

Theologische Grundlegung aus den islamischen Quellen und der Historie

Nachdem im vorausgegangenen Kapitel die freie Wohlfahrtspflege, die gesetzlichen Rahmenbedingungen und die Akteure sowie die aktuellen Herausforderungen vorgestellt wurden, bietet das folgende Kapitel einen Einstieg in die muslimische Wohlfahrtspflege und seine theologischen und historischen Grundlagen. Die Reflexion dieser theoretischen Grundlegungen erfährt für Muslime deshalb eine große Wichtigkeit, da sie es ihnen ermöglicht, sich mit ihrem Gottesbild, ihrem Menschenbild sowie ihrem Verständnis von einer Wohlfahrt in das vorhandene Feld der freien Wohlfahrtspflege einzubringen.

Des Weiteren bietet dieser Reflexionsprozess Verknüpfungspunkte für die christlichen Partner, um sich in einem interreligiösen Diskurs im Kontext eines säkularen Umfeldes als konfessionelle Anbieter der freien Wohlfahrtspflege über die gegenwärtige Legitimation auszutauschen. Zwar steckt die Grundlagenforschung für eine muslimische Wohlfahrtspflege noch in den Kinderschuhen, doch die Konzeption einer muslimischen Wohlfahrtspflege in Deutschland – als eine „fürsorgende oder beaufsichtigende Tätigkeit, die das Gedeihen und Wohlbefinden eines anderen bezweckt“ und „Bestandteil des Systems der sozialen Sicherung“ (Hüdepohl 1996, S. 12) ist – beginnt trotzdem nicht bei Stunde „Null“. Sie blickt auf eine jahrhundertelange muslimische Tradition in der Fürsorge für sozialbedürftige Menschen und Personengruppen zurück.

Beim Aufbau einer muslimischen Wohlfahrtspflege hierzulande können diese Erfahrungen nicht nur die Legitimität eines neuen Berufsbildes garantieren, sondern zugleich Impulse für die inhaltliche bzw. theoretische Gestaltung der unterschiedlichen Felder der sozialen Arbeit liefern. Denn Theologie als Bezugswissen-

schaft einer genuin konfessionellen Sozialarbeit schöpft ihre Legitimation nach Stephanie Bohlen darin, dass sie dazu verhelfen soll, „die Wahrnehmung soziale Probleme und die Sensibilisierung für menschliches Leiden“ sowie eine „kritische Beurteilung der Gesellschaft“ zu fördern und dem Menschen Hoffnung für eine „menschlichere Gesellschaft“ zu geben (vgl. Bohlen 2006, S. 302ff.).

Zugleich sollen die Analysen der theologischen Quellen Ansätze einer muslimischen Individual- und Sozialethik begründen, die als Grundlage für die Muslime in Deutschland dafür dienen kann, sich mit den Kirchen gemeinsam in den Diskurs über aktuelle Gesellschaftstheorien und -kritik einzubringen. Aus einer Gottesbeziehung heraus nehmen dabei die Schlüsselbegriffe *Gerechtigkeit*, *Verantwortung* und *Solidarität* eine zentrale Rolle ein. Ebenso lassen sich zentrale sozialpolitische Prinzipien aus dem *sozialen Verantwortungsbewusstsein* ableiten, das in den koranischen Prinzipien für eine humane Gesellschaft vorausgesetzt wird. Vor diesem Hintergrund soll in diesem Kapitel die Grundzüge einer theologischen und historischen Wohlfahrtspflege rekonstruiert werden, um auf dieser Grundlage die Konturen einer genuin „muslimischen Diakonie“ zu gewinnen und um Impulse für einen vertiefenden theologischen Diskurs in Deutschland zu liefern. Erste Denkanregungen zu dieser wichtigen theologisch-philosophischen Frage sollen folglich mit den folgenden Ausführungen gegeben werden.

2.1 Das Gottesbild im Islam

In seiner Rede vor einem Abschlussjahrgang eines US-Colleges greift der Schriftsteller David Foster Wallace folgende „didaktische Parabel“ auf, um die unterschiedliche Deutung der Realität bzw. des eigenen Schicksals durch die Menschen zu veranschaulichen:

„Sitzen zwei Männer in einer Bar irgendwo in der Wildnis von Alaska. Der eine ist religiös, der andere Atheist, und die beiden diskutieren über die Existenz Gottes mit dieser eigentümlichen Beharrlichkeit, die sich nach dem, sagen wir mal vierten Bier einstellt. Sagt der Atheist: ‚Pass auf, es ist ja nicht so, dass ich keine guten Gründe hätte, nicht an Gott zu glauben. Es ist nämlich nicht so, dass ich noch nie mit Gott oder Gebeten experimentiert hätte. Letzten Monat erst bin ich wie weg vom Camp in so einen fürchterlichen Schneesturm geraten, ich konnte nichts mehr sehen, hab mich total verirrt, vierzig Grad unter Null, und da hab ich’s gemacht, ich hab’s probiert: Ich bin im Schnee auf die Knie und hab geschrien: ‚Gott, wenn es dich gibt, ich stecke in diesem Schneesturm fest und sterbe, wenn du mir nicht hilfst!‘. Der religiöse Mann in der Bar schaut den Atheisten ganz verdutzt an: ‚Na, dann musst du jetzt doch an ihn glauben‘, sagt er. ‚Schließlich sitzt du quicklebendig hier.‘ Der Atheist verdreht die Augen, als wäre der religiöse Typ der letzte Depp: ‚Quatsch, Mann, da sind bloß zufällig ein paar Eskimos vorbeigekommen und haben mir den Weg zurück ins Camp gezeigt“ (Wallace 2014, S. 12f.).

Diese kurze Parabel beinhaltet theologische, aber insbesondere religionssoziologische Interpretationsmöglichkeiten, die auch für eine religiös motivierte Sozialarbeit heranzuziehen sind. Eine objektive Realität existiert demnach nicht, sondern ist von subjektiven Zugängen und Überzeugungen abhängig. Daten und Fakten mögen objektiv sein, doch die Interpretation dieser ist sehr subjektiv. Um die sehr komplexe und unberechenbare Realität zu verstehen bzw. „beherrschbar“ zu machen, arbeiten Menschen daher mit Sinndeutungen bzw. Orientierungssystemen, denn die scheinbare objektive Welt ist nicht selbsterklärend. Je nach Sinn- und Orientierungsschablone des Einzelnen werden daher existentielle Herausforderungen im menschlichen Leben unterschiedlich gedeutet. Für den Atheisten in der Parabel ist das glückliche Zusammentreffen mit den Eskimos daher kein göttlicher Akt, sondern reiner Zufall. Auch ohne sein Gebet wäre nach seiner Deutung Hilfe infolge glücklicher Umstände herbeigeeilt. Für den gläubigen Menschen dagegen stellt dieses kein zufälliges Zusammentreffen dar, sondern göttliche Fügung, ein direktes Ergebnis des vorher gesprochenen Bittgebets. Eine transzendente Kraft interveniert und setzt andere Menschen in Gang, um dem Flehenden aus einer Not zu retten.

So gesehen ist das Produkt in beiden Fälle zwar dasselbe, denn in beiden Interpretationen wird der Hilfesuchende gerettet, jedoch steht das Ergebnis in unterschiedlichen Deutungsmustern und hat auch unterschiedliche Konsequenzen für die weitere Lebensführung. Während der Atheist sich immer als ein „Glückspilz“ verstehen wird, wird der Gläubige in seinem Glauben an Gott gestärkt sein und womöglich in religiösen Kreisen diese Geschichte seiner göttlichen Rettung immer wieder als Zeugnis der Wahrheit berichten.

Gläubige Menschen führen ihr ganzes Leben innerhalb religiöser Sinn- und Orientierungssysteme, die für sie bei der Krisenbewältigung im Alltag als spirituelle Stützen fungieren. Soziale Probleme und Fragen mögen für alle Betroffenen dieselben sein, die Art der Copingstrategien im Sinne von Akzeptanz und sinnvoller Einordnung in die eigene Biografie unterscheiden den jüdischen, christlichen oder muslimischen Hilfesuchenden von eher materialistisch oder atheistisch orientierten Menschen, die eben eine andere Lebensphilosophie befolgen. Unabhängig davon, dass die rein „weltlichen“ Methoden der Sozialarbeit für alle Hilfesuchenden dieselben sind, unterscheidet sich daher ein theologisch begründetes Hilfeangebot in der Art und Weise, wie mit Krankheiten, unvorhersehbaren Krisen, Armut und letztlich mit der existentiellsten Frage überhaupt, mit dem Tod, umgegangen wird. Das Leben wird als eine ganzheitliche Phase betrachtet, wobei das Sterben nur als ein Übergang in eine andere Realität verstanden wird.

Diese Einstellung zu Leben und Tod muss infolgedessen in den Prämissen einer spezifisch islamischen Sozialarbeit berücksichtigt werden²¹. Der Transzendenzbezug einer muslimischen Wohlfahrtspflege muss an das koranische Gottesbild und an das Menschenbild anknüpfen sowie die Frage des Sinns und des Umgangs mit existentiellen Herausforderungen bzw. die Rolle und das Verhältnis des Helfenden und Hilfesuchenden klären.

Die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz bzw. des Menschseins ist eines der zentralen Themen, die der Koran²² in zahlreichen Versen behandelt. Bereits in der ersten Sura „Die Eröffnung“ des heiligen Textes wird Gott als der „Gnadenspender“, der Richter „des Tages des Gerichts“, dem allein die Bitten und Hilferufe gebühren und der die Rechtleitung der Menschen bestimmt sowie den Menschen segnen als auch verdammen kann, beschrieben (vgl. Asad 2011). Damit ist das ganze Leben des Muslims theozentrisch ausgerichtet und der Mensch schöpft seinen ganzen Lebenssinn aus dieser Gottesbeziehung. Gott ist dem Menschen dabei näher als seine Halsschlagader und somit besteht eine permanente Beziehung – durch Bittgebete und Gottesgedenken – zwischen Schöpfer und Geschöpf, die sich über das irdische Leben hinaus bis in Jenseits hindurchzieht:

„Aufgabe des Menschen ist es, im diesseitigen Leben die Nähe Gottes (*qurbat ila Allah*) zu suchen. Jede rituelle Handlung und jede gute Tat muß von diesem Bestreben geprägt sein. Aus diesen Handlungen und Werken des Menschen leitet sich aber kein ‚Recht auf Belohnung‘ ab; die Beziehung zu Gott ist vielmehr bestimmt durch Hoffnung und Vertrauen auf die göttliche Güte und Barmherzigkeit“ (Falaturi/Two-ruschka 1992, S. 14).

21 Diese Berücksichtigung gilt auch in der Medizin, wenn man für muslimische Patienten eine kultursensible Pflege bzw. Verpflegung anbieten möchte. Mittlerweile sind aufgrund der hohen Zahl dieser religiösen Zielgruppe auch Krankenhäuser gewillt, den islamischen Hintergrund konzeptionell aufzugreifen. Die interkulturelle Ausrichtung der Kliniken ist in der Regel monetär begründet, weil dieses neue Feld eine noch nicht ausgeschöpfte Finanzquelle darstellt. Ein Beispiel ist die Reha-Klinik in Bad Oeynhausen, die sich auf die religiösen Bedürfnisse der Muslime erfolgreich ausgerichtet hat; vgl. Median-Kliniken 2015. Die Bundesregierung versucht insgesamt die interkulturelle/-religiöse Öffnung in Deutschland zu forcieren, wie die Broschüre „Das kultursensible Krankenhaus. Ansätze zur interkulturellen Öffnung“ unterstreicht. Dort werden konkrete Maßnahmen und Handlungsfelder zur erfolgreichen Umsetzung des Zielvorhabens formuliert; vgl. Integrationsbeauftragte 2013. Erste wissenschaftliche Studien zu „muslimischen Patienten“ und ihren „religionspezifischen Bedürfnissen“ hat beispielsweise Ina Wunn vorgelegt und konkrete Bedürfnisse sowie Problemfelder beleuchtet; vgl. Ina Wunn 2006.

22 Alle Verse aus dem Koran werden in diesem Buch aus der Übersetzung von Muhammad Asad zitiert; vgl. Asad 2011.

Der Koran ist die direkte Kommunikation zum Gläubigen und erläutert wie man im irdischen Leben Zeugnis für ein gottgefälliges Leben ablegen kann. Der Koran selbst charakterisiert sich in vielen Versen als die direkte Offenbarung Gottes und wird in der Theologie als das „authentischste Zeugnis“ seiner Mitteilung akzeptiert (vgl. Akbulut 2011, S. 147). Das Gottesvertrauen bildet dabei eine wichtige Maxime, um die „Launen des Schicksals“ zu ertragen, sinnvoll zu verarbeiten und in den eigenen (religiösen) Lebenslauf einzuordnen.

Da das ganze Leben als eine Prüfung bzw. als Beweis dieses Gottesvertrauens – daher auch der Islam als „Hingabe“ – aufgefasst wird, sollen existentielle positive wie auch negative Erfahrungen wie Geburt, Armut, Reichtum, Krankheit, Gesundheit, Tod usw. mit Geduld und Dankbarkeit ertragen werden. In dieser Prüfung ist der Gläubige nicht alleine, sondern diese ist vielmehr eine kollektive Prüfung. Involviert ist der Betroffene, der entsprechend mit Geduld seine Situation zu verbessern versuchen soll. Allerdings soll dieses absolute Vertrauen in guten wie in schlechten Zeiten das Leben des Gläubigen begleiten:

“Muslims should cultivate a state of reliance upon God. A person who ‘thinks they are sufficient’ (96:7) is sorely mistaken and will reap the consequences of that delusion at the final judgment. Instead, one should turn to God, the ‘most trustworthy handhold’ (2:256), in the face of life’s difficulties. Surat al-Fatihah, which Muslims recite daily in **prayer**, contains the affirmation that it is God alone whom they **worship** and God alone to whom they turn for aid. This trust in God should not only appear in moments of vulnerability. Those who call on God when in peril, such as crossing the sea, but forget their creator when safe on land, are guilty and will face the consequences for their lack of **faith** on the day of **judgment**“ (Leaman/Ali 2008, S. 145).

Erika Schuchardt stellt auf der Basis ihrer „Auswertung der Biografien von Krisen betroffener“ Menschen ein Modell des Lernprozesses auf, das sie in acht Spiralphasen gliedert – Ungewissheit, Gewissheit, Aggression, Verhandlung, Depression, Annahme, Aktivität, Solidarität –, die bei positivem Durchlauf dieser Phasen die soziale Integration gewährleisten. Menschen müssen diese Phasen – die durchaus eine „Achterbahn der Emotionen“ darstellen und viel Kraft erfordern, durchlaufen, um wieder voll am Leben partizipieren zu können. Allerdings weist Schuchardt darauf hin, dass in zwei Drittel der Fälle der untersuchten Lebensgeschichten diesen Lebensprozess abbrechen und in die soziale Isolation gerieten. Ein wesentlicher Faktor für diesen Abbruch bestand darin, dass sie „auf sich allein gestellt“ waren bzw. die Begleiter keine „Beziehungsfähigkeit“ besaßen, bzw. keine Beziehung zu ihnen aufbauen konnten (vgl. Schuchardt 2006, S. 35ff.). Das Stichwort „Beziehung“ ist daher – neben der Gottesbeziehung – für die islamische

Wohlfahrtspflege entscheidend, weil die Gemeinschaft eine Verantwortung für andere (hilfebedürftige) Individuen trägt.

Der Mensch hat als *khalif* auf Erden eine Verpflichtung zum Dienst gegenüber Gott. Aus dieser Beziehung resultieren Vertrauen und auch Verantwortung gegenüber sich selbst und gegenüber seinen Mitmenschen. Erst auf der Grundlage dieses dreigliedrigen theologischen Komplexes lässt sich eine muslimische Wohlfahrtspflege begründen. Dem von Krisen betroffenen Menschen gilt es daher auch zu helfen, seine Beziehung zu Gott, die in schweren Zeit erschüttert sein kann, aufrechtzuerhalten und ihn zugleich vor einer (selbst-/fremdverschuldeten) sozialen Isolation schützen. Die Bedeutung dieser Trias soll im Folgenden in ihrer Bedeutung für die Sozialarbeit expliziert werden. In diesem Zusammenhang ist auch die theologische Anthropologie des Korans herauszuarbeiten. Dieser leitet sich von der Selbstcharakterisierung Gottes (Gottesbild) im heiligen Buch der Muslime, durch das dort skizzierte Menschenbild und durch die beschriebene Gottesbeziehung ab:

„Über Gott, den sie – wie die arabischen Christen – Allah nennen, wissen die Muslime nur auszusagen, was Gott über Sich Selbst in den Heiligen Schriften geoffenbart hat. Im Koran finden sich zahlreiche von Gottes ‚schönsten Namen‘ (al-asma al-husna), worunter Attribute Seiner Vollkommenheit zu verstehen sind, wie der Liebende/Liebte (wadud), aber auch der Rächer (al-muntaqim).“

Gottes Eigenschaften stehen offenbar in einem dialektischen und daher scheinbaren widersprüchlichen Verhältnis zueinander; nur so kann wohl die numinose Wirklichkeit angedeutet werden“ (Hofmann 2001, S. 28).

