



Liberal-Islamischer Bund e.V.

Positionspapier des Liberal-Islamischen Bundes e.V.

Islamische Glaubenspraxis und umweltethisches Handeln

Oktober 2023

www.lib-ev.de



Foto: [Chris Gallagher](#)

Die Auswirkungen menschlichen Handelns auf die Umwelt und die damit einhergehenden Umweltkatastrophen sind zahlreich, wie z.B. Überschwemmungen resultierend aus gewinnorientierter Waldabholzung in hochwassergefährdeten Gebieten oder Dürren mitverursacht durch Treibhausgas- und Aerosolemissionen. Auch der verschwenderische Umgang mit natürlichen Ressourcen und Verschmutzung durch Plastik werden uns nicht nur in sicherem Abstand zur Realität durch Computer- und Fernsehbildschirme gegenwärtig. Die Bewegungen *Fridays for Future* und *Extinction Rebellion* haben dem Diskurs eine neue, medienwirksame Verbreitung gegeben. Engagement für umweltethische Anliegen hat eine lange Geschichte, dem nicht immer die gleiche breite Aufmerksamkeit zuteilwurde. Der Liberal-Islamische Bund (LIB) betrachtet umweltethisches Handeln als essentiell, da dieses sich als Notwendigkeit aus dem islamischen Verständnis von der Verbindung zwischen Gott, Mensch und Umwelt unmittelbar ableiten lässt. Daher bergen sowohl der Koran als Primärquelle des Islams als auch die Sunna sowie die Gelehrtentradition großes Potential für die Entwicklung einer islamisch begründeten Umweltethik. Das Ökosystem, die Natur und die Umwelt, ressourcenschonendes Handeln, wie z.B. der Umgang mit Wasser, und die Beziehung der Trias Gott–Mensch–Umwelt sind in einer Schöpfungstheologie und Ethik des Korans verankert. Im Schöpfungsplan Gottes ist ein rücksichtsvoller, nachhaltiger Umgang mit der Umwelt ontologisch angelegt: Handeln, das die Zerstörung der Umwelt nach sich zieht, läuft folglich Gottes Plan entgegen.

Die Ursachen der Umweltzerstörung – eine islamisch-ethische Sicht

Wissenschaftlich betrachtet gibt es vielfältige Ursachen für die Zerstörung der Umwelt, wie zahlreiche Quellen, beispielsweise die Europäische Umweltagentur (EEA) oder verschiedene Umweltverbände, beschreiben. Aus islamisch-ethischer Sicht lässt sie sich jedoch auch als Konsequenz einer Grundhaltung der Menschen zu ihrer Um- und Mitwelt verstehen.

Am schädlichsten an dieser Grundhaltung sind die Rücksichts- und Maßlosigkeit gegenüber der Umwelt. Die Tragweite eines solchen Verhaltens wird an mehreren Stellen im Koran erwähnt:

„Und gehorcht nicht den Maßlosen [المُسْرِفُونَ], die auf der Erde Verdorbenheit stiften [يُفْسِدُونَ] und das Gute nicht bewirken.“¹ [26:151-152].

Der erste Vers (26:151) ist ein Beispiel für die Verknüpfung der Erde mit dem, was als „Maßlosigkeit“ übersetzt wird. Auf Erden Gutes zu bewirken ist also mit dieser Maßlosigkeit nicht vereinbar.

Ein weiteres Beispiel:

„Wenn er nach Macht strebt, stiftet er auf Erden Unheil [تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا] und zerstört Saatfelder [يُهْلِكُ الْحَرْثَ] und Nachkommenschaft. Aber Gott liebt nicht die Verdorbenheit [الْفَسَادَ].“ [2:205].

Die Sure 102 trägt den Titel *at-Takathur*, was mit „die Gier nach mehr und mehr“ bzw. „gierig nach Mehrung streben“ übersetzt werden kann. Die ganze Sure befasst sich mit dem rücksichtslosen Streben des Menschen nach immer mehr materiellen Gütern und kann als Kommentar zum schier maßlosen Streben des Menschen nach unendlichem ökonomischen „Wachstum“ in materialistischer Hinsicht verstanden werden, das darauf hinsteuert, dass die diesseitige Welt irgendwann ihrer begrenzten lebensbringenden Ressourcen beraubt sein wird und letztlich einem Grabfeld gleichen wird. Kurz: Die Hölle, vor der man sich fürchten sollte, muss uns nicht erst im Jenseits begegnen – wir könnten sie bereits auf Erden zu spüren bekommen:

„Ihr seid besessen von der Gier, immer mehr zu haben, was euch (von allem höheren Streben) ablenkt, bis ihr in eure Gräber niedergeht.

