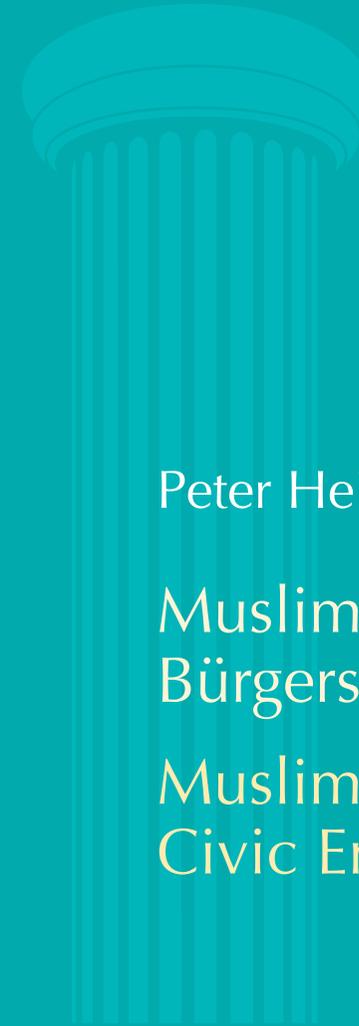


Muslimische Philanthropie und Bürgerschaftliches Engagement
Muslim Philanthropy and Civic Engagement

Heine/Syed (Hrsg.)



Peter Heine, Aslam Syed (Hrsg.)

Muslimische Philanthropie und
Bürgerschaftliches Engagement

Muslim Philanthropy and
Civic Engagement

Schriftenreihe der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung

Peter Heine
Aslam Syed (Hrsg.)

Muslimische Philanthropie
und bürgerschaftliches
Engagement

Muslim Philanthropy
and Civic Engagement

MAECENATA
VERLAG

Peter Heine, Aslam Syed
Muslimische Philanthropie und bürgerschaftliches Engagement/
Muslim Philanthropy and Civic Engagement
Schriftenreihe der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung,
Bd. 3

ISBN 3-935975-40-6

Redaktion: Philipp Hoelscher
Stephan J. Hammer

Buchumschlag: etuipop, Berlin
Druck: Buch- und Offsetdruckerei H.Heenemann, Berlin

Vertrieb: Maecenata Verlag
Albrechtstraße 22
10117 Berlin
Fax +49 – 30 – 28 38 79 10
E-Mail mv@maecenata.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Copyright 2005 Maecenata Verlag

Inhaltsverzeichnis

<i>Danksagung</i>	7
<i>Vorwort</i>	9
<i>Muslimische Philanthropie und Community Development Deutschland: Eine Fallstudie</i> Aslam Syed	13
<i>Kommentar zu Aslam Syed: ‚Wakf-Report‘, The case of Germany</i> Peter Heine	123
<i>Philanthropie für soziale Gerechtigkeit in muslimischen Gesellschaften – Der Fall Ägypten</i> Marwa El-Daly	127
<i>Die neue Rolle von NGOs in der Türkei</i> Orhan Silier	147
<i>Vereinigung und philanthropische Tätigkeit muslimischer Immigranten als Integrationsfaktor</i> Thomas Lemmen	161
<i>Islamisches Gemeinschaftsleben und Zivilgesellschaft in Deutschland</i> Eckart Pankoke	173
<i>Kooperation zwischen muslimischen Organisationen und staatlichen Institutionen: Hindernisse und Chancen</i> Riem Spielhaus	201
<i>Islam in Österreich</i> Sabine Kroissenbrunner	217

Contents

<i>Acknowledgments</i>	231
<i>Foreword</i>	233
<i>Muslim Philanthropy and Community Development. A Case Study of Germany</i> Aslam Syed.....	237
<i>Comment on Aslam Syed's , Waqf Report' - The Case of Germany</i> Peter Heine.....	337
<i>Philanthropy for Social Justice in Muslim Societies</i> Marwa El-Daly.....	341
<i>The New Role of NGOs in Turkey</i> Orhan Silier.....	359
<i>Organization and philanthropic action of Muslim immigrants as an integrating factor</i> Thomas Lemmen.....	371
<i>Islamic Community Life and Civil Society in Germany</i> Eckart Pankoke.....	383
<i>Cooperation between Muslim organizations and State institutions: Obstacles and opportunities</i> Riem Spielhaus.....	409
<i>Islam in Austria</i> Sabine Kroissenbrunner.....	425
<i>Literaturverzeichnis / References</i>	437

Danksagung

Zum zweiten Mal hat die Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung im Rahmen ihres Förderschwerpunkts ‚Islamische Kultur in Deutschland‘ in den Jahren 2003 – 2005 ein Forschungsprojekt des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft an der Humboldt Universität zu Berlin ermöglicht. Ging es beim ersten Projekt (2000 – 2002) im wesentlichen um die Folgerungen, die aus dem interreligiösen Dialog für das tägliche Zusammenleben von Muslimen, Juden und Christen in Deutschland gezogen werden könnten*, war dieses Projekt konkreter angelegt. Wie, so wurde gefragt, bringen in Deutschland lebende Muslime ihre kulturellen Traditionen in die Schaffung einer eigenen und die Integration in eine deutsche Zivilgesellschaft ein? Können die reichen Erfahrungen spezifisch islamischer Philanthropie in einem kulturell zunächst fremden Umfeld zum Tragen kommen? Findet auf der Ebene der Zivilgesellschaft, vielleicht unbemerkt von staatlichen Strukturen, eine Integration von überkommenen und fremden Traditionen statt? Und schließlich: Kann durch vielleicht geringfügige Hilfestellungen und Veränderungen die zivilgesellschaftliche Integration ermöglicht oder verbessert werden?