Im Kontext der Explizierung des Gottesbildes in der Selbstoffenbarung weist Murad Hofmann auf die 99 Namen Gottes hin, die zwar nicht „alle koranischen Namen“ bzw. „noch ausschließlich koranische aufführen“, allerdings habe diese Zahl in die Tradition der Muslime Eingang gefunden. Die Attribute *ar-rahman* und *ar-rahim* seien dabei die am „häufigsten im Koran“ erwähnten (vgl. ebd., S. 29). Dazu Charles Le Gai Eaton:

„Im Arabischen haben die drei Konsonanten R H M, aus denen das Wort rahmah (Barmherzigkeit) und seine Ableitungen ar-Rahman (der Erbarmer) und ar-Rahim (der Barmherzige) geformt werden, die Grund-Bedeutung von ‚Schoß‘, was deutlich auf den mütterlichen Charakter der Barmherzigkeit hinweist, welche die hilflose menschliche Kreatur in ihrer sanften Umarmung nährt und beschützt. In einer dem Arabischen verwandten Sprache, dem Syrischen, hat diese gleiche Wurzel die Bedeutung von ‚Liebe‘“ (Eaton 2000, S. 134).

Muhammad Asad übersetzt dagegen in seiner Koranexegese *ar-rahman* mit „Allernädigster“ und *ar-rahim* mit „Gnadenspender“, die beide von der Terminologie *rahma* abgeleitet seien. Den Unterschied zwischen diesen vermeintlich ähnlichen Terminologien des Korans erklärt er auf der Grundlage klassischer Korankommentatoren:

„Der Begriff *rahman* umschreibt die der Auffassung von Gottes *Wesen* inhärente und davon untrennbare Eigenschaft der überreichen Gnade, während *rahim* die Manifestation dieser Gnade in Seiner Schöpfung und ihre Wirkung auf sie zum Ausdruck bringt – mit anderen Worten, einen Aspekt Seiner *Aktivität*“ (Asad 2011, S. 25).

Nach Muhammad Sameer Murtaza kann man also den Unterschied von *ar-rahman* und *ar-rahim* so verstehen, dass der erste Begriff

„als kosmologisches Prinzip ontologisch die gesamte Schöpfung umgibt und durchdringt, während Letzterer eine besondere Gunst, Gnade und Zuwendung aus der Überfülle Gottes an die Gläubigen bedeutet“ (Murtaza 2014, S. 61).

So ist in diesem Zusammenhang weiterhin im Koran (Sure 6, Vers 12) zu lesen:

„Sag: ‚Wem gehört alles, was in den Himmeln und auf Erden ist?‘ Sag: ‚Gott, der für Sich Selbst das Gesetz der Gnade und Barmherzigkeit gewollt hat.‘“ (Asad 2011, S. 235).

Obwohl alle Attribute Gottes im Koran ihre Relevanz haben, scheint die Barmherzigkeit alle anderen zu umfassen bzw. zu dominieren. Der Koran zeichnet zwar nicht nur einen „Kuschelgott“, wie Navid Kermani in seiner philosophischen Abhandlung im Kontext der „Theodizee“-Frage darstellt (vgl. Kermani 2005). Doch verweist Asad zu Recht im Hinblick auf diese „außerordentliche Eigenschaft von Gottes Gnade und Barmherzigkeit“ und auf den 156. Vers der 7. Sure „Meine Gnade übergreift alles“ und zementiert diese Annahme (vgl. ebd., S. 253). Damit ist Gott also die eigentliche Quelle der Barmherzigkeit und daher zieht sich ein grundsätzlich optimistischer Grundtenor als roter Faden – trotz zahlreicher Prüfungen und Leiden der Menschen – durch den Koran hindurch. Daher sieht der muslimische Philosoph Muhyiddin Ibn Arabi (1165-1240) eine Differenz zwischen dem (universellen) Namen Gott, weil dieser die „Totalität“ – welches „Leiden und ebenso Erbarmen“ mit einschließt – bezeuge, doch das „Bezeugen[s] Gottes von Gottes Absolutem Mitgefühl“ sei nur den wahren Gläubigen zuzuschreiben.

Während also Gott der Schöpfer aller Dinge durchaus von Menschen anerkannt werden kann, stelle das Leugnen seiner Barmherzigkeit ein unvollkommenes Gottesbild und somit ein Form des Unglaubens dar (vgl. Hirtenstein 2008, S. 347). Die Barmherzigkeit Gottes zeigt sich auf dieser Welt durch seine Schöpfung, durch seine Gaben, durch sein Mitgefühl, aber auch darin, dass er die zwischenmenschliche Kommunikation ermöglicht hat:

„Wenn ar-Rahan [sic!] einfach nur das ist, was da ist – ein Himmel voller Licht –, dann könnte dieser Begriff auch als ‚Freude‘ übersetzt werden; und Freude breitet sich schon ihrem Wesen nach aus und vermittelt sich anderen; in diesem Fall steht ar-Rahim für diesen Akt der Vermittlung. Das kann auf alle menschlichen Kommunikationsakte angewendet werden – den der Kunst eingeschlossen –; daher auch die Aussage des Koran über ‚Sprache‘ als einer ‚Schöpfung des Erbarmers‘. Zwischen menschlichen Wesen, die in dieser Welt durch solche Barrieren getrennt sind – jedes kleine Ego in seiner eigenen Schale –, ist Kommunikation die Barmherzigkeit, die vereinigt, das Instrument der Liebe, wie es auch heilige Kunst ist, und als solche ist sie ein Vorgeschmack des Paradieses. Wir sprechen und wenn wir verstanden werden, ist eine Mauer von Eis geschmolzen, und dann fließen von dort Ströme gleich denen, welche die Gärten des Paradieses bewässern“ (Eaton 2000, S. 134).

Der Mensch ist in diesem Kosmos nicht auf sich allein stellt, denn als Zeichen seiner Barmherzigkeit tritt auch der Schöpfer in Kommunikation mit seinen Geschöpfen. Der Koran als Verbaloffenbarung ist dabei das Medium dieser Kommunikation, der durch das Hören, durch das Rezitieren und Memorieren des heiligen Textes die unmittelbare Gotteserfahrung sowie das Leben im göttlichen Licht im Alltag ermöglichen soll (vgl. Robinson 2003, S. 9ff.). Es ist also der „Kommunikationskanal“, durch den „Gott und Mensch in Kontakt“ treten (vgl. Abu Zaid 2008, S. 122ff.). Die Raum-Zeit-Mauer zwischen der göttlichen und menschlichen Dimension wird somit durchbrochen:

„Doch Kommunikation zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Absoluten und dem nur Bedingten scheint logisch unmöglich und ist deshalb im wahren Sinne des Wortes ein Wunder, und deswegen wird der Koran auch das höchste Wunder des Islam genannt. Über unvorstellbare Fernen hinweg spricht Gott zu den Menschen und wird gehört, und was nicht in Worten beschrieben werden kann (so wie wir einen Baum oder ein Haus beschreiben), wird trotzdem beschrieben, freilich nicht so, daß wir nur bei der oberflächlichen Bedeutung innehalten wie Tiere, die nur sehen, was sichtbar ist, sondern daß es zum Köder wird, um uns aus diesem Universum der Bedeutungen zu ziehen“ (Ebd., S. 135).

Erst durch diese Verbindung über den heiligen Text wird offenbart, wie der Gläubige sich Gott „vorzustellen“ und wie er oder sie seine/ihre Beziehung zu Ihm zu gestalten hat. Nach Mehdi Aminrazavi besteht ein enges Verhältnis zwischen dem Gottesbild, der Schöpfung sowie dem Menschenbild. Das monotheistische Gotteskonzept des Islam beinhalte einerseits einen unumstrittenen transzendenten Aspekt. Gott ist Eins, unbeschreiblich und seine „Natur“ übersteige die menschliche Vorstellungskraft, daher sei er nur teilweise erfahrbare. Als es dann in der islamischen Geschichte zur Konkretisierung bestimmter immanenter Aspekte des Gotteskonzeptes kam, nahmen nach Aminrazavi die theologisch-philosophischen Kontroversen zu. So wurden in der islamischen Philosophie Dispute über die Attribute Gottes geführt, vor allem aber über die scheinbar anthropomorphischen Andeutungen wie Gottes Hand, Augen oder Thron.

Zwischen den Rationalisten, die eher die metaphorische Auslegung bevorzugten, und den buchstabengetreuen Gelehrten, die vor Interpretationen warnten und diese menschlichen Eigenschaften – ohne in einen klassischen Anthropomorphismus zu verfallen – zunächst einfach hinnahmen, kam es zu unüberwindbaren Differenzen (vgl. Aminrazavi 2001, S. 95ff.). Hierzu Zulfiqar Ali Shah, der diesen Disput am Beispiel zweier islamischer Gelehrten widergibt:

“It must be noted from the outset that the anthropomorphic tendency under discussion is neither crude nor graphics; nor is the problem, in addition, one of absolute corporealism or physical anthropomorphism (for the Muslim sects or individuals involved at least), which would have been dealt with rather summarily. What we have rather is a sort of relatively refined anthropomorphism, which is crept into thoughts of certain traditionalists such as Muqatil ibn Sulayman and some early Shiite figures such as Hisham ibn al-Hakam [...]. In spite of his literal disposition Muqatil metaphorically interpreted many Quranic phrases that could have lead to corporeal depictions of God if taken literally. [...] According to Hisham God had a body but one unlike other bodies, meaning that no resemblance or likeness exists between the divine body and non-divine ones. Proponents of this supposed anthropomorphism rationalized their speculation with the assumption that as all things existent have bodies, but one of course unlike other bodies” (Shah 2012, S. 544).

Ein anderer kontroverser Gegenstand war die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Kontext einer Vorherbestimmung menschlichen Lebens. Denn wie Abdoldjavad Falaturi und Udo Tworuschka konstatieren, leitete sich aus der allumfassenden Barmherzigkeit Gottes konsequenterweise seine Gerechtigkeit ab, die ja durch seine Namen wie „der Gerechte“, „der schlichtende Richter“, „der den Ungerechten der Gerechtigkeit Unterwerfende“ usw. im Koran besiegelt sind (vgl. Falaturi/Tworuschka 1992, S. 15).

Wie Lutz Berger in seiner historischen Rekonstruktion der „Formierung theologischer Schulen“ aufzeigt, dienten diese frühen Debatten – bereits ab dem 1. Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung – dazu, das „theologische Profil zu schärfen.“ Nach Berger wurde dieses jahrhundertlang anhaltende Streitgespräch vor allem durch die rationalistische Schule der Mu'tazila initiiert. Mit ihren Lehren, die sie in folgenden fünf Grundprinzipien vereinigten, mussten sich insbesondere die heutige Hauptströmung – die Sunniten – auseinandersetzen und konnten sich – zwar in Abgrenzung, aber dennoch gezwungenermaßen „argumentativ“ – ihr eigenes theologisches Profil bilden: „Gott ist einer“, „Gott ist gerecht“, „Verheißung und Drohung“, „Der Sünder steht zwischen Glauben und Unglauben“, „Das Anbefehlen des Guten und das Verbieten des Tadelnswerten“ (vgl. Berger 2010, S. 75ff.).

Hans Küng identifiziert in diesem Kontext zwei große theologische Dispute, und zwar in der Phase des „arabischen Reichs-Paradigmas“ (661-750) sowie der des „klassisch-islamischen Weltreligions-Paradigmas“ (750-1258), die die oben genannte Schärfung des theologischen Profils forcierten. Die eine betraf die bereits erwähnte Auseinandersetzung um die Frage der Vorherbestimmung und Selbstbestimmung des Menschen im Kontext der Gerechtigkeit Gottes. Also bereits Jahrhunderte bevor die heftige Diskussion der Prädestinationslehre während der Reformation tobte, in der Philip Melancthon, und vor allem Martin Luther den „angeblich freien Willen des Menschen [...] in diesem Zusammenhang zu einem Slaven der Sünde [erklärte]“ (Jung 2010, S. 84), wurde dieser theologische Streit in der islamischen Welt heftig geführt. Allerdings war der Disput nicht nur rein theologisch zu verstehen, sondern hatte eindeutig politische Dimensionen. Denn somit konnten die damaligen Machthaber ihr politisches Handeln als gottgewollt bemänteln und hatten sich somit eine „theologische Immunität“ zugelegt (vgl. Aslan 2006, S. 172f.). Während also der religiöse Determinismus den politischen Status quo – die Lehre des Gottesgnadentum des Kalifats – legitimierte, stellte die Lehre der Selbstbestimmung des Menschen diese Herrschaftsordnung völlig in Frage (vgl. Küng 2007, S. 280ff.).

In der zweiten theologischen Kontroverse sei einer neuer Themenschwerpunkt, und zwar die Rolle der Ratio in der Religion, aufgegriffen worden. Hierzu Küng:

- Die **Sachproblematik** verlagert sich vom Themenkreis ‚Vorherbestimmung Gottes – Selbstbestimmung des Menschen‘ auf die Problematik ‚**Gottes Offenbarung – menschliche Vernunft**‘ sowie in der Folge auf die Natur des Koran: Ist er geschaffen oder ungeschaffen?
- Noch in P II²³ war der Glaube an die Einheit Gottes weithin fraglos akzeptiert worden; er bedurfte keiner besonderen Reflexion. Jetzt aber wird **Gottes Einheit und Einzigkeit** (tauhid) ein breit diskutiertes theologisches Thema, bisweilen sogar als erste Glaubenswahrheit des Islam bezeichnet: das erste von fünf ‚Fundamenten‘ (usul) des Glaubens (iman), die man in Parallele setzen könnte zu den fünf ‚Säulen‘ (Gliedern): arkan) oder praktischen Geboten.
- Bisher galt die Gottesvorstellung weithin als dem Menschen angeboren: der Mensch (auch der Ungläubige!) kann Gott aus sich erkennen. Jetzt aber beginnt man – ähnlich wie später in der christlichen Scholastik – **zwei Ebenen der Gotteserkenntnis** zu unterscheiden: was der Mensch von sich aus erkennen kann (zumindest die Existenz Gottes) und was er durch Gottes Offenbarung erkennt. Wofür sich im Koran nur Ansätze finden, wird jetzt rational entfaltet: ausformulierte Gottesbeweise (sowohl aus der Teleologie wie aus der Kontingenz der Welt) und eine durchdachte Lehre von Gottes Eigenschaften (Attributen).
- So kommt es schließlich zu einer **Vereinheitlichung des islamischen Denkens** und zur Blütezeit der islamischen Theologie“ (Ebd., S. 346f.).

Wie Küng weiterhin skizziert, kommt es zwar zu einer „Vereinheitlichung des islamischen Denkens“ – in dessen Verlauf sich das theologische Denken systematisierte und im Zuge dessen unterschiedliche Rechtsschulen entstanden –, allerdings währte die Polarisierung zwischen den Rationalisten und den Traditionalisten über das Gottesbild sowie über das heilige Buch noch jahrhundertlang. Zudem hatte es „Folgen für das Menschenbild“, in der Frage des Zusammenhangs zwischen der „freien Wahlmöglichkeit“ des Menschen sowie der „Verbindung zwischen Gottes Schöpfungshandeln und dem menschlichen Tun“, Gottes Attributen und der Gotteskonzeption und in der Frage der Gerechtigkeit, wobei sich letztendlich die „Traditionstheologie“ gegenüber der „Vernunftstheologie“ (vgl. ebd., S. 357ff.) mit folgenden Veränderungen durchgesetzt habe: „Sieg des konkret-koranischen über das abstrakt-philosophische Gottesbild“, „Sieg des Glaubens an die Ewigkeit des Koran über seine Geschichtlichkeit“, „Sieg der Metaphysik über die Physik“ im Sinne von Rückführung aller Handlungen des Menschen – gute und sündhafte Handlungen – auf „Taten Gottes“ und somit auf Gott als den eigentlichen Versucher (weil nur er die Handlungsoptionen schafft und sich der Mensch diese durch sein Handeln erwerben kann). Mit dem Weg einer Normierung dieser Theologie – trotz unterschiedlicher Rechtsschulen und Strömungen (z.B. die Mystiker) innerhalb der „Traditionstheologie“ – wurden somit die zentralen Aspekte weit-

23 Steht für Paradigma 2 in der islamischen Geschichte: Arabisches Reichs-Paradigma.

gehend festgelegt. Mit dem wichtigsten sunnitischen Theologen al-Ghazali²⁴ habe schließlich sich diese Theologie „zur führenden dogmatischen Schulrichtung im sunnitischen Islam“ entwickelt (vgl. ebd., S. 367ff.). Die intellektuelle Bemühung von al-Ghazali fasst Murad Hofmann wie folgt zusammen:

„Al-Ghazali übernahm dieses Konstrukt, verschob es aber noch ein Stück in Richtung freier Wille: ‚Gott, der alleinige Verursacher des Handelns seiner Geschöpfe, hindert sie nicht daran, durch Anerwerbung willentliche (maqđura) Handlungen zu vollziehen; denn Gott hat den Willen (quđra) und das Gewollte (maqđur) geschaffen, die Wahlmöglichkeit ebenso wie das Gewählte.‘ ‚Wie könnten anerworbene Handlungen vollständig auf Zwangsläufigkeit (dschabr) zurückgehen, wo doch jeder Mensch instinktiv den Unterschied zwischen freiwilligen Handlungen und unfreiwilligen (daruri) Reflexen versteht?‘

Dies ist denn das Ergebnis der muslimischen Bemühungen, ohne Abstriche an der ambivalenten Offenbarung und ohne Übertreibungen in einer der beiden möglichen Richtungen mit dem Problem der Prädestination intellektuell fertig zu werden“ (Murad Hofmann 1999, S. 84).