Nein! Ihr werdet (dereinst schon noch zu) wissen (bekommen, was mit euch geschieht).

¹ Vgl. Übersetzung von Hofmann: „Die auf Erden statt Heil Unheil stiften.“

Noch einmal: Nein! Ihr werdet (es schon noch zu) wissen (bekommen).

Nein! Wenn ihr doch (schon jetzt) mit Sicherheit Bescheid wüsstet!

Ihr werdet bestimmt das lodernde Feuer (der Hölle) zu sehen bekommen.

Noch einmal: Ihr werdet es sicher und deutlich zu sehen bekommen.

An jenem Tag werdet ihr bestimmt nach der Annehmlichkeit (eures Erdenlebens) gefragt werden (mit der ihr den Lohn des Paradieses verscherzt habt).“

Die Zerstörung der Erde und des sozialen Friedens wird in den Versen als Konsequenz aus dem rücksichtslosen Streben der Menschen nach weltlichen/materiellen Gütern, Macht und Einfluss angeprangert. Der Verweis auf Gott markiert dieses Verhalten als Zuwiderhandeln gegen Gottes Plan, in dem die Erde und die Mitwelt des Menschen eine essentielle Stellung einnehmen.² Die gedankenlose, auf Profitmaximierung ausgerichtete Ausbeutung der Erde, der Mitwelt und auch anderer Menschen als billige Arbeitskräfte stellt eine Verkümmern der Beziehung zu Gott dar. Denn gerade im Umgang der Menschen untereinander und gegenüber der Umwelt spiegelt sich diese Beziehung wider, wie an mehreren Stellen im Koran sichtbar wird. So zeigen 7:55-56, 7:85 an, dass Maßlosigkeit die gottgegebene Ordnung gefährdet und (ökonomische) Macht nicht genutzt werden darf, um andere zu übervorteilen. 13:25 weist die Gefährdung der „Wohnstätte bei Gott“ als Konsequenz diesseitiger Pflichtvergessenheit aus und betont die negative Auswirkung von mitweltschädigendem Verhalten auf das Verhältnis zu Gott.

Ein derartiges Verhalten gegenüber der Natur und Gottes Schöpfung wird in diesem Zusammenhang häufig als „Ur-Unheil“ bezeichnet. Das Selbst (*nafs*), also das Innere der Menschen ist verkümmert, wodurch sie eine Grundhaltung der Natur gegenüber einnehmen, die auf Ausbeutung statt Bewahrung und auf Willkür statt Gerechtigkeit ausgerichtet ist. Aus der islamischen Tradition heraus wurden verschiedene Gegenmaßnahmen entwickelt, wie z.B. eine Konzentration auf die Läuterung/Reinigung des Selbst (*tazkiyat an-nafs*), welche insbesondere in den mystischen Lehren des Sufismus (*tasawwuf*) große Bedeutung einnimmt. Dies meint, sich darum zu bemühen, in seinem Innern gute Eigenschaften zu kultivieren und sich von schlechten Eigenschaften zu reinigen. Welche Eigenschaften gut und welche schlecht sind, wird danach bemessen, wie der Mensch ontologisch von Gott konzipiert ist.

² Vgl. Abū al-Qāsim al-Quṣayrī: *Latā'if al-ishārāt*. Bd. 1, Beirut 2007.



Foto: [Markus Spiske](#)

Das Verhältnis des Menschen zur Umwelt: *khalīfa*, *taskhīr* und *waḥdat al-wuḡūd*

Neben der erwähnten *tazkiyat an-nafs* gibt es weitere Prinzipien, die für das Verhältnis des Menschen zur Natur und Mitwelt von Relevanz sind. Die Lage kann berichtigt werden, wenn wir uns das Prinzip des *khalīfa* ins Gedächtnis rufen. *Khalīfa* wird oft mit Verwalter*in oder Statthalter*in übersetzt, als welchen Gott die Menschen eingesetzt hat. Diese Bezeichnung soll deutlich machen, dass nicht den Menschen die Erde gehört, sondern Gott sie uns (lediglich) zur Verwaltung und Versorgung überantwortet hat. „*Khalīfa*“ kommt als ontologischer Status des Menschen im Koran in 2:30 vor. Im Kontext der Erzählungen um die Propheten Hud (*khulafā'*, 7:74), Salomon (*khulafā'*, 27:62) und David (*khalīfatan*, 28:26) tauchen der Begriff *ḥalīfa* bzw. seine grammatikalischen Abwandlungen ebenfalls auf.