Um mit den Methoden der empirischen Sozialforschung Antworten auf diese Fragen zu erhalten, erschien es innovativ und wichtig, das Forschungsdesign aus der Perspektive islamischer Kultur anzulegen. Die Erarbeitung erfolgte daher wesentlich durch die dem Institut schon seit einiger Zeit verbundene ägyptische Soziologin Marwa El-Daly, der dafür herzlich zu danken ist. Leider konnte sie ihre ursprüngliche Absicht, die Untersuchung auch durchzuführen, wegen ihrer Beteiligung an einem gleichzeitigen internationalen Projekt mit ähnlicher Ausrichtung nicht verwirklichen. Umso dankbarer sind wir daher dem pakistanischen Kollegen Professor Aslam Syed, daß er im Rahmen eines Gastaufenthaltes am Institut für Islamwissenschaften des nicht-arabischen Raums der Humboldt Universität das Projekt übernommen und die Untersuchung durchgeführt hat. Besonders zu Dank verpflichtet sind wir auch dem Direktor des Instituts, Professor Dr. Peter Heine für die Vermittlung und Mitgestaltung.

Das Projekt fand mit einem zweitägigen Colloquium im November 2004 seinen Abschluß. Zu der Präsentation der Untersuchungsergebnisse traten hier mehrere ergänzende Aspekte, z.B. aus der internationalen Untersuchung (Mar-

* Die Publikationen zu diesem Projekt sind als Band 1 und 2 der Schriftenreihe der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung im Maecenata Verlag erschienen: Bd. 1: Martin Bauschke: Trialog und Zivilgesellschaft. Internationale Recherche von Institutionen zum trilateralen Dialog von Juden, Christen und Muslimen, 2001; Bd. 2: Martin Bauschke, Petra Stegmann (Hrsg.): Trialog und Zivilgesellschaft. Berichte und Texte, 2001.

wa El-Daly) und aus Österreich (Mag. Sabine Kroissenbrunner). Die Referate sind in entsprechend überarbeiteter Form in den vorliegenden Band eingegangen, der im Hinblick auf eine erhoffte internationale Leserschaft vollständig auf deutsch und englisch erscheint. Allen Autoren gilt unser Dank, ganz besonders aber den Herausgebern Professor Dr. Peter Heine und Professor Aslam Syed. Entscheidend war auch die Mitarbeit der Kollegen Eva Maria Hinterhuber und Philipp Hoelscher, die das Projekt und die Publikation im Institut inhaltlich und organisatorisch betreut haben. Zu danken ist auch der Stiftung, ohne deren Förderung das Projekt nicht hätte durchgeführt werden können.

Berlin, im Mai 2005

Rupert Graf Strachwitz
Direktor des Maecenata Instituts

Vorwort

Der deutsche Umgang mit dem Islam und den Muslimen unterscheidet sich von seiner historischen Entwicklung her von dem in anderen europäischen Ländern. Ursache dafür ist die historische Tatsache, dass das Deutsche Reich erst vergleichsweise spät zu einer Kolonialmacht wurde. Das deutsche Bild des Islams wurde stärker durch die Märchensammlung von Tausendundeine Nacht geprägt als durch den konkreten politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umgang mit dem Islam nach 1871. In seiner Einführung in die deutsche Übersetzung der Märchen schreibt Hugo von Hoffmannsthal:

„Die Lockungen und Drohungen waren seltsam vermischt; uns war unheimlich zu Herzen und sehnsüchtig; uns grauste vor innerer Einsamkeit, vor Verlorenheit, und doch trieb ein Mut und ein Verlangen uns vorwärts und trieb uns einen labyrinthischen Weg, immer zwischen Gesichtern, zwischen Möglichkeiten, Reichtümern, Düften, halbverhüllten Mienen, halboffenen Türen, kupplerischen und bösen Blicken in dem ungeheuren Basar, der uns umgab.“

Goethes ‚Westöstlicher Diwan‘ gehörte zumindest bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Schatz des Bildungsbürgertums, ebenso wie Heines Romanzero oder Rückerts großartige Übersetzungen arabischer Literatur. Türkenopern von Gluck über Mozart bis zu Rossini prägten das deutsche Orientbild stärker als die Berichte der ‚Vossischen Zeitung‘ zur Lage in Ägypten oder am Bosphorus. Bilder im Stil der französischen Orientalisten schmückten auch die Salons von Berliner oder Münchner Großbürgern.