Rüdiger Lohlker zeigt in seiner Einführung in die islamische Ideengeschichte, dass in dem gesamten Disput das Feld der sunnitischen Theologie mit dem Auftauchen und Wirken zahlreicher Gelehrter mehrmals „restrukturiert“ und schließlich eine Synthese zwischen Ratio und Tradition gefunden wurde (vgl. Lohlker 2008, S. 77ff.).

Zwischen diesen beiden Polen verlief folglich die theologisch-philosophische Debatte, wobei eindeutig die Tendenz der Traditionalisten über Jahrhunderte dominierte, auch wenn es später Anknüpfungsversuche in Form einer Neo-Mutazilitischen Widerbelebung in der Konfrontation mit der westlichen Kolonialmacht entstand und wie bei Muhammad Abduh der Ratio eine größere Rolle zugesprochen wurde. Die alten Themen wie Willensfreiheit und die Frage der Eigenverantwortung des Menschen für seine Handlungen gewannen wieder an Aktualität (vgl. Haußig 2009, S. 121).

Verdrängen konnten diese rationalistischen Zugänge die inzwischen etablierte traditionelle Theologie nicht mehr. In der Alltagsreligiosität, also in der muslimischen Praxis, dort wo religiösen Texten und Geboten Leben eingehaucht wird, entwickelte sich fern von den theologischen Debatten ohnehin ein eigenes Ver-

24 Der muslimische Gelehrte Abu Hamid al-Ġhazālī ist in seiner Bedeutung für die islamische Ideengeschichte vergleichbar mit dem christlichen Gelehrten Thomas von Aquin. Er hat mit seinen Schriften wesentlich zur Systematisierung und Entwicklung des islamischen Sufismus beigetragen (vgl. Günes 2011).

ständnis von Schicksal, Fatalismus und Eigenverantwortung. Der „Otto-Normal-Muslim“ glaubt an die Allmacht und an das Schicksal, betont aber zugleich die Eigenverantwortung für das eigene Handeln. Wenn ihm oder ihr etwas Schlechtes widerfährt, dann bedeutet Schicksal vor allem, diese Krise im Leben mit Geduld, also wieder mit Aktion, auszuhalten und durchzustehen (vgl. Hofmann 1996, S. 111ff.). Hofmann bringt diese Gottesbeziehung und die spirituelle Bewältigung der Herausforderungen für den Muslim im Alltag auf den Punkt:

„Der Muslim bemüht sich wie der Christ und wie der Marxist (der bei Ernstnehmen seines Histomat eigentlich Fatalist sein müßte) um Erreichung seiner Ziele im Leben nach dem Motto ‚Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott.‘“

Dabei empfindet er persönliche Verantwortung für sein Handeln und Unterlassen. Er vertraut darauf, daß Gott ihn für gute Taten belohnt – nicht weil Er dazu gezwungen wäre, sondern weil er sich in Selbstbindung Unrecht verwehrt. Der Muslim befürchtet Bestrafung für Untaten, wobei er um Gottes Barmherzigkeit und Bereitschaft zum Verzeihen weiß. Weil er sich bewußt ist, daß letztlich alles in Gottes Hand steht, beginnt er jede Tätigkeit in Seinem Namen – ‚bismillah‘ –, stellt Ihm den Erfolg anheim – ‚inschā'allah!‘ (wenn Gott will) – und schreibt Ihm jeden Erfolg zu – ‚maschā'allah!‘ (was Gott will/wollte). Dabei fühlt er sich in der Vorsehung Gottes, zu dem allemal seine Heimkehr ist (10:4), geborgen.

Erst wenn ein Muslim trotz aller Bemühungen an einem Projekt gescheitert oder einem Unglück ausgesetzt ist, kommt seine ‚kismet‘-Haltung zum Tragen; er wird nicht verzweifeln [...], sondern erkennen und akzeptieren, daß das Geschehene ‚maktub‘ (festgeschrieben) war [...]“ (Hofmann 1999, S. 85).

Diese Exemplifizierung anhand einiger theologisch-philosophischer Dispute zeigt die innermuslimische Diskussionsdynamik bezüglich des Gottesbildes, der für eine muslimische Wohlfahrtspflege eine elementare Bedeutung zukommt. Diese wissenschaftliche Reflexion ist nicht abgeschlossen, sondern wird vor allem infolge der gesellschaftlichen Herausforderungen, anhalten wie auch das Beispiel des Christentums zeigt. In der christlichen Wohlfahrtspflege fungiert das biblische Gottesbild als Leitbild für die diakonische, caritative Arbeit, wobei das Konzept des Schöpfers immer wieder theologisch reflektiert wurde. Ausschlaggebend waren gesellschaftliche Transformationsprozesse wie etwa zu Beginn der Frühzeit in beispielsweise den Diskussionen über die Folgen der „Abwuerdigung der Feyertage“ und Gottes Zorn (vgl. Schreiner 2007, S. 283) sowie zu Beginn der Moderne, infolge des sich anbahnenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes der Kirchen und der Wandel in der Beziehung zu den Gläubigen, die sich ebenso im Gottesbild niedergeschlagen haben. Das Gottesbild wandelt sich infolge gesellschaftlicher

Herausforderungen von einem „Herrscher“ zu einem „Helfer“. Die theologischen Beweggründe waren also immer da, nur wurden sie im Zuge der gesellschaftlichen Umbrüche neu interpretiert und für eine christliche Sozialethik fruchtbar gemacht:

„Theologische Motive‘ haben für die christliche Sozialethik den Sinn, grundlegende Orientierungen zur Gestaltung des Gesellschaft zu vermitteln. Der Mensch als Ebenbild Gottes und Sünder verlangt nach entsprechenden gesellschaftlichen Ordnungen. Die Reich-Gottes-Botschaft hält die Hoffnung auf Veränderung wach. Die Kirche als Gemeinschaft jener, die an Christus glauben, solidarisiert sich vor allem mit den Benachteiligten“ (Vgl. Wilhelms 2010, S. 55).

Für die christliche (Sozial-)Ethik der Wohlfahrtspflege wurden infolgedessen Nächstenliebe und Mildtätigkeit zu wichtigen Schlagwörtern, insbesondere im Kampf gegen die dramatischen Folgen der Industrialisierung im 19. Jahrhundert und fungieren über ihr soziales Wirken bis in die Gegenwart, also in einer säkularisierten Gesellschaft, als theologische Motive (vgl. Rommelspacher 2013, S. 133ff.). Die Diskussionen infolge der „Krise der Transzendenz“ lieferten nach dem zweiten Weltkrieg wichtige Denkanstöße für die Legitimation der Transzendenz sowie für die Frage nach religiöser Vergemeinschaftung (vgl. Ziemann 2006, S. 397).

In Deutschland existieren unterdes mehrere Standorte für Islamische Theologie, die sich in diesen Diskurs einbringen können. Eine jahrhundertlange islamische Wissenschaftstradition bildet eine solide und ideale Grundlage, das Gottesbild den zeitgemäßen Herausforderungen entsprechend immer wieder neu zu reflektieren und zu kontextualisieren. Für die vorliegende Abhandlung kann an dieser Stelle jedoch ein kurzes Fazit gezogen und für eine muslimische Wohlfahrtspflege daher – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – ein Leitbild skizziert werden, das auf koranischen Prinzipien fußt. Für das Leben des Menschen und seine Beziehung zum Schöpfer, zu seinen Mitmenschen sowie seiner sozialen Verantwortung wird grundsätzlich ein optimistischer Grundtenor skizziert. Die muslimische Wohlfahrtspflege und somit auch eine muslimische Sozialarbeit als angewandte Wissenschaft muss daher an diese positive Lebenseinstellung anknüpfen, die dem unten zusammengefassten Gottesbild entspringt:

- *Gott ist absolut barmherzig:* Gottes Eigenschaften, auch als strafender Gott, werden von seiner Barmherzigkeit umfasst. Der Mensch kann sich völlig auf diese Barmherzigkeit verlassen und sie von seinem Schöpfer erwarten. Genauso wird jedoch die Barmherzigkeit unter den Menschen von Gott erwartet. So wird diese Barmherzigkeit in folgendem, in diesem Zusammenhang oft zitierten Hadith zum Ausdruck gebracht:

„Einmal wurden Gefangene vor den Propheten gebracht. Unter ihnen befand sich auch eine Frau. Von Sehnsucht nach ihrem Kind zerfressen ging die Frau auf und ab, griff sich jedes Kind, das sie sah, und presste es an ihre Brust, um es zu stillen. Der Prophet zeigte auf diese Frau und fragte: Glaubt ihr, diese Frau würde ihr Kind ins Feuer werfen? „Nein“, sagten sie (die Gefährten), „diese barmherzige Mutter würde ihr Kind niemals ins Feuer werfen.“ Da sagte der Prophet: Gott ist noch barmherziger zu Seinen Dienern als diese Frau zu ihrem Kind“ (Budak/Altay 2012, S. 11).

- *Gott ist absolut gerecht:* Der Mensch kann sich völlig auf die Gerechtigkeit Gottes verlassen. Diese Gerechtigkeit wird Gott dem Menschen entweder im Diesseits oder im Jenseits widerfahren lassen. Gleichzeitig sollen die Menschen untereinander Gerechtigkeit walten lassen.
- *Gott gewährt Freiheiten:* Gott gewährt dem Menschen seine Freiheit, so zu handeln wie er möchte. Diese Freiheit soll der Mensch dazu nutzen, gute Werke zu leisten.
- *Gott überträgt Verantwortung:* Mit der Freiheit geht die Verantwortung einher. Er ist ein Gott, der den Menschen auf der Erde mitverantwortlich macht.
- *Gott ist dem Menschen sehr nahe:* Wie der 16. Vers der 50. Sura offenbart, ist Gott dem Menschen „näher als seine eigene Halsschlagader“. Damit wird dem Menschen das Gefühl der Geborgenheit vermittelt, die er in jeder Situation durch die Gottesbeziehung erfahren kann.
- *Gott hört den Menschen:* Im Koran (2:186) heißt es: „Und wenn Meine Diener dich nach Mir fragen – siehe, Ich bin nahe; Ich erhöhe den Ruf dessen, der ruft, wann immer er zu Mir ruft: so sollen sie denn auf Mich hören und Mich glauben, auf daß sie dem rechten Weg folgen mögen.“ Und in diesem Zusammenhang ist in der Sura Furqan, Vers 77, zu lesen, dass Gott dem Menschen auch nur dann einen Wert beimisst, wenn sie ihn rufen. Der islamische Gott möchte also die Kommunikation mit seinen Geschöpfen, und diese sollen ihn in allen Situationen anrufen. Die Gottesbeziehung lebt von den Bittgebeten.
- *Gott ist der Trostspender:* Indem der Schöpfer auf die Gebete reagiert, beruhigt er auch den Menschen. Gott ist die eigentliche Quelle des Trosts.
- *Gott vergibt:* Er ist ein bedingungslos vergebender Gott, wenn der Mensch Reue zeigt. Vergeben ist wichtig, damit auch der Mensch vergeben kann. Damit muss der Mensch sich auch selbst verzeihen können, um sich gerade in schwierigen Lebenslagen nicht noch mit Selbstvorwürfen zu plagen.

2.2 Die theologische Anthropologie und die Rolle des Menschen im Leben

Das Menschenbild im Islam ist eng mit dem oben herausgearbeiteten Gottesbild verknüpft. Dem Menschen ist von Gott Würde verliehen worden, so dass ihm mit seinem Geist und seinem Körper eine Sonderstellung unter den Lebenswesen zukommt. Diese Würde für alle Menschen zu wahren und zu schützen stellt ein besonderes Anliegen des Islam dar, wie zahlreiche Koranverse belegen. Darunter fällt der Schutz des Körpers und des Geistes, da diese beiden Elemente für die Menschenwürde ein Ganzes darstellen (vgl. Hashim 2013, S. 21ff.). Zugleich formuliert der Koran explizit ethisch-moralische Handlungsweisen, die sich nach Bülent Ucar und Yasar Sarikaya in den Kategorien „Mensch-Gott-Beziehung“, „zwischenmenschliche Beziehungen“ sowie in „Gebote für ein friedliches Zusammenleben“ zusammenfassen lassen (vgl. Ucar/Sarikaya 2010, S. 56) und die in der Bestimmung des „Homo-Islamicus“ herangezogen werden müssen.

Wie üblich für heilige Texte sind die behandelten Themen nicht systematisch angeordnet, sondern müssen durch historische, systematische, hermeneutische und komparative Zugänge erschlossen werden (vgl. Tworuschka 2003, S. 588). Das gilt insbesondere für den Koran, wie der evangelische Theologe Paul Schwarzenau aus eigener Rezeptionserfahrung berichtet:

„Der Koran macht es dem, der sich ihm nähern will, nicht gerade leicht, einen Zugang zu seinem Gehalt zu finden. Auf den ersten Blick scheint der Leser einer ungeordneten Masse von Sentenzen, Bildern und Erzählungen gegenüberzutreten, die eher ein Konglomerat als ein richtiges Buch ergeben. Darstellungen von hoher poetischer Kraft und Schönheit wechseln mit juristischen Themen, die ein Gefühl der Öde erregen können; dazu kommen Wiederholungen über das ganze Buch hin und abgerissene Geschichten, die einem nicht in ihrer vollständigen Gestalt begegnen, sondern wie zitiert erscheinen, als wüßte der Leser bereits im voraus, worum es sich handelt. Ausgeschlossen, daß es dem Anfänger gelingen könnte, einen Aufbau des Ganzen zu erkennen, der mehr ist als nur eine äußerliche Aneinanderreihung von Abschnitten oder Suren. Selbst die Gliederung einer einzigen größeren Sure läßt sich nur schwer aus einem inneren Prinzip begreifen“ (Schwarzenau 1990, S. 13).

Der Koran kann vor diesem Hintergrund formal und inhaltlich analysiert werden. Eine Gliederung nach inhaltlichen Fragen erfasst thematische Schwerpunkte (Gott, Mensch, Natur usw.), die „10 Gebote“ des Islam sowie Strukturanalysen (vgl. Hofmann 2009, S. 37ff.). Die Untersuchung nach inhaltlichen Aspekten aus seinem Gesamtkontext heraus muss auch für das Menschenbild im Koran angewandt werden, da die Behandlung dieses Themas auf die 6200 Verse des Korans

verteilt ist und mit unterschiedlichen Kontexten verwoben ist wie etwa mit den Prophetengeschichten oder mit direkten Aussagen zum Menschen. Daher müssen diese Aussagen zum Menschen zunächst gesammelt und dann nach thematischen Schwerpunkten klassifiziert werden, um ein Gesamtbild zu erstellen. Behandelt wird die Gattung Mensch dabei im Koran in unterschiedlichen Kategorien, die man wie folgt zusammenfassen kann.

Zunächst kann man die erste Kategorie als „Vor-irdisches Konzept des Menschen“ titulieren, weil im göttlichen Plan über die Gattung Mensch gesprochen wird. Unmittelbar in der zweiten Sura (Verse 30-34) des Korans wird der Leser in eine Szene im Jenseits eingeführt, in der Gott seine Intention, den Menschen zu schaffen, äußert. Gott vertraut anscheinend dem Menschen, obwohl die Engel ihre Skepsis darüber kundtun. Das „Konzept Mensch“ scheint dem Engel nur negativ konnotiert zu sein („ein Wesen, dass Blut fließen lassen wird auf der Erde“), während Gott in dieser Jenseitsszene lediglich diesen Lichtwesen mitteilt, dass „Er wisse was sie nicht wissen könnten“. Nachdem Gott den Prototyp des Menschen erschaffen hat, verlangt er von den Engeln die Niederwerfung vor dem neuen Geschöpf, woraufhin sie – bis auf den hochmütigen Iblis – diesem Befehl Folge leisten. Damit wird die Besonderheit der Gattung Mensch vom Schöpfer unterstrichen. Zugleich wird ihm Iblis als negatives Konzept gegenübergestellt, der sich der Barmherzigkeit Gottes entzieht und aktiv daran arbeitet, dasselbe Schicksal für die Gattung Mensch herzustellen (vgl. Kaya 2003).