Im Koran wird ein Missbrauch bzw. die Missachtung des *khalīfa*-Auftrags oft in Zusammenhang mit Erzählungen über Strafe gestellt, wie z.B. in 6:165:

„Und Er ist es, der euch zu Statthaltern auf der Erde machte und die einen von euch über die anderen im Rang erhöhte, um euch mit dem zu prüfen, was Er euch gegeben hat. Siehe, dein Herr ist schnell im Strafen und siehe, Er ist verzeihend und barmherzig.“

Die Menschen sind letztlich somit verpflichtet, ihrer Verantwortung als Verwalter*innen gerecht zu werden. Dabei stehen diejenigen, die auf Erden in weltlicher Hinsicht einen „höheren Rang“ inne haben, d.h. Menschen mit wirtschaftlichem und/oder politischem Einfluss, in einer besonderen Pflicht, da ihr Handeln eine weiterreichende Wirkung entfalten kann.

Eng mit dem Aspekt der Verantwortung für die Schöpfung Gottes in Zusammenhang stehend ist eine verantwortungsvolle Nutzung von Ressourcen. Der Terminus, der im Koran vorkommt und auf den ersten Blick problematisch wirken mag, weil er scheinbar der Bejahung des intrinsischen Wertes der Natur in den islamischen Quellschriften widerspricht, ist *taskhīr*. Die Begrifflichkeit kommt im Koran an mehreren Stellen vor, wo es um die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur geht (vgl. 16:12, 22:65, 31:20):

„Er macht euch die Nacht und den Tag dienstbar; die Sonne, der Mond und die Sterne sind euch ebenfalls dienstbar, gemäß seinem Befehl.“ [16:12]

Taskhīr wird hier mit „Dienstbarmachung“ übersetzt, was zur Annahme führen könnte, dass der Mensch das Recht von Gott bekommen habe, die Natur zu seinen Zwecken (aus)zunutzen – eine solche Interpretation gerät leicht ins Maßlose. Dass es sich bei der „Dienstbarmachung“ um ein Zeichen der Gnade und Hinwendung Gottes gegenüber den Menschen handelt, nicht um unser Anrecht auf Ausbeutung, wird aber deutlich, wenn der Tenor berücksichtigt wird, in welchem der Koran im Allgemeinen über das Verhältnis von Mensch und Umwelt spricht sowie der Bedeutung des *khalīfa*-Konzepts, das, wie erwähnt, den Gedanken der Verantwortung des Menschen für die Erde in sich trägt. In diesem Zusammenhang wird von Umweltethiker*innen häufig der Ausdruck „*wahdat al-wuġūd*“ angeführt, was mit „Einheit der Schöpfung“ übersetzt wird. Er betont die Abhängigkeit der Menschen von der gesamten Schöpfung Gottes und birgt daher ethische Potentiale. Das Konzept des *wahdat al-wuġūd* wurde von al-Ghazali (gest. 1111) in seinem Buch „Die Nische des Lichts“ verwendet und insbesondere von sufischen Traditionen aufgegriffen.

Zudem fällt auf, dass die Hervorhebung, dass alles zum Dienste der Menschen erschaffen wurde, in Zusammenhang mit dem Appell an den Menschen steht, die Allmacht bzw. das allumfassende Wirken Gottes anzuerkennen:

„Sind sie denn nicht gewahr, dass es für sie ist, dass Wir unter all den Dingen, welche Unsere Hände gewirkt haben, die Haustiere erschaffen haben, deren Herren sie nun sind

– und dass wir sie dem Willen der Menschen unterstellt haben?³, so dass sie einige von ihnen (zum Reiten) nutzen mögen, und (Milch) zu trinken? Wollen sie denn nicht dankbar sein.“ [36:71-73]

Die Sure 36 (*Yasīn*) enthält zu einem großen Teil Weisungen zu moralischem Handeln für die Menschen und wird durch diese Zentralität für Sterbende und Tote rezitiert. Dies stellt die Bedeutsamkeit ihres Inhalts heraus. In diesem bedeutungsvollen Zusammenhang sind die Verse 71-73 zu verstehen.