Gleichgültig ob in der Literatur, der Musik oder Bildenden Kunst waren es zwei Momente, die für den Orient typisch erschienen: Erotik und Gewalt, nicht selten mit einander verwoben. Beides bleibt aber romantisch verschleiert. Politische Realität bekommt der Islam für den deutschen Beobachter erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Diese blieb aber immer noch marginal, auch wenn 1911 der Orientalist Martin Hartmann in einer Publikumszeitschrift den Aufruf des osmanischen Sultan-Kalifen zum Jihad gegen die Besetzung der Cyrenaika durch italienische Truppen meinte, dass nun die Gefahr bestünde, dass die „islamischen Massen wie Heuschrecken“ auch über die französischen Kolonien in Nordafrika herfielen. Die Waffenbrüderschaft zwischen dem Deutschen Reich und dem Osmanischen Reich im Ersten Weltkrieg intensivierte im Grunde die romantische Grundhaltung der deutschen Öffentlichkeit gegenüber dem Islam. Die verschiedenen Auftritte von arabischen Nationalisten in der deutschen Öffentlichkeit, der Bau einer ersten Moschee für die im ‚Halbmondlager‘ bei Zossen zusammengefassten muslimischen Kriegsgefangenen und viele kulturelle Veranstaltungen von Ausstellungen orientalischer Kunst bis zu Kammermusikabenden ließen den real existierenden Islam weiterhin undeutlich bleiben. Der Praxisbezug, der die britische, französische, italienische oder niederländische

Orientalistik von jeher ausgezeichnet hatte, entwickelte sich in Deutschland nach ersten Anfängen im Kaiserreich erst nach der Machtübernahme Hitlers. Eine besondere Wirkung auf die Öffentlichkeit hatte der verstärkte akademische Gegenwartsbezug allerdings nicht. Zumindest in der Bundesrepublik Deutschland zog sich die Orientalistik nach dem Zweiten Weltkrieg im Übrigen aus dem Gegenwartsbezug wieder zurück.

Ein besonderes Interesse in der deutschen Öffentlichkeit an der islamischen Welt entwickelte sich erst in den 70er Jahren. Diese Tatsache mag insofern erstaunen, als zu diesem Zeitpunkt schon ca. 1,5 Millionen Muslime als Arbeitsmigranten in Deutschland lebten. Diese wurden aber nicht unter ihrer religiösen Zugehörigkeit wahrgenommen, sondern als Türken, Jugoslawen, Marokkaner usw., also unter ihrer nationalen Identität. Dies führte zur Differenzierung einer wachsenden religiösen Gruppierung, die im Übrigen als weniger bedeutend betrachtet wurde. Im akademischen Bereich wurden muslimische Arbeitsmigranten vor allem von Erziehungswissenschaftlern zur Kenntnis genommen oder wurden in den Gesellschaftswissenschaften unter die Gastarbeiterproblematik subsumiert.

Das Interesse am Islam und in der Folge auch an Muslimen in Deutschland wuchs mit der ansteigenden gesellschaftlichen und politischen Bedeutung der islamischen Religion in den Staaten der islamischen Welt. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Beginn der 70er Jahre waren die gesellschaftlichen Funktionen des Islams und sein Einfluss mehr und mehr zurückgegangen. Diese Entwicklung kehrte sich dann rapide um. Diese Re-Islamisierung wurde im Westen aber erst mit dem Erfolg der Islamischen Revolution im Iran wirklich zur Kenntnis genommen. Erst zu Beginn der 1980er Jahre setzten sich die deutsche Öffentlichkeit und, eher zögerlich, auch der akademische Bereich mit dem Islam in Deutschland auseinander. Zunächst waren es aber gerade nicht die Vertreter des Fachs ‚Islamwissenschaft‘, sondern Theologen beider christlichen Konfessionen, Religionswissenschaftler, Religionspädagogen etc., die sich für den Islam in Deutschland interessierten. Weitere Schübe dieses Interesses am Islam und an den Muslimen in der Welt und in Deutschland ergaben sich dann im Zusammenhang mit dem Golfkrieg von 1991, während der Balkankrieg mit der Involvierung der muslimischen Bosnier eine geringere Rolle spielte.

Mit den Attentaten vom 11. September 2001 wurde der Islam dann zu einem zentralen Thema der innen-, sicherheits- und außenpolitischen Debatten in Deutschland. Von diesem Zeitpunkt an wurde der deutschen Öffentlichkeit auch bewusst, dass sich in Deutschland auf Dauer eine neue Religion etabliert hatte, deren Angehörige staatsbürgerlichen Pflichten wie die Zahlung von Steuern unterworfen sind, die daher aber auch die entsprechenden staatsbürgerlichen Rechte für sich reklamieren. Diese Situation traf die Vertreter der politischen Parteien und die Vertreter der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen unvorbereitet. Hatte man bis in die 1990er Jahre den Islam als Unterschichtreligion

identifiziert, mit deren Existenz man sich wegen der erwarteten Vorläufigkeit nicht näher befassen musste, hatte man sich nun auf Permanenz einzurichten und sah sich einer Gruppe von Sprechern des Islams gegenüber, die langsam, aber unverkennbar an politischer, medialer und juristischer Kompetenz gewonnen hatten. Der Umgang der Vertreter der Mehrheitsgesellschaft mit der muslimischen Minderheit wurde daher komplizierter. Vertreter muslimischer Organisationen ließen in verschiedenen kontroversen Feldern die rechtlichen Ansprüche und Möglichkeiten ihrer Religion vor deutschen Gerichten überprüfen und konnten in einer Reihe von Fällen auch obsiegen. Mit der sich entwickelnden Etablierung des Islams als Religion in Deutschland veränderte sich auch das Verhältnis der religiösen Groß-Organisationen, der Evangelischen Kirchen und der Katholischen Kirche in Deutschland, gegenüber dem Islam. Hier kommt es in Zukunft zu Verteilungskämpfen um Anteile an politischem und gesellschaftlichem Einfluss, vor allem aber um die Partizipation an finanziellen Mitteln, die von staatlicher Seite bisher z.B. für karitative Einrichtungen an christliche Organisationen geleistet werden. Da in absehbarer Zeit nicht mit einer Ausweitung dieser staatlichen Mittel zu rechnen ist, werden durch einen neuen Teilnehmer in diesem Markt die Anteile für die bisherigen Empfänger geringer werden. Die sich hieraus entwickelnden Spannungen werden sich auf das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zu einander nicht nur positiv auswirken.