In einer zweiten Kategorie wird im Koran die Funktion des „Homo Sapiens“ behandelt. In Vers 30 der zweiten Sure wird zugleich die Funktion des Menschen auf der Erde, nämlich als „Khalifa“, offenbart. Laut Asad kann man diese arabishe Terminologie mit „auf Erden einen Nachfolger einzusetzen“ bzw. „Statthalter“ übersetzen. Demnach sei diese allegorische Szene im Jenseits so zu verstehen, dass Gott „die rechtmäßige Oberhoheit“ auf der Erde dem Menschen zuschreibt (vgl. Asad 2011, S. 34). Damit „erbt“ der Mensch also die Erde von Gott – hier wird wieder das Vertrauen ausgedrückt – er delegiert dem „Khalifa“ eine besondere Verantwortung als sein Statthalter. Damit hat der Mensch zwar nicht die absolute Souveränität über die Natur und das Leben, jedoch kann er stellvertretend über das „Anvertraute“ regieren. Aus dieser Funktion folgt also eine große Verantwortung der Spezies Mensch gegenüber der Natur und dem Leben in ihr (vgl. Manzoor/Sardar, S. 792f.):

„Equipped with the ethical insights of *khalifa* and *amana*, and impelled by the Quranic dictates to assume personal moral responsibility in the world of nature, Muslims have a responsibility to meet the challenge of ecology to religious consciousness and provide mankind with a healing vision of the harmony of man and nature under God. Like everything else of value in Islam, its ecological insight can be summed up under the seminal concept of *tawhid* (unity). Tawhid, Islam's eternal quest for the unity of life and purpose, spirit and matter, human beings and nature, law and ethics, faith and morality, implies that man does not dominate the earth or commit violence in any form“ (ebd., S. 793).

Chronologisch beginnt dann der harmonische „paradiesische Ur-Zustand“, der zwar Ähnlichkeiten mit der biblischen Geschichte von Adam und Eva aufweist, doch in vielen elementaren Fragen davon abweicht. Nachdem Gott dem Menschen den Namen aller Dinge lehrt – laut Asad „die Fähigkeit des Menschen zur logischen Begriffsbestimmung und somit zum begrifflichen Denken“, werden Adam – in diesem Kontext bestimmt als „die gesamte Menschheit“ – und seine Frau in eine „Umgebung vollkommenen Wohlbehagens, der Glückseligkeit und Unschuld“ versetzt. Dieser Ur-Zustand wird durch den Sündenfall des Menschen aufgehoben (vgl. Asad 2011, S. 34f.).

In einer weiteren Kategorie wird der Mensch mit seiner „Gottbegabung und seiner Angewiesenheit auf Rechtleitung“ thematisiert. Der Mensch hat die Fähigkeit und das Potenzial, die Existenz eines Schöpfers zu erkennen, um seine Funktion im irdischen Leben zu erfüllen (vgl. Ceylan 2014, S. 139f.). Nach der Beendigung des Ur-Zustandes beginnt entsprechend der Verse 36-39 in der zweiten Sure das uns vertraute irdische Leben. Der Mensch zeigt Reue und Gott beweist, dass nur Er der „Reueannahmende, der Gnadenspender“ ist und vergibt dem Menschen seine Sünde. Zugleich wird deutlich, dass die im paradiesischen Ur-Zustand bestehende Gottesbeziehung bzw. Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf durch die „Rechtleitung“, die sowohl in Form von Offenbarungsschriften als auch durch die intrinsische Entfaltung der Gottesbegabung des Menschen verwirklicht werden kann, weiter besteht. In den Worten von Frithjof Schuon:

„Der Mensch also solcher, das heißt, nicht als gefallenes Geschöpf betrachtet, das eines erlösenden Wunders bedarf, sondern als gottförmiges (theomorphes) Geschöpf, das mit einer Intelligenz begabt ist, die das Absolute zu erkennen vermag, und mit einem Willen, der fähig ist, zu wählen, was dahin führt“ (Schuon 1991, S. 9).

Doch allein die Veranlagung des Menschen zur Gotteserkenntnis ist nicht ausreichend, sondern erst durch die Kombination mit der Offenbarung kann sich diese Begabung des Menschen entfalten und der Mensch seine gottgewollte Rolle auf

diesem Planeten erfüllen (vgl. Macit 1996, S. 59ff.). In der Sure 4, in den Vers 163-165, wird zum Ausdruck gebracht, dass Gott durch seine Offenbarungen an alle biblischen Propheten seine Verantwortung umgesetzt habe:

„SIEHE, Wir haben dir (o Prophet) eingegeben, geradeso wie Wir Noah und allen Propheten nach ihm eingaben – wie wir Abraham eingaben und Ismael und Isaak und Jakob und ihren Nachkommen einschließlich Jesus und Hiob und Jona und Aaron und Salomon; und wie Wir David ein Buch der göttlichen Weisheit gewährten; und wie (Wir anderen) Gesandten (eingaben), die Wir Dir gegenüber zuvor erwähnt haben, wie auch Gesandte, die Wir dir gegenüber nicht erwähnt haben; und wie Gott Sein Wort zu Moses sprach: (Wir sandten alle diese) Gesandten als Verkünder froher Kunde und als Warner, so daß die Menschen keine Entschuldigung vor Gott haben mögen nach (dem Kommen von) diesen Gesandten: und Gott ist fürwahr allmächtig, weise.“

Im 56. Vers der 51. Sure wird nochmals bekräftigt, dass das Ziel des Menschen auf Erden der Dienst an Gott ist. Dieser impliziert die oben genannte Rolle als „Khalifa“ auf Erden, d.h. die Verantwortung gegenüber Gott und seinen Geschöpfen. Sinn und Ziel des menschlichen Lebens ist es also, Gott zu dienen. Ein „Gotteskomplex“, wie ihn Horst Eberhard Richter attestiert hat, darf sich also nicht entwickeln (vgl. Richter 2001).

Die „Natur des Menschen“ ist eine vierte, noch konkretere koranische Kategorie zur Bestimmung der theologischen Anthropologie. Über die Natur des Menschen existieren zahlreiche ambivalente Koranverse. Der Mensch kommt ohne Erbsünde zur Welt und ist – neben seiner Veranlagung der Gottbegabung – mit einem Potenzial für gute und schlechte Eigenschaften ausgezeichnet. Einerseits ist er eine *tabula rasa*, andererseits kann er mit der Erlangung – in der Regel ab der pubertären bzw. postpubertären Phase – für sein Handeln zur Rechenschaft gezogen werden, weil er zwischen Gut und Böse differenzieren und so seine Verantwortung im Diesseits erfüllen kann:

„1 Geheiligt sei Er, in dessen Hand alle Herrschaft liegt, da Er die Macht hat, alles zu wollen: 2 Er, der den Tod erschaffen hat wie auch das Leben, so daß Er euch einer Prüfung unterziehen möge (und also zeige), welcher von euch am besten im Verhalten ist, und (euch erkennen lasse, daß) Er allein allmächtig, wahrhaft vergebend ist“ (Sura 67, Vers 1-2).

Im Koran werden in diesem Zusammenhang alle Lebensphasen des Menschen – erneut den gesamten Text hindurch und in unterschiedlichen Kontexten – thematisiert. Jede Altersstufe wird nicht nur mit den für sie typischen Herausforderungen

aufgegriffen, sondern es wird dem Leser das Menschenleben in seiner Gesamtheit und Vergänglichkeit vor Augen geführt. Die Formel *inna lillahi ve inne ileyhi raciun*“ (Wir sind von Gott und zu ihm ist die Rückkehr) ist charakteristisch für diese Lebenseinstellung.

Auf der Grundlage der Natur des Menschen als einem freien Vernunftwesen wird im Koran das Spektrum der positiven und negativen Handlungen ausgearbeitet. Die Natur des Menschen wird den gesamten heiligen Text hindurch in Form von lehrreichen Geschichten dargestellt. Mit seiner Verantwortlichkeit soll er selbstbestimmt das für ihn vorgesehene Leben nach den koranischen Prinzipien führen. Im Koran wird dabei genau skizziert, welche Handlungen als moralisch verwerflich bzw. empfohlen gelten. Wieder werden diese menschlichen Handlungen im Trias Gott, Mensch und Gesellschaft ausgeführt. Die Idee des Guten soll umgesetzt werden. Diesbezüglich hat sich eine eigene Wissenschaft entwickelt, um Ethik und Recht aus den theologischen Grundlagen des Islam abzuleiten. Die Methodologie des Islam hat sich dabei – um das Wohl des Individuums und der Gesellschaft herzustellen – an folgenden Prinzipien orientiert, aus denen sich die (flexiblen) Vorschriften ableiten lassen, ebenso eine muslimische Individual- und Sozialethik:

- „Öffentliches Wohl (maslaha; istislah)
- Unabweisbare Notwendigkeiten (darura)
- Übung und Sitte (‘urf)
- Bedürfnis (hadscha)
- Kontinuität
- Vorrangigkeit“ (Hofmann 2001, S. 55).

Der Mensch als soziales Wesen und die Verantwortung gegenüber Verwandten bilden einen weiteren wichtigen analytischen Bezugsrahmen, um die Rolle des Menschen im irdischen Leben bzw. in einer sozialen Ordnung zu definieren. Der Mensch lebt in sozialen Zusammenhängen und kann nur in diesen den Fortbestand seiner Spezies garantieren. Familie und Verwandtschaft kommt im Islam eine wichtige Bedeutung zu, so dass der Schutz durch die religiösen Gemeinschaftsregeln wie zu Sexualität garantiert wurde. In diesem Zusammenhang schreibt José Casanova:

„daß sofern Religionen diskursive Systeme des Glaubens und der Praxis sind, die Strukturen einer Moralordnung, kulturelle Bedeutung und Motivationsgründe für Individuen und Kollektive über die symbolischen Mittel der Transzendenz und der spirituellen Kommunikation mit einer höheren, übermenschlichen, übernatürlichen oder einer göttlichen Realität bieten, diese Religionen immer in die Aufgabe einbezogen waren, Sexualität, biologische und Geschlechterrollen im Einklang mit einem transzendenten Prinzip, das natürliche, heiliger oder göttlicher Herkunft war, zu regulieren. Besonders monotheistische Religionen, die eine absolute göttliche Transzendenz als Quelle allgemeingültiger und unveränderlicher Prinzipien behaupten, stehen vor der Herausforderung diese universellen Prinzipien hermeneutisch auf sich ändernde Umstände anzuwenden“ (Casanova 2009, S. 68).

Zu der biologischen tritt die soziale Regelung hinzu, indem die durch materielle und immaterielle Zuwendungen – angefangen von der Kernfamilie und sich wie ausbreitende konzentrische Kreise auf die jeweils nächsten Verwandtschaftsgrade ausbreitend – Hilfestellungen zu leisten sind. Ebenso wird im Koran darauf verwiesen, dass die unterschiedlichen Klassen und Lebenslagen einem göttlichen Plan entspringen, um die Verbundenheit und die gegenseitige Hilfen in einer Gesellschaft zu forcieren. Das prosoziale Verhalten in Form von Solidarisierung mit den Armen und Schwachen ist dabei höchstes Gebot, der Dienst am Menschen ein Dienst für Gott. Dementsprechend hat der Mensch ein Recht auf die Gemeinschaft. Die Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit war daher von Anbeginn der Verkündung des Islam eine zentrale Botschaft. Die Vision einer besseren Gesellschaft hat stets für alle muslimischen Strömungen eine starke treibende Kraft innegehabt, unabhängig von ihren differierenden Konzeptionen (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, S. 26f.).

Die Menschheit wird dabei im Koran als pluralistisch aufgefasst. Der Mensch ist laut Koran nicht nur ein soziales Wesen, darüber hinaus sind die Menschengruppen in unterschiedlichen Ethnien und Kulturen aufgeteilt. So heißt es im 13. Vers der 49 Sure im Koran:

„O Menschen! Siehe, Wir haben euch alle aus einem Männlichen und einem Weiblichen erschaffen, und haben euch zu Nationen und Stämmen gemacht, auf daß ihr einander kennenlernen möget. Wahrlich der Edelste von euch in der Sicht Gottes ist der, der sich Seiner am tiefsten bewußt ist. Siehe, Gott ist allwissend, allgewahr.“

Daher sind Pluralismus und positive Beziehungen untereinander gottgewollt. Ebenso stellt die Verpflichtung zur „Sozialen Solidarität und Sozialversicherungsrecht“ gegenüber allen Menschengruppen demnach eine koranische Anweisung dar und schärft damit das „Bewusstsein der Brüderlichkeit“ unter den Menschen (vgl. Köse 2013, S. 120ff.).

Prüfungen gehören zum Menschenleben dazu. Dem Mensch wird im Leben Glück und Unglück, Krankheit und Gesundheit, Armut und Reichtum, Verfolgung und Rettung sowie Tod und Trauer zuteil. Im Koran werden diese positiven und negativen Lebensumstände mit einem Sinn versehen, d.h. diese werden als Prüfungen Gottes beschrieben, um die Menschen in ihrem Gottesvertrauen zu testen. Durch seinen *iman* und seine *taqwa* muss der Mensch sein absolutes Vertrauen beweisen. Entsprechend der anfangs erzählten „didaktischen Parabel“ hat der Mensch durch die Offenbarung ein System, mit dessen Hilfe er diese Prüfungen deuten und in seine Biografie einordnen kann. Schwere Zeiten, Engpässe und Krisen verkörpern folglich keine sinnlosen und zufälligen Krisen bzw. Umbrüche, sondern sie fügen sich schlüssig in das Leben des *khalifa* ein.

Schließlich wird auch das Verhältnis des Menschen zum irdischen, materiellen Leben thematisiert. Das irdische Leben vergeht und der Mensch sollte sein Leben nur als eine „Durchreise“ verstehen. Insofern werden Leid und Glück, Armut und Reichtum usw. relativiert, weil sie nur als eine kurze Phase in Relation zum ewigen Leben im Jenseits betrachtet werden müssen. Der Mensch „besitzt“ daher auch nicht wirklich, sondern ist nur der „temporäre Verwalter“. Der wahre Besitzer über die materielle und immaterielle Welt ist Gott. Ein Reicher verwaltet also nur Gottesvermögen und darin ist auch das Recht bzw. der Anteil für die Bedürftigen vorgesehen. Die Eschatologie und die Gerichtsbarkeit spielen folglich eine große Rolle im Koran. So beschreibt etwa Hellmut Ritter das „Lebensgefühl“ im islamischen Mittelalter, „dass es sich nicht lohne, sich allzu viel in dieser welt vorzunehmen, seelische und materielle bindungen in ihr einzugehen, weil der tod doch nur allzu schnell allem ein ende bereitet“ (Ritter 1955, S. 34), doch ist diese Lebenseinstellung nicht repräsentativ, denn der Gläubige soll laut Koran dem irdischen Leben nicht den Rücken kehren und sich in Askese üben, sondern voll partizipieren. Rückzug aus dem sozialen Leben ist nicht erwünscht, weil dies einem Sich-Entziehen von der sozialen Verantwortung gleichkommt. Diesseits und Jenseits hängen zusammen wie dies der 77. Vers der 28. Sura pointiert wiedergibt:

„Suche statt dessen durch das, was Gott dir gewährt hat, das (Gute des) kommenden Lebens ohne dabei deinen eigenen (rechtmäßigen) Anteil in dieser Welt zu vergessen; und tue (anderen) Gutes, wie Gott dir Gutes getan hat; und suche nicht Verderbnis auf Erden zu verbreiten: denn, wahrlich, Gott liebt nicht die Verbreiter von Verderbnis.“

2.3 Der religiöse Auftrag einer Wohlfahrt und das prophetische Vorbild

Der kurze Abriss über die theologischen Impulse für eine muslimische Wohlfahrtspflege, die zu individuellem und gesellschaftlichem Wohl führen soll, lassen bereits die Grundzüge dieser sozialpolitischen Bemühung erkennen. Das Gottes- und das Menschbild des Islam bilden das Fundament einer muslimischen Sozialarbeit. Auf dieser theologisch-philosophischen Grundlage soll das Wohlbefinden und das „Problemlösen“ von Individuen, Menschengruppen und der Gesellschaft insgesamt realisiert werden.

Die Wohlfahrtspflege versucht wie oben dargestellt die Trias „Gott, Mensch und Gesellschaft“ in einem organischen Ganzen zusammenzubringen, indem durch Solidarisierung mit den Bedürftigen und die Brücke zwischen Arm und Reich eine Mindestlebensqualität für jeden gewährleistet werden soll. Jeder Muslim ist entsprechend seinen finanziellen, zeitlichen oder fachlichen Ressourcen in seinem Alltag mit dieser Aufgabe – sei es mit materiellen oder immateriellen Zuwendungen – verpflichtet, dem Ziel des Wohlergehen seiner Mitmenschen zuträglich zu sein. Die soziale Verantwortung und die Herstellung einer gerechten sozialen Ordnung ist eine Pflicht für das Kollektiv, und zwar für diejenigen, die aufgrund ihrer Kompetenzen und günstigen Lebenslagen dazu in der Lage sind. Überzeitliche Grundwerte wie Mitgefühl, Empathie, soziale Verantwortung, Hilfsbereitschaft, der Schutz der Armen und Bedürftigen, Waisenfürsorge, Witwenfürsorge und eine Sensibilität für die gesellschaftliche Misere sind an erster Stelle zu nennen. Daher stellt es ein kollektives Versagen dar, wenn Hunger, Leid, soziale Isolation usw. in einer Gesellschaft existieren, weil eben die charakterisierte Trias nicht funktioniert.