Ebenso enthält der Koran in 16:5-18 eine Aufzählung des von Gott „für“ die Menschen Geschaffenen (Vieh, Lasttiere zur Erleichterung, schöne Tiere zur ästhetischen Erbauung, Wasser und Regen, diverse Fruchtbäume, Sterne, Farben, Fische aus dem Meer, die Berge). Dies ist „[...] fürwahr eine Botschaft für Leute, die denken“ [16:11]. Die Natur und Mitwelt ist eine Kommunikationsform, die Gott wählt, um den Menschen seine Gnade anschaulich zu machen und sie so zum Glauben zu befähigen. So werden im Koran nicht die Menschen als „Krone der Schöpfung“ inszeniert, sondern die Bedeutung Gottes für sie.

Islamische Ethik – ein Weg für umweltgerechtes Handeln

Im Laufe der Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten (s) kam es, vereinfacht gesagt, zu einem Auseinanderdriften von *fiqh* (Jurisprudenz) und *akhlāq* (Ethik)⁴. Seit der Abbasidenzeit (750-1258) bildete sich eine Hegemonie des juristischen Diskurses heraus, d.h. Juristen bzw. juristisches Denken drangen vom Rechtsdiskurs in das Feld der Ethik vor. Daher hat sich der Schwerpunkt der religiösen Praxis auf eine Ver- und Gebotsebene gehoben, auf der viele Gläubige für sich nach materieller Belohnung im Jenseits streben und das Einhalten der Gebote immer weniger im Kontext des *khalīfa*-Gedankens verstanden wird.⁵

Ein Beispiel ist etwa die Bewertung von Produktionsvorgängen: Die juristisch-normative Beurteilung von hergestellten Produkten nimmt in den Blick, ob diese eine verbotene Substanz enthalten oder ob der Erwerb des Produktes durch einen gültigen Vertrag zustande gekommen ist. Wie sieht es jedoch mit den

³ Muhammad Asad hebt in seiner Interpretation hervor, dass dies eine moralische Verantwortung des Menschen bedeutet.

⁴ *Al-akhlāq* ist die Mehrzahl von *khuluq*, ein Wort aus derselben Wurzel wie das Wort *khalq*, das die Bedeutung „Erschaffung“ und „Schöpfung“ trägt. Dies zeigt u.a. die Zentralität, welche die Schöpfung in ihrer Gesamtheit bei der Konzipierung einer islamischen Ethik einnehmen muss.

⁵ Dieser Trend bedeutet freilich nicht, dass die Entwicklung in allen geographischen Räumen und Epochen homogen verlaufen ist und es keine Ausnahmen gab.

Produktionsbedingungen aus, wie Tierhaltung, faire Löhne, Nutzung von Ressourcen? Nach einer holistischen islamischen Bewertung bedürfte auch Letzteres einer Berücksichtigung.

Ein wesentlicher Aspekt einer islamischen Ethik ist die Achtung der Vielfalt in der Schöpfung:

„Und (auch) bei Mensch und Tier und (beim) Vieh gibt es verschiedene Arten. Gott fürchten nur diejenigen von seinen Dienern, die das Wissen haben.“ [Koran 35:28]

„Und zu Seinen Zeichen gehört die Erschaffung von Himmel und Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Sprachen und Farben (oder: Arten). Darin liegen Zeichen für die Wisenden.“ [Koran 30:22]

Deutlich wird an diesen Versen, dass sich in der Vielfalt zum einen Gottes Wille ausdrückt. Im zweiten Satz von 35:28 zeigt sich zum anderen, dass nur diejenigen Gott fürchten, denen diese Vielfalt und ihr Wert bewusst ist.

Zeitgenössische Entwicklung einer islamischen Umweltethik

Konzepte zur Herleitung eines islamischen Umweltbewusstseins lassen sich bei muslimischen Umweltethiker*innen finden, die sich dezidiert islamisch legitimieren, z.B. Fazlun Khalid. Er stammt aus Sri Lanka und beschäftigt sich seit den frühen 1990er Jahren mit der Entwicklung einer islamischen Umweltethik. Unter anderem hat er die *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science* (IFEES) gegründet, die durch Projekte das Umweltbewusstsein unter Muslim*innen stärken will. Seyyed Hossein Nasr, Ideengeber für eine islamische Öko-Theologie, stellt diese auf die Grundlagen der islamischen Mystik. Eine institutionalisierte Form der islamisch begründeten Umweltethik ist die *Islamic Conference of Environment Ministers* (ICEM). Sie strebt eine Verbindung von Umweltanliegen mit Ökonomie und *Islamic Finance*-Systemen zur Stabilisierung der sozialen Gerechtigkeit an und verabschiedete im Oktober 2019 die *Rabat Declaration on the Promotion of Cultural and Religious Roles in the Protection of the Environment and Achieving Sustainable Development*.