Das Problem, vor dem die Träger von politischen Entscheidungsprozessen im Bezug auf den Islam stehen, ist zunächst einmal der erhebliche Informationsmangel über den Islam in allen seinen Facetten. Dogmatische Grundlagen sind ebenso wenig bekannt wie organisatorische Besonderheiten. Hier ist noch viel zu leisten. Der vorliegende Sammelband trägt dazu bei, mehr über den Islam zu erfahren und Verständnis für Muslime in Deutschland und in der Welt zu wecken.

Peter Heine

Muslimische Philanthropie und Community Development

Deutschland: Eine Fallstudie¹

*Aslam Syed**

Danksagungen

Mein erster Dank geht an Prof. Peter Heine dafür, dass er mir dieses Thema vorgeschlagen und mich dem Maecenata Institut vorgestellt hat. Außerdem war er beim Lesen dieses Manuskriptes sehr großzügig mit seiner Zeit und hat sehr nützliche Änderungen vorgeschlagen. Ich habe sehr viel Nutzen gezogen aus der Forschung von Rupert Graf Strachwitz und seiner großen Erfahrung im Umgang mit Fragen zu Zivilgesellschaft und Philanthropie. Seine Vorschläge und Kommentare haben viel dazu beigetragen, diese Studie zu verbessern. Ich bin ihm sehr dankbar. Frau Hinterhuber half mir, den Fokus dieser Studie zu schärfen. Vielen Dank auch an sie. Ich danke auch Thomas Ebermann, der mein Manuskript in das jetzige Format übertrug. Ich schulde Frau Sylvia Schweickl Dank für ihre Zeit und Bemühungen, meine Reisen an die vielfältigen Orte in Deutschland für die Gespräche und Diskussionen mit den Führern der muslimischen Gemeinschaft zu organisieren. Ich danke auch dem Bibliothekar und den anderen Kollegen am Maecenata Institut für ihre Hilfe und die freundliche Umgebung. Frau Riem Spielhaus war mir dadurch behilflich, dass sie mir Material zur Verfügung stellte und ihr Wissen über Muslime in Deutschland mit mir teilte. Ich bin ihr dankbar. Dr. Bettina Robotka hat viele Stellen vom Deutschen ins Englische übersetzt. Ich erkenne ihren Beitrag mit Dank an. Frau Uta Eickmann hat nicht nur ihr Wissen über die Muslime in Deutschland mit mir geteilt, sondern war auch als Dolmetscherin in einigen meiner Gespräche tätig. Mein Dank geht an sie.

Es wäre mir ohne die Hilfe und Großzügigkeit der Führer der muslimischen Gemeinde unmöglich gewesen, dieses Werk zu vollenden. Vielen Dank an alle, besonders an Bekir Alboga, Mehmet Soyhun, Dr. Huseyin Kurt, Mehmet Yildirim, Ridvan Cakir, Taner Tuksel, Dr. Nadeem Elyas, Dr. Salah al-Din Nakdali-Ibrahim, Adnan Nakadali-Hawari, Gholam Dastgir Kakakhel, Riaz Ahmed Choudhry, Syed Ijaz Hussain Shah, Feroze Syed, Sayyid Mustafa Khadim,

¹ Der Beitrag wurde in englischer Sprache verfasst und ins Deutsche übersetzt. Zitate wurden weitgehend englisch belassen.

* University of Pennsylvania, Philadelphia

Ismet Misiriloglu und Professor Mehmet Amin. Dr. Thomas Lemmen verdient ebenfalls meinen Dank für seine nützlichen Einblicke in das muslimische Vereinswesen. Und schliesslich erkenne ich, mit Freude und Dankbarkeit, den Beitrag von Frau Kishwar Mustafa an, die nicht nur viele der Zusammenkünfte organisierte, sondern großzügigerweise auch als Dolmetscherin tätig war. Ohne Ihre Hilfe hätte ich die Studie nicht vollenden können.

Diese Studie ist in drei Teile eingeteilt. Der erste Teil ist einem vergleichenden Überblick über zivilgesellschaftliche Institutionen und Philanthropie im Westen und in vielen Teilen der muslimischen Welt gewidmet. Der zweite Teil befasst sich mit verschiedenen muslimischen Stiftungen und Vereinen, die sich größtenteils im Community Development auf vielfältigen Gebieten engagieren, wie der Bereitstellung von Gottesdiensten und kulturellen Foren, dem Bau und der Instandhaltung von Moscheen, der Artikulation von muslimischen Interessen und der Schaffung von Kommunikationswegen mit anderen religiösen, politischen und kulturellen Organisationen. Der letzte Teil behandelt die Frage der Integration von muslimischen Gemeinden in die Mehrheitsgesellschaft Deutschlands. Ich habe mich mit veröffentlichtem Material sowie mit zahlreichen Gesprächen sowohl mit Muslimen wie auch mit vielen Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft befasst. Lasst uns hoffen, dass diese Studie zu Reflektion und zum Nachdenken über weitere Forschung führt, in einem Gebiet, das lebenswichtig ist für Frieden und Harmonie in einer Welt von willkürlichen Entscheidungen und übertriebenen Vorstellungen über das „Andere“.