Die materiellen und sozialen Grundbedürfnisse von benachteiligten Menschen zu decken, bezeichnet das Ziel einer muslimischen Wohlfahrtspflege. Der Koran definiert in unterschiedlichen Versen die Zielgruppen einer individuellen bzw. gemeinschaftlichen Fürsorge entweder vereinzelt oder fasst wie im folgenden 60. Vers der 9. Sura einige Zielgruppen wie folgt zusammen:

„Die um Gottes willen gegebenen Gaben sind (gedacht) nur für die Armen und die Bedürftigen und jene, die damit betraut sind, und jene, deren Herzen gewonnen werden sollen, und für das Befreien von Menschen aus Knechtschaft und (für) jene, die mit Schulden belastet sind, und (für jede Anstrengung) für Gottes Sache und (für) den Reisenden: (dies ist) eine Verordnung von Gott – und Gott ist allwissend, weise.“

Die Verpflichtung einer immateriellen Zuwendung ergibt sich laut Koran in Form von verbaler Zuneigung, um Wärme und Akzeptanz zu vermitteln sowie die soziale Isolation von sozial schwachen Menschen zu unterbinden. Demzufolge hat jedes Individuum das Recht auf eine Gemeinschaft. Diese immaterielle Zuwendung wie durch mündliche Wohltätigkeit, durch Nächstenliebe, ist nach koranischer Angabe seit der Offenbarung an die Kinder Israels ein göttlicher Imperativ, der bis in die Gegenwart seine Gültigkeit besitzt. Die Muslime werden in Sure 2, Vers 83, mit dem historischen Hinweis an die Kontinuität dieser „mündlichen Gabe“ erinnert:

„UND SIEHE! Wir nahmen dieses feierliche Versprechen von (euch) den Kindern Israels an: ‚Ihr sollt keinen Gott anbeten; und ihr sollt Gutes tun euren Eltern und euren Verwandten und den Waisen und den Armen; und ihr sollt zu allen Leuten auf gütige Weise sprechen; und ihr sollt beständig das Gebet verrichten; und ihr sollt ausgeben aus Mildtätigkeit.“

Im Koran wird Muhammad wegen einem Ereignis getadelt, und zwar als er einen blinden Muslim, der in Mitten eines Gesprächs mit nicht-muslimischen Mekkanern – die er zum Islam bekehren will – stört und trotz mehrfacher Anfragen keine Antwort von dem sichtlich verärgerten Muhammad erhält (vgl. Asad 2011, S. 1137). Daraufhin zieht sich der Blinde enttäuscht zurück, sodass der unmittelbar eine Offenbarung Muhammad mit folgenden Versen 1-9 der 80. Sura mahnte:

„1 Er runzelte die Stirn und wandte sich ab, 2 weil der Blinde zu ihm kam! 3 Doch bei allem, was du wußtest, (o Muhammad) er wäre vielleicht an Reinheit gewachsen 4 oder er hätte (an die Wahrheit) erinnert werden können und ihm hätte durch diese Erinnerung geholfen werden können. 5 Was nun den angeht, der sich für selbstgenügend hält 6 – ihm hast du deine ganze Aufmerksamkeit gegeben, 7 obwohl du nicht verantwortlich bist für sein Versagen, Reinheit zu erlangen; 8 aber was den angeht, der voller Eifer zu dir kam 9 und in Ehrfurcht (vor Gott) 10 – den hast du mißachtet!“

Nach diesem Vorfall soll der Prophet den Blinden jedes Mal mit folgenden Worten begrüßt und empfangen haben:

„Willkommen ihm, wegen dem mein Erhalter mich gerügt hat (‘atabani)!“ (Asad 2011, S. 1137).

Dieser Vorfall ist in der muslimischen Tradition besonders präsent, weil diese koranische Mahnung den Schutz der Schwachen und den Wert eines Menschen nicht aufgrund seiner sozialen Position bzw. materiellen Reichtums misst, sondern aufgrund seines Menschseins. Zugleich wird die besondere Behandlung von bedürftigen Menschen untermauert.

Die materielle Zuwendung kann in Form von Geld, Speisen, Unterkunft usw. erfolgen. Der Koran differenziert dabei zwischen der obligatorischen Steuer – der *zakat* –, die eine religiöse Grundpflicht darstellt und zwischen dem freiwilligen Spenden – der *sadaqat* –, die also über die religiöse Pflicht hinaus entrichtet werden kann. Die Abgabe dieser Armensteuer stellt einen der fünf Grundpfeiler des Islam dar und bildet also eines der Fundamente der religiösen Pflichten. Etwa 2,5 Prozent des Vermögens sind jährlich – nicht von der eigenen Lebensgrundlage, sondern vom Überschuss – zu entrichten (vgl. Halm 2011, S. 69ff.). Bis in die Gegenwart hinein, dient die *zakat*²⁵ bei der Bekämpfung von Armut und Benachteiligung. In zahlreichen juristischen Regelwerken ist dabei penibel geregelt, wer die *zakat* bzw. die *sadaqat* zu entrichten hat (vgl. Diyanet, S. 426ff.), wobei hingegen folgende Zielgruppen diese Leistung erhalten: Waisen, Arme und Mittellose, für die Sklavenbefreiung, Kranke, Reisende/Flüchtlinge, Schuldner (vgl. Dalgin 2004, S. 62ff.).

Weiterhin wird in den theologischen Quellen – in zahlreichen historischen Erzählungen, Gleichnissen und direkten Predigten an den Leser – plastisch gemacht, an welchen Leitlinien sich der Mensch als Helfer und Hilfesuchender orientieren kann. Nicht nur ist der Mensch als Diener in seiner Beziehung zu Gott vollkommen, sondern auch in seiner Beziehung zu seinen Mitmenschen. Diese Vollkommenheit zeigt sich nicht nur darin, dass man den Bedürftigen Hilfe zukommen lässt. In der Position der Helfers sind ethische Richtlinien einzuhalten. Der Koran weist daraufhin, dass es sich bei diesem Verhältnis zwischen Helfer und Hilfesuchenden um keine Machtbeziehung handeln darf, sondern stets die Demut und die *taqwa* – das Gottesbewusstsein – des Gebenden sich in dieser Interaktion widerspiegeln muss. Die Würde des Hilfesuchenden muss also gewahrt werden, ansonsten ist die Hilfe nutzlos wie die Verse 262 und 263 der 2. Sura explizit aussagen:

„Diejenigen, die ihre Besitztümer ausgeben um Gottes willen und danach ihre Ausgaben nicht beeinträchtigen durch Betonen ihrer eigenen Wohltätigkeit und Verletzen (der Gefühle der Bedürftigen), werden ihren Lohn bei ihrem Erhalter haben, und keine Furcht brauchen sie zu haben, noch sollen sie bekümmert sein. Ein gütiges Wort und das Verdecken des Mangels eines anderen sind besser als eine milde Tat gefolgt von Verletzung; und Gott ist selbstgenügend, nachsichtig.“

25 Durch die Regelung für die Zakatsteuer, kein Kapital anzuhäufen, sondern die eingenommene Summe noch im selben Jahr an Bedürftige zu verteilen, soll nach dem Tod Abu Bakrs nur ein Dirham hinterlassen worden sein. Für die spätere Diskussion einer Finanzierung der Wohlfahrtspflege muss diese religiöse Regelung beachtet werden, da sie sich von den anderen Finanzierungskonzepten der nicht-muslimischen Wohlfahrtspflege unterscheidet.

Für die Hilfesuchenden sind ebenso Richtlinien formuliert, an denen er oder sie sich in allen Lebenslagen orientieren sollte, wie etwa kein Missbrauch bzw. sich keinen Vorteil aus der ihm zugestandenem Hilfe zu ziehen. Neben dem bereits ausführlich behandelten Gottesvertrauen sollte der Hilfesuchende ferner nicht in Verzweiflung geraten. Hier beginnt die theologische Frage einer Theodizee, wenn der Gläubige beginnt, sich zu fragen: „Warum ich? Wieso passiert mir das? Womit habe ich das verdient?“ Bewältigung von Lebenskrisen und Krankheiten wird daher als Gotteslohn verstanden. Als ein Vorbild für die spirituelle Haltung zu Krankheit und Tod wird dabei das geduldige Leiden von Hiob angeführt, das zu einem anderen Zugang zu Krankheit führen soll. Im christlichen Kontext leidet Hiob ebenfalls, allerdings beklagt sich der Leidende, sodass Joseph Ratzinger auf die Notwendigkeit des Gottesvertrauens hinweist, wenn Gott Hiob auf sein Leiden hin antwortet:

„Die Antwort Gottes an Hiob erklärt ja nichts, sondern weist nur unseren Wahn, über alles urteilen und abschließend sprechen zu können, in die Schranken und erinnert uns an unsere Grenzen. Dem Geheimnis in seiner Unbegreiflichkeit zu trauen, ermahnt sie uns“ (Ratzinger 2011, S. 23).

Wie Navid Kermani in Bezug auf das islamische Motiv von Hiob nachzeichnet, wird eine „teilweise spiegelverkehrt“ erzählte Leidensgeschichte im Koran offenbart. Hiob protestiert nicht und klagt Gott wegen seiner Krankheit nicht an. Mit der Zitation der Sure 21, Vers 83, führt Kermani weiterhin an, dass Hiobs Erzählung sich lediglich auf den „Aspekt des Leidens“ reduziere (vgl. Kermani 2011, S. 165). So wird im Koran Hiobs Geduld als positives Beispiel dafür gegeben, wie sich der „Hilfesuchende“ in seiner Not zu verhalten habe:

„Als Aufrührer kommt Hiob nicht zu Wort. ‚Was für ein trefflicher Diener er war‘, lobt ihn denn auch Gott im Koran: ‚Siehe, er war bußfertig.‘ (38,44). Wo es keine Strafe ist, dient das Leid im Koran wie in der Sunna der Prüfung, nicht anders als in den vorherrschenden Exegesen des Judentums und Christentums. Daß Gott Hiob sein früheres Glück zurückgegeben hat, wie der Koran erwähnt, deuten die klassischen Kommentare denn auch als Lohn für seine stille Geduld und als Anreiz, es ihm gleichzutun. Der Koran läßt keine Form der klagenden oder gar Gott anklagenden Frömmigkeit gelten. Die muslimische Theologie mußte im Unterschied zur christlichen das Aufbegehren Hiobs, den Protest der Menschen gegen ihren Gott oder auch nur ihre Nachfrage nicht eigens verdrängen, insofern der Koran dies selbst in Sure 21, 23 abgewehrt²⁶ hatte.“

26 „ER kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden für das, was immer Er tut, während sie zur Rechenschaft gezogen werden“. Damit wird Gottes Allmacht unterstrichen, da keine Macht und keine Kraft außer Ihm existiert, die ihn anklagen könnte.

Der Prophet wird ausdrücklich davor gewarnt, dem Beispiel Jonas zu folgen, der wütend war und aufbegehrte, statt die Entscheidung seines Herren geduldig abzuwarten (Sure 68, 48)“ (Kermani 2011, S. 165f.).

Auch wenn immer wieder einige islamische Denker, Dichter und Philosophen bei der Geschichte auf die biblische Version der Hiobs Geschichte zurückgegriffen hätten, so habe man nach Kermani in der islamischen Orthodoxie und mehrheitlich auch im Sufismus „den Menschen das Ergebenheitsmaxim eingebleut“ (vgl. ebd., S. 167ff.). Im Volksislam wird daher Hiob mit seiner Eigenschaft als „der Geduldige“ gehuldigt, weil er trotz seiner jahrelangen Krankheit sein Gottesvertrauen nicht verloren hat und nicht rebellierte. Für die Klagekultur in den volkreliösen Handlungen wie etwa bei Verlust und Trauer hat diese Geschichte, aber auch, wie die folgenden direkten Aussagen des Propheten Muhammad belegen, dazu geführt, dass man seine Trauer und sein Leid mit Geduld – mit der Hoffnung auf Gotteslohn – zu ertragen hat:

„Der Prophet sagte: Den Gläubigen trifft nicht ein Dorn und was darüber ist, ohne dass Gott ihn deswegen eine Stufe erhöht und eine Sünde von ihm ablädt.

[...]

Der Prophet sagte: Wenn dem Diener eine Stellung von Gott vorherbestimmt ist, die er aber durch seine Taten noch nicht erreicht hat, prüft ihn Gott in seinem Körper oder in seinem Eigentum oder in seinen Kindern und lässt ihn dies geduldig ertragen, bis er die Stellung erreicht hat, die Gott ihm vorherbestimmt hat.

[...]

Der Prophet sagt: Wenn der Diener krank wird oder auf Reisen ist, dann schreibt ihm Gott dafür so viel an Lohn an wie für das, was er sonst tut, wenn er gesund ist oder zu Hause bleibt“ (Khoury 2008b, S. 152).

Während der Koran als Primärquelle sicherlich die Hauptinspiration für die Muslime bis heute liefert, war diese Quelle nur in Kombination mit der Sunna – der Handlungen und Aussprüche des Propheten Muhammad (ca. 570–632 n. Chr.) – als komplettiert verstanden worden. Denn erst das vorbildliche Handeln Muhammads kann viele Korantexte konkretisieren und für die Praxis Handlungsempfehlungen eröffnen, insbesondere für die Position des Helfers (vgl. Sibai 1996, S. 49ff.). Der Koran selbst sagt hierzu in Sura 33, Vers 21:

„WAHRLICH, im Gesandten Gottes habt ihr ein gutes Beispiel für jeden, der (mit Hoffnung Ehrfurcht) dem Letzten Tag entgegenseht und unaufhörlich Gottes gedenkt.“

So heißt es in einer Überlieferung, dass die Ehefrau Aisha über Muhammad gesagt haben soll, er sei wie ein wandelnder Koran gewesen, weil er als Modellperson den Koran empfangen und zugleich praktiziert habe. Besonderen Vorbildcharakter erhalten Muhammads Wohltaten in Form von besonderer Nähe zu den Benachteiligten und Ausgegrenzten in der Gesellschaft. Eine Parallele ist an dieser Stelle zur Rolle von Jesus und seinem selbstlosen Handeln für die christliche Sozialarbeit ziehen, der für alle Lebenslagen und für alle Schichten mit seinem Wirken in den Evangelien vorbildhaft war. Die eigene Armut hinderte ihn nicht daran, „Zuwendung, Heilung und Rat“ anderen bedürftigen Menschen zukommen zu lassen (vgl. Pompey 1999, S. 38). In den ersten vier Jahrhunderten hat sogar das diakonische Wirken dazu geführt, dass – beeindruckt von dem Altruismus – die Mitglieder stark anwuchsen (vgl. Haslinger 2009, S. 70). Diese „Liebeswerke“ sollten nach Ulrich Luz das Verständnis aufkommen lassen, „dass diakonisches Handeln eine Grunddimension christlichen Lebens ist und dass Diakonie nie einfach nur in professioneller Distanz betrieben werden kann (vgl. Luz 2005, S. 19).

Ein zentrales Beispiel für die Grundlegung einer christlichen Wohlfahrtspflege ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, der als Symbolfigur für Nächstenliebe Eingang in die Tradition gefunden hat (vgl. Hoppe 2006, S. 25ff.). Ein anderes Beispiel bildet die Ankündigung des Weltgerichts aus dem Matthäusevangelium (25: 31-46) der den Weltenrichter Jesus mit den Armen identifiziert und eine Solidarisierung postuliert. Das Heil oder Unheil wird somit vor allem im gerechten Verhalten gegenüber Armen abhängig gemacht:

„31 Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, 32 und alle Völker werden vor ihm versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, 33 und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken. 34 Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt! 35 Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen. 36 Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht. Ich bin im Gefängnis gewesen und ihr seid zu mir gekommen. 37 Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben, oder durstig und haben dir zu trinken gegeben? 38 Wann haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen, oder nackt und haben dich gekleidet? 39 Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? 40 Und der König wird antworten und zu ihnen sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.