Ein wesentliches Konzept aus dem Koran und der islamischen Tradition ist *tauḥīd*. Es bezeichnet, über die enge Bedeutung des Monotheismus hinaus, die Konsistenz und Integrität alles Erschaffenen und kann als Schlüssel für ein nachhaltiges Umweltbewusstsein fungieren. Weitere davon abgeleitete Konzepte, die ebenfalls von Umweltethiker*innen angebracht werden, sind *fitra* und *mizān*. *Fitra* meint, in den Augen der muslimischen Umweltethiker*innen, dass die Menschen in ihrer ursprünglichen Anlage in die Schöpfung integriert sind. Durch ihr Handeln können sie jedoch daraus

herausfallen. Das Gegenteil von *fitra* wird mit *fasād* („Unheil“) bezeichnet. Es bildet in der Bedeutungslehre auch das Gegenstück bzw. den Missbrauch oder die Nichterfüllung des Verwalter*in-/Statthalter*in-Konzepts (*khalīfa*).

„In Erscheinung getreten ist Unheil [*al-fasād*] zu Land und Meer als Folge dessen, was die Menschen anrichten, damit Er sie einiges von ihrem (Fehl-)Verhalten spüren ließe, auf dass sie umkehren.“ [30:41]

Im koranischen Vers 30:41 sieht man die Bedeutung von *fasād* als schädigendes Verhalten gegenüber der Umwelt. Es werden Konsequenzen des Handelns aufgezeigt und zudem verdeutlicht, dass es sich um selbstverschuldete, von menschlichem Tun herrührende Folgen handelt.

Mizān bezeichnet das Maß, das gehalten werden muss, und steht in der islamischen Umweltethik für das Gleichgewicht zwischen Ökologie und Ökonomie, also der Verantwortung für die Umwelt einerseits und das Recht bzw. die Notwendigkeit zur Ressourcennutzung andererseits. Damit wird *mizān* als eine Bedingung von *fitra* interpretiert, d.h., um in der Schöpfung integriert zu bleiben, bedarf es dieses Maßhaltens. Andere Ethiker*innen wie Le Gai Eaton betrachten *mizān* auf der spirituellen Ebene innerhalb der *tauhīd*-Lehre. Auch ausgehend von den islamischen *aqīda* (Glaubensgrundlagen) oder des *fiqh* leiten muslimische Theolog*innen und Ethiker*innen Haltungen für ein islamisch-geprägtes Umweltbewusstsein ab. Beispielsweise stellt Yasin Dutton *aqīda*, *fiqh* und *tasawwuf* mit ihren Potenzialen für eine Umweltethik in den Mittelpunkt.

Auffällig, aber nicht verwunderlich, ist, dass muslimische Intellektuelle die Umweltkrise häufig als eine spirituelle Krise reflektieren. Einig sind sie sich darin, dass Verhaltensmuster nicht allein anhand einzelner juristischer Verordnungen verändert werden können (z.B. wie viel Wasser bei der Gebetswaschung verwendet werden soll etc.). Rein normative Vorschriften bringen wenig, wenn Menschen ihre innere Haltung und ihr Handeln gegenüber der Umwelt nicht grundsätzlich überdenken.

Foto: [Matt Palmer](#)

Begegnung mit Gott: Die Natur hat einen intrinsischen Wert

Der intrinsische Wert der Natur kann als Offenbarung bzw. Wunder und Zeichen Gottes (*āya*) aus dem Koran abgeleitet werden, nicht nur als Nutzbringerin für den Menschen aus dem zuvor erwähnten *taskhīr*. Gott in der Natur zu begegnen heißt, dass sich in dieser viele seiner Attribute widerspiegeln. Das bedeutet, die Offenbarungsweise Gottes (den Menschen gegenüber) ist nicht nur eng mit der Natur verknüpft, sondern sie bildet sich in dieser unmittelbar ab. So weist z.B. der Koran in 2:115 auf mehr hin als nur darauf, dass im Zweifelsfall das Gebet Gott auf jeden Fall erreicht:

„Gott gehört der Osten und der Westen. Wohin ihr euch wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch. Er umfasst (alles) und weiß Bescheid.“

Die Begegnung mit Tieren erinnert z.B. an den Versorgenden (*ar-razzāq*), den Ernährenden (*al-muqīt*), die Begegnung mit der uns umgebenden Natur an den Offenbaren (*az-zāhir*) als einige der Namen und Eigenschaften Gottes. Wesentlich ist, dass deutlich wird, wie mannigfaltig diese Begegnungen ausfallen, die nicht bloß visuell wahrgenommen werden können. Denn auch Menschen mit anders operierenden Sinneswahrnehmungen, die physisch und/oder psychisch begründet sein mögen, sind zu dieser Begegnung fähig, ihr ontologisches Dispositiv ist das gleiche. Der Philosoph

und Psychiater Karl Jaspers beschreibt das Sich-Einlassen bzw. Glauben an die Existenz Gottes als Gegenwärtigkeit des Selbstseins der möglichen Existenz [Jaspers, 2013:33]. Das heißt, man braucht eine gewisse Disposition, sich für die Zeichen zu öffnen. Ebenso eine Disposition, der Umwelt den Stellenwert zuzuerkennen, den sie hat.

Fazit

Welche Rolle der Islam im Umweltschutz einnehmen kann, hängt von den Muslim*innen ab. Es kann dabei nicht bei der Auslegung religiöser Texte und der (juristisch-)normativen Betrachtung bleiben, sondern muss zuvörderst im Innern des Einzelnen den Ausgangspunkt nehmen. Eine theologische Grundlage für ein Umwelte ethos muss sich die *khalīfa*-Haltung zum Fundament nehmen und nicht bloß das Einhalten von Geboten und Verboten im juristischen Sinne. Muslim*innen müssen als Akteure im Vordergrund stehen und umweltethisches Handeln aktiv mitgestalten. Der *khalīfa*-Begriff umfasst dabei alle Menschen und begrenzt die damit verbundene Pflicht nicht auf einen durch Geschlecht, sozio-ökonomischen Status, intellektuelle Fähigkeiten oder in sonstiger Weise festgelegten Personenkreis. Jede*r Einzelne von uns ist gefordert, sich als Kalif*in ihrer*seiner Verantwortung für diese Erde bewusst zu werden und dem in ihrem*seinem Handeln Ausdruck zu verleihen.



Foto: [NASA](#)

Quellenangaben und weiterführende Literatur

- › Dutton, Yassin: Islam and the environment: a framework for inquiry. Faiths and the environment: Conference Papers. Faith in Dialogue 1. London 1996, S. 46-70.
- › Dziri, Amir: „Wir haben euch die Erde als Erbe überlassen“ – Zwischen Verantwortung und Nutznieß. Der islamische Begriff des Kalif-Seins in umweltethischer Hinsicht, in: Binay, Sara / Khorchide, Mouhanad (Hg.), Islamische Umwelttheologie – Ethik, Norm und Praxis, Freiburg im Breisgau 2019, S. 51-67.
- › El Maaroufi Asmaa: Ethik des Mitseins. Grundzüge einer islamisch-theologischen Tierethik, Baden-Baden 2021.
- › Fazlun, Khalid: Islam, Ecology and the World Order, in: Abdel Haleem, Harfiyah (Hg.), Islam and the Environment, London 1999.
- › Jaspers, Karl: Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, Berlin 2013.
- › Kowanda-Yassin, Ursula: Öko-Dschihad. Der grüne Islam - Beginn einer globalen Umweltbewegung, Wien 2018.
- › Le Gai Eaton, Charles: Islam and the Environment, in: Abdel Haleem, Harfiyah (Hg.), Islam and the Environment, London 1999, S. 43-55.
- › Öktem, Kamil: Physische und metaphysische Selbstdefinition der Umwelt im Koran und die Verantwortung des Menschen, in: Binay, Sara / Khorchide, Mouhanad (Hg.), Islamische Umwelttheologie – Ethik, Norm und Praxis, Freiburg im Breisgau 2019, S. 115-135.
- › Quşayrī, Abū al-Qāsim al-: Laṭā'if al-işārāt, Beirut 2007.
- › Saniotis, Arthur: Muslim and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics, in: Contemporary Islam, July 2012, Vol. 6, Issue 2, S. 155-171.