Teil 1

Philanthropie and die Zivilgesellschaft: Ein Überblick

Spenden, Wohltätigkeit und Philanthropie sind in fast jeder Gesellschaft bekannte Ausdrücke. Meistens werden sie verwechselt, oder es werden ihnen identische Bedeutungen und Folgerungen zugeschrieben. Aber wenn wir uns diese Begriffe genau anschauen, sehen wir, dass Spenden ein Akt des Gebens an Bedürftige für den unmittelbaren Bedarf ist, Wohltätigkeit andererseits eine institutionalisierte Anstrengung mit demselben Zweck. Philanthropie hingegen zielt nicht nur darauf ab, die unmittelbaren Bedürfnisse zu befriedigen, sondern blickt auch in die Zukunft und ist daher viel eher als die beiden anderen eine gesellschaftliche Institution. Philanthropie ist als „the disposition or active effort to provide the happiness and well-being of one's fellow being“ (Grubb 1956) definiert worden. So edel diese Idee auch klingen mag, sie akzeptiert dennoch die bittere Realität, dass es in allen Gesellschaften weniger glücklich gestellte Menschen gibt, die Sorge und Hilfe benötigen. Dies ist weder die Gelegenheit noch ist es unsere Absicht, die verschiedenen Theorien darzustellen, wie durch radikale Umwälzungen im Gesellschaftssystem soziale und wirtschaftliche Un-

gleichheiten in der Gesellschaft auszumerzen sind. Aber es ist trotzdem relevant festzustellen, dass all diese Anstrengungen entweder im Fehlschlag endeten oder eine neue Klasse hervorbrachten, die ihrerseits die gleichen Taktiken anwendete und die ehemals Unterdrückten mit neuen Unterdrückten ersetzte. Lange bevor Philanthropie zu einer Institution wurde, hatte uns schon Aristoteles gewarnt: „Unless the purpose of civil and social life was carefully considered and clearly understood by those who desired to improve the conditions, no change for the better could result from individual or associated action“ (zitiert nach Loch 1910: 34).

Bei der Betrachtung der Geschichte dieser Institution fällt auf, dass Religion den herausragendsten Beitrag zur Philanthropie geleistet hat. Es gibt zwar Hinweise darauf, dass diese Idee schon in der griechischen und römischen Gesellschaft existierte; dort wurde sie aber nicht weiterentwickelt. Was in China, Indien, Griechenland und dem römischen Reich vorkam, war Wohltätigkeit oder Almosengeben. Einige römische Kaiser errichteten als *alimenta* bekannte Stiftungen für die Wohlfahrt von ausgewählten Kindern armer Eltern. Obwohl die Idee der Wohltätigkeit von vielen Propheten vor dem Zeitalter des Christentums vertreten wurde, erhielt sie durch das Wirken Christi entscheidende Verstärkung. Hier sehen wir auch eine Diskrepanz: Solange das Christentum nicht über eine organisierte und mächtige Kirche verfügte, war die Institution der Philanthropie sichtbar wirksam. Sobald es aber eine mächtige Kirche gab, wurde Philanthropie auf der gesellschaftlichen Ebene vernachlässigt und verkam dadurch zu einem Privileg des Klerus. Der Hauptgrund für dieses Phänomen des christlichen Glaubens wird darin gesehen, „*that poverty was a divine ordinance – a fixed condition, to be relieved but not removed – robbed the almsgiving of the monasteries to a large extent of a really philanthropic purpose*“ (Grubb 1956). Grubb argumentiert, dass Religionen, die nicht von einer starken Kirche geführt werden, mehr philanthropische Institutionen betreiben als solche mit einer mächtigen Kirche. Er zeigt den Unterschied zwischen protestantischen Glaubensrichtungen mit starken und stabilen Philanthropien und katholischen beziehungsweise orthodoxen Glaubensrichtungen auf (ebd.). Die Quäker sind in der Errichtung philanthropischer Institutionen in den Vereinigten Staaten herausragend. Teilweise ist dies auf ihren Glauben zurückzuführen, dass jeder Mensch das Licht Gottes innehat, teilweise auch darauf, dass der Staat sich um die Unglücklichen und Elenden nicht kümmerte. Sie errichteten Institutionen nicht nur für den Druck und die unentgeltliche Verteilung von Bibeln, sondern auch für Bildung, Nachsorge von Gefangenen, Vermeidung von Kriminalität durch Einweisung freigelassener Straftäter in Besserungsanstalten und Berufsschulen, für die Verbreitung von Enthaltbarkeit, Vermeidung von Grausamkeiten an Kindern und Tieren, und für Frieden zwischen den Nationen der Welt.

Mit der Entstehung des Sozialstaates wurden die meisten der ehemals von Philanthropie geleiteten Institutionen unter die Obhut des Staates gestellt. Doch während des Kalten Krieges wurde diese Idee mit neuer Kraft wiedergeboren.

Sie lebte unter einem Namen auf, der zwar seit zwei Jahrhunderten existierte, aber nie viel Aufsehen erregt hatte. Dies war die Idee der Zivilgesellschaft.