41 Dann wird er auch sagen zu denen zur Linken: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln! 42 Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir nicht zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben. 43 Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich nicht aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht gekleidet. Ich bin krank und im Gefängnis gewesen und ihr habt mich nicht besucht. 44 Dann werden sie ihm auch antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig gesehen oder als Fremden oder nackt oder krank oder im Gefängnis und haben dir nicht gedient? 45 Dann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch: Was ihr nicht getan habt einem von diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan. 46 Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben.“

Ein anderes Beispiel hierfür liegt etwa in der Passionsgeschichte, die als „Schlüsseltext“ in der Sozialarbeit mit gesellschaftlich Gescheiterten und Ausgegrenzten herangezogen wird. Jesus' Handeln und die frohe Botschaft des Evangeliums werden als Quelle für die spirituelle Inspiration einer christlichen Sozialarbeit aufgefasst (vgl. Weiß-Flache 2004, S. 209). Die biblisch-christliche Ethik basiert grundlegend auf Jesus von Nazareth, der in seinem Handeln – mit Anlehnung an das Alte Testament – Gottesliebe zu den Menschen hat transparent werden lassen (vgl. Keller 2010, S. 20). „Soziale Arbeit als Ort der Gotteserfahrung“ wird demgemäß dadurch möglich, dass, wie das Vorbild Jesus, Gott in der Hilfe für Arme erlebbar wird. Greifbar wird hier die starke Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe. Am Tag des jüngsten Gerichts wird dieser Gottesdienst, nämlich die Nächstenliebe, daran gemessen, wie weit man Armen und Bedürftigen zur Seite gestanden hat (vgl. Babo 2011, S. 133f.). Konkret bedeutet das Vorbild Jesus' und der christliche Glaube für die tägliche Arbeit der christlichen Sozialarbeit:

„Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter, die in der Nachfolge Jesu stehen, wissen außerdem um ihre Verantwortung für die Gestaltung der Welt, die sich aus dem Schöpfungsauftrag ergibt; sie wissen sich in ihrem ‚heilsamen‘ Handeln in der Welt von Gott getragen und können daraus nötige Motivationen zum Handeln überhaupt und auch zu einem hohen Einsatz schöpfen. Sie werden sich vielleicht nicht mit einer bloßen Gerechtigkeitsforderung begnügen, sondern den Hilfebedürftigen persönliche Zuwendung, Liebe und Barmherzigkeit zuteil werden lassen. Sie werden vielleicht nicht nur ‚ihren Job‘ machen, sondern sich auch politisch zu Gunsten der Armen einsetzen. Und sie werden für solidarisches Handeln keine Gegenleistungen erwarten. Kurz: Der christliche Glaube orientiert, motiviert und radikalisiert das Handeln des Einzelnen.“

Andererseits werden Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter, die um die Bedingtheit und die Grenzen dieser Welt und ihres eigenen Bemühens wissen, die also darum wissen, dass auf dieser Welt keine volle Gerechtigkeit herstellbar ist, weil das Reich Gottes mit Jesus war begonnen hat, aber noch nicht vollendet ist, vielleicht auch eine gewisse Gelassenheit ausbilden, d.h. sie können vor kurzatmiger Hektik ebenso bewahrt werden wie vor Enttäuschung und Resignation und werden trotz vieler Erfahrungen des Scheiterns weiter an der Seite der Notleidenden stehen“ (S. 135).

Ähnlich verhält es sich mit dem islamischen Propheten, der den koranischen Auftrag der sozialen Fürsorge und Gerechtigkeit in seinem Leben praktizierte. Die Sendung Muhammads wird im Koran selbst als ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes verstanden, weil nicht nur die Offenbarung – nach einer fast 600jährigen Offenbarungspause nach den Evangelien – zwischen Gott und Menschheit fortgesetzt wurde, sondern auch weil durch einen Gesandten die Gläubigen einem menschlichen Vorbild in ihren Gottesdiensten folgen konnten. Die Muslime unterteilen das Leben des Propheten in zwei große Lebensphasen. Die erste Phase ist sein Leben bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr, also bis zur seiner Sendung. Die zweite Lebensphase beginnt mit der Verkündung des Islam endet mit seinem Tod.

In der ersten Lebensphase wird für die Begründung einer Fürsorge auf die Hilfsbereitschaft, Spendierfreudigkeit und vor allem auf das Engagement Muhammads in der Vereinigung „Hilf al-Fudul“ hingewiesen. Martin Lings beschreibt die Gründung dieses „Ritterlichen Bundes“ in seiner Biografie zum islamischen Propheten, der persönlich in jungen Jahren Zeuge dieses historischen Moments wurde und sich ihnen später anschloss:

„Nach einer ernsthaften Debatte faßten sie den Entschluß, einen Orden der Ritterlichkeit zur Wahrung der Gerechtigkeit und zum Schutz der Schwachen zu gründen. Sie begaben sich zur Kab'ah, wo sie Wasser über den Schwarzen Stein in ein Gefäß laufen ließen. Dann trank jeder von dem so geheiligten Wasser, und sie schworen mit erhobener rechter Hand, daß sie künftig bei jeder ungerechten Tat, die in Mekka begangen wurde, auf der Seite des Opfers gegen den Täter wie ein Mann zusammenstehen wollten, bis diesem Gerechtigkeit widerfuhr, gleich ob er ein Quraysh oder ob er ein Fremder war“ (Lings 2008, S. 51).

So nahm es sich dieser Bund nach seiner Gründung als einzige Vereinigung zur Aufgabe, diejenigen Menschen, die nicht unter den Schutz der Stammesgesetze fielen, zu verteidigen. Für die damalige Stammesgesellschaft wurde er vor allem für Ausländer, die in die Handelsstadt Mekka kamen, eine wichtige Stütze und inspirierte in der islamischen Geschichte die Gründung ähnlicher Organisationen. Nicht nur für viele muslimische Menschenrechtsorganisationen stellt dieser „Rit-

terliche Bund“ noch heute ein Vorbild dar, ebenso für viele soziale und humanitäre Hilfsinstitutionen. Nach Karen Armstrong hatte dieses Bündnis auch das Ziel, der ausbeuterischen Monopolstellung der reichen Kaufleute in Mekka die „Stirn zu bieten“ (vgl. Armstrong 1993, S. 95).

Die zweite Lebensphase, die Periode der Prophetie, liefert schließlich die eigentliche islamische Quelle für die muslimische Fürsorge. Blickt man in die Hadithsammlungen, so erkennt man schnell, dass zu zahlreichen Themen die Praxis des Propheten Muhammad dokumentiert ist. Ein Beispiel hierfür bietet in der deutschsprachigen Literatur die Auswahl und Übersetzung des Islamwissenschaftlers Adel Theodor Khoury, der die Hadithe in drei Bände mit den thematischen Schwerpunkten „Der Glaube“, „Religiöse Grundpflichten und Rechtschaffenheit“ und „Ehe und Familie, Soziale Beziehungen, Einsatz für die Sache des Islam“ eingeteilt hat. In tausenden Überlieferungen wird damit ein ganzheitliches Bild über das Wirken Muhammads nachgezeichnet (vgl. Khoury 2008a-c). Relevant für eine muslimische Fürsorge sind vor allem Muhammads

- selbstlose Hilfsbereitschaft,
- Großzügigkeit,
- Fürsorge für Waisenkinder und Witwen,
- Umgang mit Armen und Bedürftigen,
- Befreiung von Sklaven,
- Umgang mit Kranken und gesellschaftlich ausgestoßenen Menschen.

Der Gottesdienst wird also mit dem Dienst am und für den Menschen praktiziert. Motiviert wird der Gläubige durch die Aussagen Muhammads, kranke Menschen zu besuchen, großzügig sein und viel zu spenden (vgl. Denffer 1998, S. 85ff.). Muhammad als „Medium“ der Offenbarung und sein vorbildliches Verhalten bilden daher die Grundlage für eine islamische Sozialethik, die zugleich für die muslimische Wohlfahrt, vor allem für die Praktiker, die Motivationsquelle bildet.

2.4 Institutionalisierte Wohlfahrtspflege in christlichen und islamischen Gesellschaften.

Ein kurzer Abriss zu Geschichte und Gegenwart

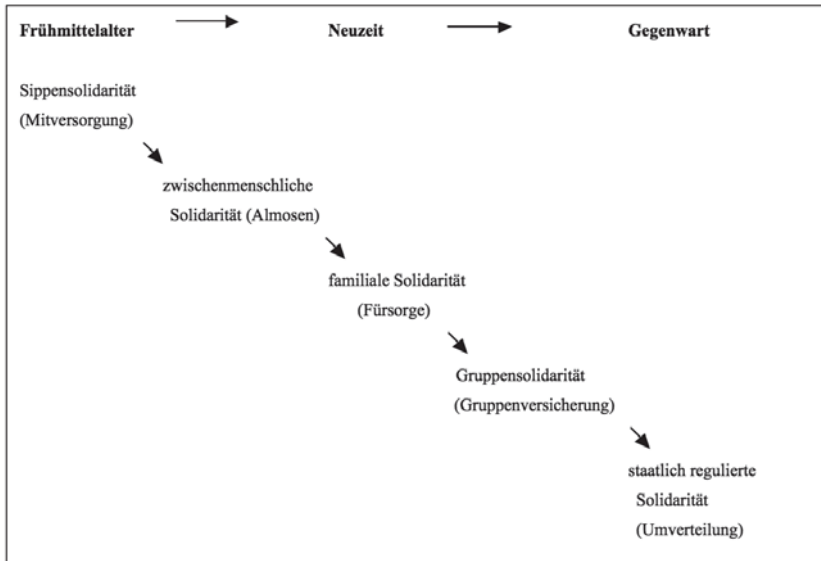
Die institutionalisierte Wohlfahrtspflege in der islamischen Geschichte weist viele Parallelen, aber auch Unterschiede zur westlich-christlichen Tradition auf. Insbesondere seit der Moderne, hat sich die Kluft zwischen beiden Gesellschaften vergrößert. Während die Idee der sozialen Gerechtigkeit und die religiöse Pflicht des

Einstehens für sozial Benachteiligte in beiden Weltreligionen Gemeinsamkeiten aufweisen, verlief die Realisierung dieser Idee historisch unterschiedlich.

2.4.1 Geschichte und Gegenwart institutionalisierter christlicher Wohlfahrtspflege

Frevel und Dietz datieren die europäischen Wurzeln des Sozialstaates zurück ins 11. Jahrhundert, und zwar mit den Beginn der Städtebünde infolgedessen die meisten Menschen demnach in „Abhängigkeit zersplitterter Herrschaftsstrukturen“, insbesondere von ihren „Haus- und Grundherren“ lebten, denen sie nicht nur als Arbeiter dienten, sondern sozusagen mit Leib und Seele gehörten. Dafür konnten sich die Menschen auf das „Schutzversprechen“ als soziales Absicherungssystem vertrauen, das zudem durch die Organisation der Machthaber in Zweckverbänden, nochmals eine andere Qualität gewann. Zwar stand in der „Regionalisierung der Macht“ oft auf der höchsten Stufe der Hierarchie ein König, doch war Kirche die „einzige umfassende Macht“, die sich als „Religion der Armen“ verstand (vgl. Frevel/Dietz 2004, S. 14f.).

Besonders der Kirchegelehrte Thomas von Aquin (1224-1274) setzte sich theologisch mit der Frage der Armut auseinander und prägte das Bild der Armen im Mittelalter unter den Christen. Seine „thomistische Almosenlehre“ behandelt die Bereiche „Gesellschaftsordnung“, „Arbeit“ und „Betteln“. Nach Aquin steht das Gemeinwohl vor dem Wohl des Einzelnen und die Armen werden als ein eigener Stand zusammengefasst, der sich in die „gottgewollte“ soziale Standesordnung einfügt. Das Leben auf der Erde sei ohnehin nur als eine Durchreise zu verstehen, sodass es im irdischen Leben daher „um die Verherrlichung Gottes und um das Seelenheil“ gehe. Zwar relativierten sich mit dieser Sichtweise auf das Leben die weltlichen Güter, dennoch müsse der Mensch für seinen Lebensunterhalt arbeiten. Zugleich werden die Armen theologisch funktionalisiert, indem sie eine Möglichkeit für wohlhabende Sünder darstellen sich durch Almosen zu bereinigen. Aufgrund der Funktionalisierung geht also nicht um die Armutsbekämpfung an sich, sondern um Erhalt des gegenwärtigen Standes, damit die Möglichkeit der Mildtätigkeit erhalten bleibt (vgl. Schilling/Zeller 2012, S. 21f.).



Quelle: Frevel/ Dietz 2004, S. 13

Abbildung 1 Entwicklung von Solidaritätsformen als Grundzug sozialer Sicherung

Mit der Gründung von Klöstern und Bruderschaften, die sich als „Bettelorden“ (Franziskaner, Dominikaner, Karmeliten) etablierten und als „karitative Einrichtungen“ ihre „Einnahmen“ als Almosen an Bedürftige abgaben, prägte sich diese Entwicklung weiter aus. Bei den Wohlhabenden wurde als Gegenleistung für die Spenden das Heilsversprechen gegeben. Zugleich wurde mit dem System des „Gebens und Nehmens“, das die Barmherzigkeit „als zentrales gesellschaftliches Tausch- und Umverteilungsmittel“ neu begründete, die soziale Ordnung und damit der Status Quo stabilisiert (vgl. ebd., S. 15). Dazu Frevel und Dietz:

„Die Kirchenherrschaft erkannte schnell die gesellschaftspolitische Bedeutung des Gebens und Nehmens, hielt sie doch die soziale Ordnung aufrecht, indem sie eine wechselseitige Abhängigkeit von Arm und Reich als gesellschaftliche Notwendigkeit konstruierte (zwischenmenschliche Solidarität). Ohne Armut kein Reichtum und umgekehrt. Dass sich schnell aus der Ökonomie des Heils eine kirchliche Abgabewirtschaft entwickelte, tat dem Erfolg der „Sozialpolitik“ natürlich keinen Abbruch. Der „Zehnte“, schon zu Zeiten Karls des Großen eine Art Kirchensteuer, war in zwei gleiche Teile aufzuteilen. Eine Hälfte war zur Verteilung der Armen an die Armen gedacht, die andere verblieb der Kirche zur Deckung der Kosten.“

An Stelle dieser ‚Ökonomisierung des Heils‘ wurde später der Ablasshandel gesetzt, der Freikauf von Sünden durch Geld. Dieser Handel wurde auf die gesamte christliche Gesellschaft ausgedehnt und nahm regelrecht Züge eines monokapitalistischen Handels an“ (Ebd., S. 16).

Die Autoren führen in ihrer historischen Rekonstruktion der Entwicklung des europäischen Sozialstaates an, dass mit dem Übergang zum Hoch- und Spätmittelalter, das ökonomisch gesehen stark agrarisch geprägt und daher die erfolgreiche Ernte für Leibeigene und Bauern lebensnotwendig war, neben der kirchlichen Almosenunterstützung und den Wohltätigkeiten des Adels vor allem der Familienverband bei ökonomischen Krisen und Krankheiten zur Seite stehen musste. Mit der zunehmenden Verstädterung, der Landflucht – und somit der Entwicklung vom unfreien zum freien Menschen – und der zunehmenden Durchsetzung des Geldes „als vorherrschendes Tausch- und Abgabemittel“, schwächte sich der Familienzusammenhalt und damit auch die soziale Sicherung und zugleich nahm das Proletariat in den Städten zu (vgl. Frevel/Dietz 2004, S. 16f.). Während man als Bauer im Dorf durch seine Waren oder auch sein handwerkliches Geschicklichkeit sich auf einen Tauschhandel einlassen konnte, war aber zugleich eine Spezialisierung bestimmter Professionen nicht möglich. Dies konnte man zu jener Zeit dann schließlich mit der Durchsetzung des Geld in den Städten erreichen, sodass die Grundlage für eine komplexe Wirtschaft entstand (vgl. Harari 2013, S. 214ff.).

Um die Folgen der Armut zu kompensieren und die Bettelei in geordnete Bahnen zu lenken, wurden ordnungspolitische Maßnahmen ergriffen wie „behördliche Bettelgenehmigungen“ und die Einführung einer Armenpolizei. Zugleich trat zur „Steuerung der Almosenhilfe“ neben den Kirchen die „urbane patrizische Macht“ als weiterer Akteur und kontrollierende Instanz auf (vgl. Frevel/Dietz 2004, S. 16f.).

Im 14. Jahrhundert bilden sich mit dem Aufstieg der Handwerker und mit der Organisation gegen „Berufsunfähigkeit“ wird die Keimzelle für die zukünftigen Zünfte gelegt, die als Interessenvertretung und soziales Sicherungssystem für die Handwerker und ihrer Familien fungierten (vgl. ebd., S. 17). Damit traten sie als Gegengewicht zu den reichen Ständen auf:

„Die Handwerksgilden verdrängten die Korporationen der Kaufleute, indem sie später als ‚Innungen‘ die Ausübung eines Handwerkes und die Vermarktung der Handwerksprodukte in einer Stadt wie auch die für die soziale Ordnung grundlegende Rangordnung des Handwerks monopolisierten (Macht der Meister). Handwerkerzünfte, Korporationen und später auch die Gesellenbruderschaften bildeten Unterstützungsklassen, durchaus Frühformen von Sozialklassen.

Die ständische Gesellschaft und mit ihr die starre Sozialstruktur und das System des berufsständischen Härteausgleichs (Gruppensolidarität) hielt sich bis ins 17. Jahrhundert, über den Feudalismus hinweg bis in die Phase der beginnenden Industrialisierung“ (Frevel/Dietz 2004, S. 18).

