark green religion. Nature spirituality and the planetary future*. Berkeley: University of California Press. Online: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=305987> [Zugriff: 30.11.2023].
- Werner, H. J. (1986): *Eins mit der Natur Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Boehme, Albert Schweitzer und Pierre Teilhard de Chardin*. München: Verlag C.H. Beck .
- Wexler, J. (2016): *God is not always green. When religious practice and environmentalism collide*. Boston: Beacon Press.
- White, L. T. (1967): The historical roots of our ecological crisis. In: *Science* Vol 155, Issue 3767. Washington D.C.: American Association for the Advancement of Science, S. 1203–1207.
- Zbidi, M. (2015): Islamische Normenlehre zum Umweltschutz. In: *Zeitschrift zum Umweltrecht* (6), S. 323–330. Online: https://www.zur.nomos.de/fileadmin/zur/doc/Aufsatz_ZUR_15_06.pdf [Zugriff: 30.11.2023].
- Zbidi, M. (2016): Islamische Umweltschützer. In: *Mediendienst Integration* (Hg.): *Journalisten-Handbuch zum Thema Islam*, S. 106–107.

Autor*innen:

Şeyma Kılıç war wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt FEMNI am Institut für Islamische Theologie (IIT) an der Universität Osnabrück. Sie ist Promotionsstipendiatin des Avicenna-Studienwerks. Ihre Dissertation befasst sich mit der Thematisierung bzw. Dethematisierung der Nachhaltigkeitsbildung in den Moscheegemeinden in Deutschland. Arbeitsschwerpunkte: muslimische Gemeindepädagogik/„Moscheekatechese“ und islamische Umweltpädagogik.

Kontakt: seyma.kilic@uni-osnabrueck.de

Sören Sponick ist Doktorand am Institut für Islamische Theologie (IIT) an der Universität Osnabrück und war wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt FEMNI. Seine Dissertation befasst sich mit den Engagementkarrieren muslimischer Konvertit*innen in der deutschen Zivilgesellschaft. Arbeitsschwerpunkte: Soziologie der Karriere, Konversionsforschung, Umweltsoziologie und Zivilgesellschaftsforschung.

Kontakt: soeren.sponick@uni-osnabrueck.de

Impressum

Soziologie und Nachhaltigkeit
Beiträge zur sozial-ökologischen Transformationsforschung

ISSN 2364-1282

Heft 2/2023, 9. Jahrgang, DOI: 10.17879/sun-2023-5258

Eingereicht 28.10.2022 – Peer-Review 24.05.2023 – Überarbeitet 01.12.2023 – Akzeptiert 12.12.2023

Lizenz CC-BY 4.0 (www.creativecommons.org/licenses/by/4.0)

Herausgeber*innen: Benjamin Görgen, Matthias Grundmann, Anna Henkel, Melanie Jaeger-Erben, Björn Wendt

Redaktion: Niklas Haarbusch, Jakob Kreß, Carsten Ohlrogge

Layout/Satz: Niklas Haarbusch

Anschrift: Universität Münster, Institut für Soziologie
Scharnhorststraße 121, 48151 Münster
Telefon: (0251) 83-25440
E-Mail: sunred@uni-muenster.de
Website: www.sun-journal.org

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) - Projektnummer 490954504