Die Idee der Zivilgesellschaft:

Sozialphilosophische Historiker führen die Idee der Zivilgesellschaft als normatives Ideal auf John Locke und David Hume zurück. Diese Initiative wurde durch die Umstände hervorgerufen, die im 17. und 18. Jahrhundert das traditionelle Bild von Gott und der Institution der Monarchie (mit ihren Göttlichen Rechten) zerstörten. Diese beiden Institutionen wurden vormals in vieler Hinsicht als Säulen der gesellschaftlichen Ordnung und Stabilität angesehen. Der Prozess und die Hinrichtung von Karl I. im Jahr 1649 stellte die Rolle des Königtums in Frage. Die französischen Philosophen, vor allem Voltaire, forderten die christlichen Vorstellungen von gesellschaftlicher Ordnung heraus und zeigten, dass gesellschaftliche Ordnung auch in nichtchristlichen Gesellschaften existierte, vielleicht sogar in einer besser organisierten Form. Die Amerikanische und die Französische Revolution schürten dieses Feuer weiter, das traditionellen Vorstellungen vernichtete. Noch wichtiger war die physiokratische Vorstellung, dass wirtschaftliche Tätigkeiten ein sich selbst regulierender Vorgang seien. Das Ergebnis war, dass all diese Entwicklungen, „*as well as the later, eighteenth-century image of a clockworker God all brought into question the idea of the source of social order as external to society*“ (Seligman 2002: 15).

Im Gegensatz zum heutigen Verständnis von Zivilgesellschaft sah John Locke diese Quelle in politischer Vereinigung und brachte sogar Staat und Zivilgesellschaft miteinander in Einklang. Er argumentierte, dass Zivilgesellschaft dort hervorgebracht wird, wo Menschen den „Naturzustand“ (*state of nature*) verlassen und dem „Gemeinwohl“ (*commonwealth*) beitreten. In diesem Gemeinwohl werden die Gegensätze und Unzulänglichkeiten des Naturzustandes durch gegenseitige Zustimmung (*consent*) und Verträge (*contract*) aufgehoben. John Dunn erinnert uns, dass Locke selbst in seiner Interpretation der Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft seine Ideen auf religiöse Vorstellungen begründete (Dunn 1969, zitiert nach Seligman 2002: 15). Aufgrund der Gnade Gottes befanden die Menschen sich im Naturzustand und hatten „*perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons as they think fit within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man*“ (Seligman 2002: 15). Aber seine Vorstellung von Freiheit war nicht ohne Einschränkungen, wie zum Beispiel dem Verbot des Selbstmordes und der Selbstversklavung, weil „*men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker – all servants of one sovereign Master, sent into the world by His order, and about His business – they are His property, whose workmanship they are*“ (ebd.: 15f.). Dies ist der Anfang dessen, was heute ‚klassischer Liberalismus‘ genannt wird. Trotz ihrer Begründung in der christlichen Theologie stellte diese Theorie die inhärenten

Widersprüche der menschlichen Natur in den Blickpunkt. Diese Widersprüche wurden in fast jeder Dimension des menschlichen Lebens gesehen: Gesellschaftlich und individuell, öffentlich und privat, Nächstenliebe und Eigensucht, und im Konflikt zwischen den Rollen von Vernunft und Leidenschaft bei menschlichen Entscheidungen.

Die Schottische Aufklärung reduzierte diese Widersprüche auf Vernunft und Wohlwollen. David Hume zweifelte an der Vorstellung, dass die Zivilgesellschaft durch das Prisma der Seinslehre zu sehen sei, und ersetze diese durch die Erkenntnistheorie. Ihm zufolge war Rationalität nicht unabhängig von den Interessen des Einzelnen, sondern durch das Kalkül des Wohls des Einzelnen oder des Besonderen festgesetzt. Selbst in der öffentlichen Sphäre wurde Wohlwollen durch die Machenschaften der Einzelinteressen diktiert. Die stabile Gesellschaft benötigte drei Säulen: Stabilität des Besitzes, dessen Übertragung durch Zustimmung, und die Einhaltung von Versprechen. Hume hielt die Menschen für selbstsüchtig und von begrenzter Großzügigkeit. Mit der Knappheit der Güter „in comparison with the wants and desires of men“ konfrontiert, war die einzige Möglichkeit zur Auflösung dieser Dichotomie die Befolgung der universell gültigen Regeln der Gerechtigkeit (ebd.: 21). In anderen Worten: Ein gewisser Raum war notwendig, der frei war von solchen Widersprüchen oder der bestenfalls eine Sphäre darstellen konnte, in der die Widersprüche aufgelöst werden konnten. Aber würde ein solcher Raum, in Anbetracht der menschlichen Natur, wirklich frei von Widersprüchen sein? Welche Motive und Interessen würden die Menschen dazu bringen, die universell gültigen Regeln der Gerechtigkeit zu befolgen? Hume wusste um diesen Vorbehalt und versuchte zu erklären, was er unter diesem Raum verstand. Er argumentierte, dass der Gerechtigkeitssinn auf keinen Fall auf ‚ewige, unveränderliche und universell verpflichtende Beziehungen zwischen Ideen‘ begründet sei, sondern nur auf unsere ‚Eindrücke‘. Adam Seligman hat diese Sicht und deren inhärente Widersprüche brillant zusammengefasst: „...while it is reasoned self-interest that leads us to follow the rules of justice, justice itself has no more than an instrumental value and no autonomous standing beyond those particular interests that are served by following its dictates“ (ebd.).