Im 17. Jahrhundert wurden als Reaktion auf die zunehmende Armut – infolge des Dreißigjährigen Krieges durch zurückkehrende Soldaten und Invaliden – Zucht- und Armenhäuser eingerichtet, um Bettel, Vagabundieren und Obdachlosigkeit konsequent entgegenzutreten. Zugleich verrichteten diese Armenhäuser Manufakturarbeiten, in denen Rohmaterialien zu fertigen Waren weiterverarbeitet wurden, sodass sich die Besitzer der Armenhäuser den Gewinn mit den Manufakturbesitzern teilten (vgl. ebd.). Die Ausbeutung der billigen Arbeitskräfte zerstörte jedoch Arbeitsplätze in den benachbarten Manufakturen, sodass also die erwünschte „regulative Wirkung“ der Armutsfolgen ausblieb. Zwar wurde im 18. Jahrhundert mit dem Sieg über den Absolutismus in der Französischen Revolution auch in Deutschland die Hoffnung auf eine sozialere Entwicklung gesehen, doch die soziale Frage sollte erst richtig mit dem Beginn der Industrialisierung in den Städten zeigen.

Die industrialisierten Gesellschaften erlebten einen radikalen Bruch in ihren traditionellen wirtschaftlichen und sozialen Strukturen, sodass die Entwicklungen in den letzten Jahrhunderten ihresgleichen suchen, zugleich aber der Druck für eine staatliche Regulierung der sozialen Frage immer dringender werden ließ (vgl. ebd., S. 18f.).

Ein Diskurs über die Missstände führte zu Ursachenforschungen sowie das Aufkommen der Frage nach gerechten ökonomischen Konzepten. Im Zuge beginnt eine Ideologisierung und es entstehen unterschiedliche politische Parteien – Sozialisten, Konservative, Liberale²⁷ – die je um ihr eigenes Verständnis der Formel „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ kämpfen (vgl. Wendt 2008, S. 103ff.).

Die Kirchen blieben in der sozialen Frage nicht tatenlos, sondern es entsteht ein „sozialer Konservatismus und christliche Erneuerung“, um die Nächstenliebe aus einem normativen christlich-ethischen Kern heraus gesellschaftlich umzusetzen. Eine umfassende Entwicklung wird angestoßen, sodass sich im Zuge dessen die

27 Wichtig im Zusammenhang der Ausdifferenzierung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert ist auch zu erwähnen, dass neben dem kulturprotestantischen Milieu als Mainstreamströmung und dem katholischen Milieu, ein sozialistisches Milieu entstanden ist. Aus diesen Strukturen heraus sind die Verbände hervorgegangen. Auf der Grundlage dieser Milieustrukturen fand dann schließlich auch eine Verdoppelung der Gesellschaft statt, sodass z.B. Kirchenmitglieder sich vom Bildungssystem bis hin zu Freizeitaktivitäten nur in ihrer jeweiligen „Parallelgesellschaft“ bewegen konnten.

Kirchen in das Diskursfeld zur sozialen Frage einbringen, christlich-soziale Werke entstehen und Kongresse organisiert werden (vgl. ebd., S. 195ff.). Zugleich waren sie infolge der umgreifenden gesellschaftlichen Umbrüche mit der Gefahr der Entfremdung ihrer Gläubigen von der Kirche konfrontiert, sodass sich erst vereinzelt in der ersten Hälfte, verstärkt aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert in die Sozialpolitik einmischte (vgl. Wehler 2008, S. 458ff.).

Wie Martin Jung in seiner Monographie zur Kirchengeschichte nachzeichnet, war die Fürsorge für Arme und Kranke von Anbeginn der christlichen Religion an ein wichtiges Anliegen der jungen Gemeinde. Darüber hinaus bildeten sich im Laufe des Mittelalters religiöse Vereine und Spitalorden. Mit der Reformation wurde nach Jung auch die Armenfürsorge stärker reglementiert und zudem waren mit dem Pietismus Waisenhäuser errichtet. Bis zu den dramatischen Folgen der Industrialisierung sei jedoch für die Kirchen die Fürsorge keine primäre Aufgabe gewesen und hier sollte im 19. Jahrhundert ein Perspektivwechsel stattfinden (vgl. Jung 2014, S. 184):

„Katholische Ordensgemeinschaften engagierten sich zunächst und vorbildlich für Waisenkinder, für Kranke und für Arme. Im Protestantismus waren es zuerst private Vereine, gegründet von Männern und Frauen, die pietistisch geprägt waren und den Erweckungsbewegungen angehörten. Bald schon kam die Idee auf, die soziale Arbeit stärker zu institutionalisieren und professionalisieren. In diesem Zusammenhang wurde das alte Diakonenamt in den evangelischen Kirchen neu belebt, und zwar als Amt für Frauen. Diakonissen, so die neue Amts- und Berufsbezeichnung, arbeiteten in der Sozialfürsorge und lebten, wie katholische Nonnen, arm und ehe-los“ (Jung 2014, S. 184f.).

Im Protestantismus setzte sich im sozialen Engagement die Idee der „Inneren Mission“ durch. So schritt unter der gleichnamigen neuen sozialen Organisation „Innere Mission“ die Institutionalisierung durch die Gründungen von zahlreichen Einrichtungen wie Krankenbetreuungsmaßnahmen, Seehafenmissionen, Bahnhofsmissionen voran. 1975 wurde dann aus dieser Vorgänger-Organisation das „Diakonische Werk“ gegründet (vgl. Jung 2014, S. 186).

Wie Günter Wilhelms darstellt, wurde aufgrund der gesellschaftlichen Herausforderungen im Laufe der Zeit und auf der Grundlage biblischer Motive und ethischen Grundprinzipien eine christliche Sozialethik im modernen Kontext stärker reflektiert, um gesellschaftliche Missstände aus dem Christentum heraus zu bekämpfen. Die kirchliche Soziallehre bzw. Sozialverkündigung schärfte zunehmend ihr Profil und die zentralen Grundbegriffe und Prinzipien Solidarität, Subsidiarität, Verantwortung, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit wurden stärker reflektiert, mit „christlichen Inhalten“ gefüllt, um die Gesellschaft in den Bereichen Wirt-

schaft, Politik, Bildung und Familie stärker mitzugestalten. Für die evangelischen und katholischen Bewegungen wurde also die Sozialethik richtungsweisend in der Zielsetzung einer gerechten sozialen Ordnung (vgl. Wilhelms 2010, S. 57ff.).

Neben der in der Abbildung eingetretenen Phase der „staatlich regulierten Solidarität“ bildeten sich mit der Zeit also die „nicht-staatlich regulierte Solidarität“ der großen Kirchen in Deutschland, die inzwischen eine zentrale Säule der Wohlfahrtspflege bilden. Auch in der Frage der wirtschaftlichen Ausrichtung des Staates – wie etwa bei der Frage der Beziehungen zwischen Protestantismus und sozialer Marktwirtschaft, die also wirtschaftsethische und -politische Impulse aus dem Christentum nach dem zweiten Weltkrieg gegeben hat (vgl. Roser 1998) – wirkten die Kirchen bzw. christliche Denker aktiv im Diskursfeld mit. Ebenso leisteten kleinere religiöse Gruppierungen wie etwa die Quäker, deren prominenteste Vertreterin Hertha Kraus mit ihren Schriften und Praxisbeiträgen ist, einen wichtigen Beitrag zur Wohlfahrtspflege in Deutschland gab (vgl. Bussiek 2002, S. 51ff.).

2.4.2 Geschichte und Gegenwart institutionalisierter islamischer Wohlfahrtspflege

Der Institutionalisierungsgrad der muslimischen Wohlfahrtspflege wird im Vergleich zur christlichen Geschichte zeitlich viel früher angesetzt und zwar hat diese schon in der frühislamischen Geschichte begonnen und bietet daher eine wichtige theoretische Basis für vertiefende Auseinandersetzungen. Neben dem Propheten wird dabei historisch die Rolle des zweiten Kalifen Umar ibn al-Khattab (592-644 n.Chr.) hervorgehoben. Ebenso werden im Ausbau des Wohlfahrtsstaates seine Leistungen unterstrichen, weil in seiner Legislaturperiode der Organisations- und Formalisierungsgrad weit vorangeschritten sei. Bis heute wird auf seine Leistungen hingewiesen, wenn es um die Umsetzung der Idee der sozialen Gerechtigkeit (z.B. in der Gewährung religiöser Freiheiten) bzw. die Gründung eines modernen Wohlfahrtsstaates geht (vgl. Malik 1996, S. 85; Thompson 2014, S. 63).

Wie oben dargestellt, stellen die *zakat* und die *sadaqa* dabei die Haupteinkommensquellen für die Fürsorge im Islam dar. Bereits zu Lebzeiten des Propheten Muhammad wurde die *zakat* von den Gläubigen eingezogen. Progressiv war die Gründung einer öffentlichen Kasse, die als *bayt al-mal* in die Geschichtsbücher eingehen sollte. Ebenfalls zu Lebzeiten Muhammads eingeführt war nach Rubaa Saleh und Murat Ustaoglu die Akquirierung, gerechte Verteilung und angemessene Verwertung des Vermögens aus dieser „heilige Kasse“ – da dieses nur Gott gehörte – eine besonders schwere Verantwortung für den jeweiligen Herrscher. Die notleidende Bevölkerung konnte je nach Bedarf – von Hochzeits- (Brautgabe)

bis hin zu Beerdigungskosten oder bei Nahrungsnot – aus dieser Sonderkasse des Staates versorgt und unterstützt werden (Saleh/Ustaoglu 2014, S. 31).

Nach Holger Weiss wird vor diesem Hintergrund der „Prototyp des islamischen Wohlfahrtsstaates“ auf die frühislamische Periode datiert. Während aber zu Lebzeiten des Propheten die Organisation der *zakat*-einnahmen infolge der überschaubaren Anzahl der Bevölkerung noch relativ einfach war, sollte sich diese Praxis im Zuge der Expansionswellen und der Zunahme muslimischer Bevölkerung zunehmend komplizierter erweisen (vgl. Weiss 2002, S. 10). Die ersten Komplikationen treten bereits beim ersten Kalif Abu Bakr (573–634 n.Chr.) auf und zwar mit neu konvertierten Stämmen, die sich von dieser obligatorischen Steuer freisprachen (vgl. Harmsen 2008, S. 174). Es wurden in der Regel Beamte zur Erhebung dieser obligatorischen Steuer ausgesendet und die Einnahmen in eine Zentralkasse eingeführt. Wie wichtig man diese Steuer nahm, zeigen die militärischen Auseinandersetzungen mit einem Stamm, der nach dem Ableben des Propheten Muhammad die Abgabe der *zakat* ablehnte. Daraufhin begannen die sogenannten Ridda Kriege. Mit der Expansion wird auch die zentralistische Erhebung der Steuer aufgehoben und man greift dabei auf die lokalen Imame zurück, die für ihren Zuständigkeitsbereich die Einnahmen organisieren (vgl. ebd., S. 8).

Zu der staatlichen Fürsorge trat die *waqf* (*auqaf*, pl.), sogenannte fromme Stiftungen, die sich durch Almosen ebenfalls der wohlfahrtlichen Aufgabe verpflichteten. Eines der Ziele der Stifter lag darin, noch über ihr Tod hinaus als Initiator für gute Taten verantwortlich zu sein. Diese Motivation geht auf einen Ausspruch des Propheten Muhammad zurück, demzufolge die Prüfung jedes Menschen nach dem persönlichen Tod zu Ende sei, außer man hinterlasse auf dieser Welt eine Spende oder Wissen, von denen die Menschen kontinuierlich profitieren, oder wohl erzogene Kinder, die für ihre Eltern beten. Diese als *sadaka-i cariyeh* definierte Spende wollte man daher damit gewährleisten, indem man in Stiftungen investierte, die für lange Zeit Wohltätigkeiten für die Gesellschaft leisten sollte (vgl. Armagan 2009, S. 72f.). Wie Paul Stibbard u.a. in ihrem Artikel „Understanding the Waqf in the World of the Trust“ nachzeichnen, begann die islamische Jurisprudenz sehr früh damit, sich mit den theologischen Voraussetzungen der Gründung von Einrichtungen für Mildtätigkeit auseinanderzusetzen (vgl. Stibbard u.a. 2012, S. 785ff.). In Anlehnung an die hanafitische Rechtsschule definieren sie dabei *waqf* als:

„The detention of the corpus from the ownership of any person, and the gift of its property or usufruct either presently or in the future to some charitable purpose“ (ibd., S. 786).

Wohlhabende Muslime finanzierten die *waqf* und es entstand ein gut durchorganisiertes Stiftungswesen mit einem Katalog an Reglementierungen. Gestiftet werden konnten Grundstücke und Bauten, die dem Allgemeinwohl zu Gute kommen sollten. Neben Bildungsreinrichtungen wurden zahlreiche Moscheen, Armenhäuser, Hospizen, Speisesäle für Bedürftige, Waisenhäuser gestiftet. In Anlehnung an Monzer Kahf unterscheiden Habibollah Salarzahi u.a. (2010, S. 182) in der Diskussion der *waqf* in ihrer Funktion als „social Entrepreneurship“ drei Typen in der islamischen Geschichte:

- „1. Religious Waqf: The majority of mosques in the Islamic world is kind of religious Waqf that they have been founded by well-meaning. In addition the property has been allocated for mosques and religious schools are kind of endowments.
2. Philanthropic Waqf: in humanitarian Waqf, benefits are allocated to public for the support poor and also promote social activities. For instance the library, educational centres, health care, animals care, takes care of Environment, development activities of the green space, and roads are kind of benefits.
3. Family Waqf: the third kind of Waqf is pointed to Waqf from the parents to children and heir. So that the extra income will be spent for poor people“ (Salarzahi u.a. 2010, S. 182)“

Nach Matthias Rohe wurden in der Regel diese Stiftungen mit freiwilligen Almosen gegründet oder finanziell unterstützt und waren eine Alternative zur individuellen Spendenabgabe. Aufgrund der wirtschaftlichen Bedeutung dieser Stiftungen bekamen die Verwalter eine gewisse Machtposition, so dass der Staat immer wieder versuchte, diese zu kontrollieren und sie letztlich durch die Gründung von „Stiftungsministerien“ in der Gegenwart auch kontrollieren konnten (vgl. Rohe 2009, S. 162f.).

„Waqf in Islam is both charity and enterprise thus could be a self-sufficient NGO or organization. Waqf refers to Islamic public charity or trust for socio-economic causes, whereby the object or property is perpetually non-transferrable; an object, under this type of charity, is donated so that the beneficiaries can enjoy it, or the trustee of the charity is required to give the income of it to them. A donor may give any type of property but the preferable one is immovable. Properties the income of which is distributable on the beneficiaries is the dynamic form of waqf which make these charities enterprises that should be treated as any investable property in current business terms and the best use and maximum income of which needs to stressed. The subject of this paper is cash properties in both consumptive and productive senses i.e. the cash used for loans and the cash which is intended to generate income and such income is dedicated to be distributed on the beneficiaries“ (Mohammad 2011, S. 381).

Im Osmanischen Reich blickt die *waqf*-Tradition auf eine jahrhundertelange Geschichte zurück. In einer Zeit, in der kaum kommunal-politische Strukturen existierten, übernahmen diese Stiftungen wichtige sozio-politische Funktionen für die Regionalbevölkerung im großen islamischen Reich. Diese frommen Institutionen konnten vom Sultan, von Familienmitgliedern der Dynastie oder von hochrangigen Beamten gestiftet werden. Daher waren sie in der Hand von Familien (und konnten der nächsten Generation vererbt werden), des Staates oder reicher Persönlichkeiten, nach deren Tod die Stiftungen auch in die staatliche Verwaltung übergehen konnten (vgl. Tepav 2014, S. 4).

Seit der klassischen Epoche des Osmanischen Reichs, 13.-17. Jahrhundert, verfolgten diese Stiftungen drei zentrale Aufgaben: Sozialhilfe, Erziehung und Bildung sowie religiöse Dienste, wobei die Stiftungen Gelehrte ausbildeten und sich auch mit den positiven Wissenschaften auseinandersetzten. Sie entwickelten sich zu Zentren, in deren Umfeld sich Moscheen oder Speisehäuser bildeten. Bis zur Ausbildung moderner bürokratischer Strukturen waren diese Stiftungen in der Ausbildung von Schülern, dem Aufbau von Büchereien, der Vergabe von Stipendium und der Bezahlung von Lehrkräften autonom. Die sozio-politischen Ziele zur Anhebung des Wohlbefindens unter der Bevölkerung dieser Stiftungen lagen dabei in den Jahrhunderten bis zur Moderne bzw. Spätmoderne darin, dass die von ihnen vertretenen Werte in der Gesellschaft ein neues Bewusstsein für Wohltätigkeit schafften (vgl. ebd., S. 5).