Zusammenfassend hinterließ uns die schottische Aufklärung zwei jeweils zusammenhangslose Seiten der Zivilgesellschaft: Eine öffentliche Sphäre, in der Eigeninteresse unter dem Dach einer nichtautonomen Konstruktion von Gerechtigkeit herausgearbeitet wird, und eine private Sphäre, in der Moral und Wohlwollen funktionell sind. Weil Gerechtigkeit oder der rechtliche Rahmen wichtige Organe des Staates sind, blieb die Zivilgesellschaft einem durch bestimmte etablierte Interessensgruppen beherrschten politischen System untergeordnet. Immanuel Kant versuchte dieses Problem zu lösen, in dem er die Zivilgesellschaft in eine unabhängige Sphäre einordnete. Für ihn hatten moralische Gefühle und natürliche Sympathie in Bezug auf Zivilgesellschaft wenig Bedeutung. Die praktische Vernunft, ‚verwirklicht in der juristischen Gemeinde der Bürger‘,

würde diese Widersprüche zwischen der Annäherung der Menschen an das öffentliche Wohl und dem Verfolgen von Privatinteressen auflösen können. Seine Vorstellung von gesellschaftlicher und politischer Ordnung begründete sich auf die praktische Vernunft, welche zur Freiheit und Gleichheit aller Bürger nur in einer gemeinsamen öffentlichen Sphäre aufblühen sollte. Der Staat war nun nicht mehr kongruent mit der Zivilgesellschaft. Kant schaffte es, den Konflikt zwischen den widersprüchlichen Naturen von Einzelinteressen und Gemeinwohl zu überwinden, überließ den ethischen Anteil aber der Privatsphäre. Die öffentliche Sphäre war das angemessene Forum nicht für Moral und Ethik, sondern nur für die rationale und wechselseitige Zustimmung zum Einzel- und Gruppenwillen Anderer. War es möglich, dass Menschen die Ethik der Privatsphäre überließen und nur das kollektive, gemeinsame Interesse in die öffentliche Sphäre einbrachten? Dieser Frage wendete sich Hegel zu.

Hegel sah keinen Weg, die Ethik von der öffentlichen Sphäre zu isolieren. Für ihn stellte dies nur einen konstruierten Versuch dar, das Private vom Öffentlichen zu trennen. Weil seine Philosophie auf geschichtliche Wurzeln gründete, argumentierte er kraftvoll dafür, dass diese imaginäre Unterteilung in zwei Sphären nicht möglich sei. Ethik sei nicht nur private Dimension Einzelner, sondern auch integraler Bestandteil der Gesellschaft. Seines Erachtens begann die Suche nach Freiheit in der Zivilgesellschaft, wo sowohl private wie auch öffentliche Interessen vertreten werden, sie aber dennoch nur Abstraktionen bleiben. Zivilgesellschaft besteht aus heterogenen Elementen, dessen Interessen miteinander im Konflikt stehen. „It is the system of ethical order, split into extremes and lost“, wenn sie nicht realisiert werden – ein selbstvernichtender Vorgang. Die Zivilgesellschaft verwirklicht Universalität, aber nur in einer abstrakten, nicht in einer konkreten Beziehung. Ihre konkrete Darstellung ist nur durch den Staat möglich. Seligman behauptet, dass Hegel die Gegen- und Wechselseitigkeit der klassischen Tradition der Zivilgesellschaft nicht antastete, sondern sie stattdessen auf ein festeres Fundament setzte als das der angeborenen und natürlichen Gefühle. Die Zivilgesellschaft ist kein vorherbestimmter Naturzustand, sondern eine historische Entwicklung. Er schließt:

„Moreover, his new synthesis seeks to sidestep the critical Kantian (and Humean) distinction between legality and morality, which left the latter beyond the realm of concrete ethical action in the world. In squaring this circle and overcoming the dichotomies of both the Scottish Enlightenment and Kantian theory, Hegel, however, also ‘overcame’ the very autonomy of the concept of civil society-positing its very realization in the State” (ebd.: 25).

So wurde die alte Sicht von Zivilgesellschaft durch Hegels Dialektik verändert. Als junger Student in Berlin geriet Karl Marx in seinen Bann und schloss sich dem Kreis der ‚Jungen Hegelianer‘ an. Wie viel Marx in seinem Denken auch Hegel schuldete, so gab er dem Studium der Geschichte dennoch einen neuen Blickwinkel. Er kam zu dem Schluss, dass der Staat nicht neutral sei und

somit die Idee der Zivilgesellschaft in der vorgeschriebenen Form gar nicht verwirklichen könne. Der Staat vertrat die etablierten Interessengruppen, die im Besitz der Produktionsmittel waren; wahre Freiheit und Gleichheit konnte unter dem Dach des Staates nicht verwirklicht werden, sondern nur durch dessen Auflösung. Wie Hegel zerstörte auch er den Mythos von Einzel- und Gesellschaftsdasein als zwei isolierte Dimensionen der Menschlichkeit. Er sah zwischen den beiden eine enge Beziehung, lehnte aber die Vorstellung Hegels ab, dass die Idee der Freiheit und Gleichheit, wie die Zivilgesellschaft sie verfolgte, durch den Staat verwirklicht werden könne. Wo Hegels Vorstellung einer gänzlich verwirklichten Zivilgesellschaft im Staat ruhte, lag sie für Marx in der Zukunft, in der die alten Bande zwischen den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Interessen und den politischen Institutionen absterben und durch das Proletariat ersetzt würden. Hiermit kommen wir zum Ende der Idee der Zivilgesellschaft als ein Teil einer großartigen Erzählung, in der universell anerkannte und akzeptierte Normen des menschlichen Verhaltens und der Beziehungen entweder im universellen Staat oder in dessen Abwesenheit aufblühen sollen. Es ist von Bedeutung zu sehen, wie sich der heutige „State of the Art“ der Zivilgesellschaft entwickelt hat.