Mit dem Übergang in moderne bürokratische Strukturen beginnt eine Transformation der Strukturen sowie der Niedergang der frommen Stiftungen, weil der Staat wie im Bereich Bildung zunehmend eine Säkularisierung forciert und den Bildungsbereich okkupiert. Eine weitere Schwächung der sozialpolitischen Rolle der frommen Stiftungen beginnt mit dem Ausbau politischer Administrationen in Form von Kommunen, die im Namen des Herrscherhauses eine ähnliche Zielsetzung verfolgten. Die Verwestlichung der osmanischen Bürokratie führte jedoch nicht zu einem ähnlich kapitalistischen Wirtschaftssystem und zur Entstehung eines Bürgertums, das der Motor der Entwicklung in Europa war. Als ein zentraler Faktor wird darin gesehen, dass die Wohlhabenden – um ihren Reichtum zu schützen – in Stiftungen anlegten und so vor dem Zugriff des Staates sicher sein konnten. Kein Herrscher hätte aufgrund des heiligen Status dieser Stiftungen gewagt, den Reichtum der Stiftungen zu konfiszieren und so gesellschaftliche Widerstände zu riskieren. Einerseits hatte das Osmanische Reich nicht frühzeitig den Anschluss an die Moderne im 19. Jahrhundert erreicht, andererseits hatte sich keine osmanische Bourgeoisie entwickeln können. Die Wohlhabenden investierten nicht im Sinne eines kapitalistischen Unternehmergeistes in Privatunternehmen, Fabriken usw. und organisierten sich nicht in politischen Interessengruppen, um

wirtschaftliche und politische Transformationsprozesse wie in Europa anzustoßen. Es ging also in erster Linie darum, den Status quo zu schützen, obwohl das Osmanische Reich zahlreiche Initiativen zur Modernisierung angestoßen hatte (vgl. Tebav 2014, S. 7f.).

Bis zum Zerfall der Islamischen Reiche in der Konfrontation mit der europäischen Kolonialisierung und der Gründung moderner Nationalstaaten, existierten tausende *waqfs*. Im Zuge der Nationalstaatbildung und der Säkularisation wurden die meisten *waqfs* und deren Vermögen konfisziert. Das Vermögen der religiösen Organisationen wurde im Nahen Osten einkassiert und das weitere Wirken unter Verbot gestellt. In diesem Reichtum sah man oft eine Grundlage für die Re-Organisation der staatlichen Strukturen. Während man vor der Modernisierung sich am Stiftungsvermögen nicht zu bedienen wagte, verloren die Stiftungen zunehmend ihre Immunität aufgrund der gesellschaftlichen Umbrüche. Zentralisierungen, Nationalisierung und die stärkere Reglementierung, wie die Statusänderungen der Stiftungen in juristische Personen, schwächten das *waqf*-System und führten letztlich zum Niedergang. Ebenso wurden sie obsolet, je mehr die neuen Regierungen direkten Einfluss auf die Sozialhilfe ausübten (vgl. Kuran 2001, S. 887ff.).

Ähnliche Entwicklungen in Europa wie Arbeiterbewegungen infolge der „sozialen Frage“, kirchliche und politische Konzeptionen zur Bekämpfung dieser Folgen, Demokratisierungsschübe durch das neu entstandene, emanzipierte Bürgertum usw. haben daher nicht stattgefunden. Die Konfrontation mit dem Westen führte dazu, dass man sich über islamkonforme moderne Staatskonzepte Gedanken machte. Die polarisierte Diskussion fand einerseits zwischen Säkularen und Religiösen statt – andererseits aber auch innerhalb der religiösen Strömungen, die von reaktionären Gruppierungen, die gegen jeglichen westlichen Einfluss agierten, und offensiven Denkern und Gruppen, die versuchten aufzuzeigen, dass viele westliche Errungenschaften wie Demokratie, Wohlfahrtsstaat usw. bereits im Islam und in der islamischen Geschichte verwurzelt sind (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, S. 53ff.). Wie konnte man es also schaffen, einen modernen Staat nach westlichem Vorbild und zugleich nach islamischen Prinzipien aufzubauen? Hierzu ging es zum einen um die Frage, ob Säkularisierung und Islam kompatibel seien (vgl. z.B. für die kontroversen Diskussionen in Ägypten: Hefny 2014).

Der Aspekt der sozialen Gerechtigkeit stellte immer ein zentrales Argument dar, das sich aufgrund der weit verbreiteten Armut und Deprivation in den islamisch geprägten Ländern besonders akzentuiert zeigt. Vor allem die Frage nach einer zinslosen Wirtschaft, aber auch die Frage der ökonomischen Mindestabsicherung wurden in vielen Schriften behandelt. Eine frühe Abhandlung aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellt zum Beispiel das bis heute immer noch von politisch-muslimischen Strömungen rezipierte und 1948 zum ersten Mal auf-

gelegte Buch des jüdischstämmigen Konvertiten Muhammad Asad dar, der als eine wichtige Prämisse in der Beziehung zwischen Staat und Bürger in einem „Islamischen Staat“ formuliert:

„Der Islam will eine Gesellschaft, die nicht nur in ihrer Moral, sondern auch in ihren Taten rechtschaffend ist; eine Gesellschaft, die nicht nur für die geistigen, sondern auch für die körperlichen Bedürfnisse ihrer Mitglieder sorgt. Um als wahrhaft islamisch zu gelten, muss also ein Staat seine Politik so ausrichten, dass jeder Einzelne, Mann wie Frau, ein Mindestmaß materiellen Wohlstandes genießen kann; ohne diese Mindestsicherung kann es kein menschenwürdiges Leben, keine wirkliche Freiheit und letzten Endes auch keinen Fortschritt geben. Dies bedeutet natürlich nicht, dass der Staat ein einfaches und sorgloses Leben seiner Bürger sicherstellen soll oder dies auch jemals kann. Es darf in einem islamischen Staat neben Überfluss nur keine herzzerreißende Armut geben. Zweitens müssen alle Ressourcen des Staates eingesetzt werden, um die materielle Grundversorgung all seiner Bürger zu sichern; drittens muß allen Bürgern alle Möglichkeiten der wirtschaftlichen Betätigung gleichermaßen offen stehen; auch darf sich keine Person auf Kosten einer anderen einen hohen Lebensstand leisten“ (Asad, S. 131f.).

Große Teile der islamischen Welt kann also auf ein staatliches wie auch nicht-staatliches System einer Wohlfahrtspflege zurückblicken. Mit dem Beginn der Ära der Nationalstaaten sind die nahezu sechzig muslimischen Staaten unterschiedliche Wege gegangen. Es existiert heute kein gemeinsames Konzept einer staatlichen Wohlfahrt, weil diese Länder unterschiedliche politische Systeme – Theokratie, Monarchie, Militärdiktatur, Demokratie, Sozialismus, Kommunismus – im 20. Jahrhundert etabliert haben. Insbesondere tat man sich in islamischen Ländern mit der Idee der Säkularisierung schwer, weil man negative Erfahrungen mit dem Angriff auf Religion machte:

„Atatürk schloss sämtliche *madrasas*, unterdrückte die Sufi-Orden und zwang Männer und Frauen, moderne westliche Kleidung zu tragen. Solche Zwangsmaßnahmen sind stets kontraproduktiv. Der Islam ist in der Türkei nicht verschwunden, sondern nur in den Untergrund gegangen. Muhammad Ali hatte ebenfalls die ägyptischen *ulama* entrechtet, ihr Eigentum konfisziert und sie ihres Einflusses beraubt. Später gab sich Nasser (Dschamal Ab un-Nasir) (1918-1970) ziemlich militant antiislamisch und unterdrückte die Muslimbrüderschaft [...]. Die Pahlawi-Monarchen des Iran trieben ihren Säkularismus ebenfalls ruchlos an. Reza Schah Pahlawi (regierte 1921-1941) entzog den *ulama* ihre Pfründe und ersetzt die schari'a durch ein Zivilsystem; er unterdrückte die aschura-Feiern zu Ehren von Husain und untersagte den Iranern den hadschsch. Traditionelle Kleidung war verboten, Rezas Soldaten pflegten den Frauen ihre Schleier mit Bajonetten runterzureißen und auf der Straße zu zerfetzen“ (Armstrong 2001, S. 198f.).

Der Freiraum für zivilgesellschaftliches Engagement war aufgrund der staatlichen Repressionen noch geringer, sodass sich in den letzten Jahrzehnten kaum an die islamische Tradition eines *waqf*-Systems anknüpfen ließ. Ein Bürgertum wie in Europa konnte sich nicht etablieren. Auch sind keine Arbeiterbewegungen entstanden, die als Keimzelle zur Re-Aktivierung eines zivilgesellschaftlichen Systems hätten beitragen könnten. Die Sozialpolitik in Europa hat ihre Anfänge in der Arbeiterbewegung, die auf die negativen Folgen der Industrialisierung und die schlechten Arbeitsbedingungen hinweisen wollten. Nicht nur sozialistisch organisierte Bewegungen, sondern auch christliche Arbeiterbewegungen entstanden, die eine christliche Antwort auf die soziale Frage der Arbeiter darstellten (vgl. Hiepel/Ruff 2003).

Wie Weiss in seiner Abhandlung zum *zakat* und der Frage eines muslimischen Wohlfahrtsstaates nachzeichnet, existiert in der Praxis kein islamischer Staat, der den in den theoretischen Diskussionen skizzierten Ideals entsprechen würde. Dies gelte auch für das Ideal eines gerechten, islamischen Wirtschaftssystems, das insbesondere in der post-kolonialen Phase mit Rückblick auf die historischen Leistungen der Muslime in frühislamischen Zeiten akzeptiert wurde. Die Kluft zwischen dem theoretischen Bild und der Wirklichkeit in den neuen muslimischen Nationalstaaten habe dazu geführt, dass von nicht-muslimischen Kritikern der Vorwurf einer apologetischen Haltung vorgehalten wurde. Die innermuslimische Debatte zwischen dem traditionellen Verständnis von *zakat* sowie neuen Positionen, die eine Um-Definition ihrer Regelungen postulierten, setzen sich fort. Wesentliche Änderungspunkte sind u.a. die Anhebung der *zakat*-Rate sowie die Ausweitung der Zielgruppen der Empfänger bzw. der Bereiche auf medizinische Versorgung, Obdachlosigkeit usw., um ein islamisches Wohlfahrtssystem zu etablieren (vgl. Weiss 2002, S. 7ff.).

Wie lange sich diese gravierende Lücke in der staatlichen wie nicht-staatlichen Fürsorge halten wird, ist eine entscheidende Zukunftsfrage. Die muslimischen Länder sind mit zahlreichen Herausforderungen wie junger Demografie, (Jugend-) Arbeitslosigkeit, absoluter Armut, Landflucht und Urbanisierung und nachholender Modernisierung konfrontiert. Das Phänomen des Cultural Time Lag wird sich auch zunehmend in diesen Ländern zeigen (vgl. hierzu Ceylan 2014, S. 40ff.).

Die Idee der *waqf* spielt in den gegenwärtigen Debatten um die Bekämpfung von Armut und der sozialen Benachteiligung eine wichtige Rolle, um so etwa zwischenstaatliche Hilfsleistungen – von wohlhabenden zu weniger wohlhabenden Staaten – zu erbringen (vgl. Amuda/Che Embi 2013, S. 403ff.). Ebenso wichtig ist *waqf* in der Frage der Wirtschaftsethik, um beispielsweise über Stiftungen die Mikrofinanzierung im Sinne eines islamischen Finanzsystems zu fördern (vgl. Ahmed 2007). Auf staatlicher Ebene wachsen auch mit dem Wohlstand wie in der Türkei, die den letzten zehn Jahren kontinuierliches Wachstum in seiner Wirtschaft verbuchen konnte, die Bestrebungen, zur Bekämpfung von Armut sozial-

politische Instrumente einzusetzen. Der Bericht des wissenschaftlichen Instituts „Tepav“ über die Vermeidungsstrategien von sozialer Ausgrenzung durch Implementierung und Optimierung staatlich regulierter Sozialpolitik gibt in diesem Zusammenhang Impulse hierfür (vgl. Sener 2010).

Charakteristisch hierfür sind die staatlich gelenkten Stiftungen „Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları“, die zur Bekämpfung der ca. 19 Prozent (von etwa 70 Millionen Einwohnern) von absoluter und relativer Armut betroffener Bevölkerung agieren. Finanziert werden diese über 900 Filialen der Stiftung, die über die gesamte Türkei verteilt aktiv sind, u.a. durch religiöse motivierte Spenden (vgl. SYGM 2015). Ebenso ist in anderen Ländern wie Ägypten seit den 1930er Jahren der Versuch einer Einführung staatlicher Wohlfahrtprogramme unternommen worden, die im Lauf der politischen Richtungswechsel der Länder auch immer unterschiedlich ausgerichtet waren und bis heute auf ihre Realisierung warten (vgl. El-Meehy 2009).

Doch der Wohlstand und Fortschritt beschränkt sich nur auf wenige islamisch geprägte Länder. Demokratie, Wohlstand und staatlich zugesprochene Freiräume für zivilgesellschaftliches Engagement fehlen. Die religiösen Aktivitäten sind beschränkt bzw. werden staatlich kontrolliert oder unterbunden. Der arabische Frühling, der in Tunesien mit der Selbstverbrennung eines arbeitslosen Akademikers begann und sich wie ein Flächenbrand auf andere Länder ausbreitete, war ein Indiz für die explosive Kraft der jahrzehntelang aufgestauten Misere. Eine gemeinsame, ergebnisorientierte Diskussion scheint auf Plattformen wie der „Organization for Islamic States“ noch in weiter Ferne zu liegen, weil derzeit akute Probleme vorherrschen, wie in Syrien und Jemen tobende Bürgerkriege. Es existieren zwar vereinzelt Postulate einer Widerbelebung des *waqf*-Systems, doch haben diese keine große Durchsetzungskraft. Die wichtigen sozialpolitischen Ziele „Bedarfsgerechtigkeit“, „Leistungsgerechtigkeit“ und „Wohlstand“ sowie „individuelle Freiheit“, „Sicherheit“ und „sozialer Friede“, die sich in die Kategorien „Verhinderung bzw. Reduktion von absoluter Benachteiligung“, „Verhinderung bzw. Reduktion von relativer Benachteiligung“, „Förderung der sozialen Integration“ und „Effizienz“ einreihen lassen, warten noch auf ihre Realisierung. Insbesondere müssen die „Träger der Sozialpolitik“, vor allem zivilgesellschaftliche bzw. NGOs entstehen, um einen Wandel herbeizuführen (vgl. Badelt/Österle 2011, S. 8ff.).

Die noch autoritären Systeme, die politische Labilität sowie in deren Folge mangelnde Diskurse über dieses Phänomen hervorbringen, sorgen dafür, dass sich die Hoffnung auf die Diaspora richtet. Die Entwicklung einer genuin muslimischen Sozialarbeit findet im europäischen Kontext die entsprechenden wissenschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen, um in einem Klima der geistigen Denk- und Forschungsfreiheit diese akademische Disziplin zur Geburt zu

verhelfen. Äquivalent zur Islamischen Theologie, von der auch Impulse für eine europäische Vernetzung der muslimisch Wissenschaftscommunity und insbesondere Impulse in die islamisch-geprägte Länder ambitioniert wird, ist für die muslimische Sozialarbeit ähnliche Effekte zu erwarten.

Für eine muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland kann man als Ertrag vorläufig folgende Anknüpfungspunkte festhalten, die für die Legitimation, weiterführende wissenschaftlich-theologische Diskussionen sowie Konzeptualisierungen reflektiert und vertieft werden müssen:

- Die Idee einer Wohlfahrtspflege ist eindeutig theologisch begründet.
- Muhammad ist – wie Jesus für die christliche Wohlfahrtspflege – mit seinem Wirken und Handeln Modellperson.
- Eine Kirchensteuer existiert nicht im Islam, auch keine Zentralkirche. Jedoch stellen die *zakat* und die *sadaqa* – neben den hauptsächlich staatlichen Zuschüssen – weitere finanzielle Quellen für die Wohlfahrtspflege dar.
- Ein gut funktionierendes, über Jahrhunderte erprobtes *waqf*-System zeugt vom sozialpolitischen Bewusstsein, das bis zum Einbruch der Moderne das Ziel des materiellen und immateriellen Wohlstandes hatte.
- Ein reicher Bestand an theologischer Literatur zur Frage der Wohlfahrt und der *waqfs* ist entstanden, den man für den aktuellen Diskurs verwerten und neu kontextualisieren kann.
- Islamisch geprägte Länder wie die Türkei versuchen mit zunehmender Demokratisierung und wachsendem Wohlstand die Wohlfahrt flächendeckend einzuführen, auszuweiten und zu optimieren. Hier ergeben sich Kooperations- und Austauschmöglichkeiten mit islamisch-geprägten Ländern.
- Die Diaspora kann in diesem Zusammenhang „Entwicklungshilfe“ leisten, weil die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen eine freie Entfaltung einer muslimischen Wohlfahrtspflege zulassen und sich der Islam in der Diaspora im Austausch mit der christlichen Tradition gegenseitig befruchten kann.

Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland
Eine historische und systematische Einführung

Ceylan, R.; Kiefer, M.

2016, XIV, 160 S. 2 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-10582-2