Der State of the Art heute

Wie oben dargelegt, wurden die gesellschaftlichen Denker von den politischen und gesellschaftlichen Krisen beunruhigt, welche die Notwendigkeit einer Nische schufen, in der die Menschheit in Freiheit und Gleichheit die Werte, die für ihre jeweiligen Bestandteile wichtig waren, verwirklichen konnten. Mal wendeten sie sich an die Theologie, mal an den Naturzustand und die Güte, die man der Menschheit angeboren glaubte. Philosophen wie Kant sahen die Zivilgesellschaft als einen in einer unabhängigen Sphäre agierenden Vermittler zwischen den Zielen des Einzelnen und denen der Gesellschaft. Hegel und Marx sahen sie als eine Entwicklung der Geschichte; Ersterer ordnete sie dem Staat zu, letzterer dem Proletariat. Die Idee der Zivilgesellschaft wurde im Kalten Krieg wiedererweckt, um sich den Problemen der Menschen in Osteuropa zuzuwenden. Dies war allerdings weder auf der Vorstellung Hegels noch der von Marx begründet, denn in beiden Fällen – ob die Zivilgesellschaft dem Staat oder dem Proletariat zugeordnet wurde – müsste sie ohne Aussicht auf Erfolg bleiben. Daher übersprangen die Sozialtheoretiker die historischen Entwicklungen dieser Idee, insbesondere die des 19. Jahrhunderts, und gingen zurück zu Kant und der Schottischen Aufklärung. Intellektuell gesehen sind wir somit wieder mit dem gleichen Dilemma konfrontiert: Sehen wir den Einzelnen als ein Teil der Gesellschaft, oder als eine unabhängige Seele mit bestimmten Interessen und Zielen, die nicht unbedingt mit gesellschaftlichen Zielen harmonieren?

Die Herausforderung lag darin, einen Zwischenweg zu finden, durch den die Ziele der Einzelnen wie auch der Gesellschaft verwirklicht werden konnten.

Weil die verschiedenen Gesellschaften sich auf unterschiedlichen Stufen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung befinden und weil sie über viele verschiedene Formen politischer Institutionen verfügen, wurde die Idee der Zivilgesellschaft mit unterschiedlichen Bedingungen verstanden. Für die westlichen Liberalen war Demokratie eine Voraussetzung für die Entwicklung zivilgesellschaftlicher Institutionen, aber für Denker aus den „Volksdemokratien“ bezeichnete dieser Begriff nur diejenigen bürgerlichen und rechtlichen Institutionen, durch die der Einzelne seine Rechte ausüben konnte. Wenn wir somit diese Trends verallgemeinern, sehen wir zwei hauptsächliche Verwendungsweisen dieses Ausdrucks. Die meisten osteuropäischen Denker griffen diejenigen Merkmale auf, die unweigerlich mit Demokratien einhergingen, zum Beispiel bürgerliche, politische und gesellschaftliche Bürgerschaft, wie von T.H. Marshall ausgeführt (Marshall 1973). Aber, in den Worten von Seligman, im Westen „*the idea of civil society invokes a greater stress on community, on the 'reestablishment' of some public (and perforce communal) space to mediate somewhat what are seen as the adverse effects of the ideology of individualism – at least in the United States*“ (Seligman 2002: 28). Einige der bekannten Forscher, die diesen vereinigungsartigen Charakter der Zivilgesellschaft betont haben, sind Edward Shils, Michael Walzer, Charles Taylor, und Daniel Bell. Unterschiedliche Ausdrücke wie ‚Bewusstseinskollektiv‘ – eine Sphäre der Gemeinschaft zwischen Familie und Staat – und ‚die Forderung zu einer Rückkehr zu einer überschaubaren Ebene des gesellschaftlichen Lebens‘² wurden benutzt, um die neuen Dimensionen dieser Idee zu erklären.

Ein kurzer Blick auf die reichhaltige Literatur zur Zivilgesellschaft zeigt ein großes Interesse daran, Themen zu behandeln, die den Status des Einzelnen in der Gesellschaft betreffen. Die grundlegende Frage bleibt jedoch unbeantwortet: Wie kann die liberal-individualistische Ideologie in den gesellschaftlichen Aufbau eingebracht werden? Liegt dem Individualismus die Vorstellung einer miteinander geteilten Gemeinschaft inne? Wenn ja, wie können die speziellen Interessen des Einzelnen mit den Zielen der Gesellschaft in Einklang gebracht werden? Diese Fragen stehen immer noch offen, genau so wie die schottische Aufklärung sie uns überliefert hat. Die heutige Diskussion über Zivilgesellschaft spiegelt somit nicht nur diese unbeantworteten Fragen wieder, sondern auch einen Denzustand, für den gilt, dass „conceptual issues are often presupposed than addressed“ (Chambers/Kymlicka 2002: 3).

Simone Chambers hat sich einiger dieser Fragen angenommen, indem sie die grundlegenden Themen dieser Debatte ansprach. Menschen schließen sich mit

² Details siehe Edward Shils, „The Virtues of Civil Society“, *Government and Opposition* 26, no. 2 (Winter 1991); Michael Walzer, „The Idea of Civil Society“, *Dissent* (Spring 1991); Charles Taylor, „Models of Civil Society“, *Public Culture* 3, no. 1 (Fall 1990); und Daniel Bell, „American Exceptionalism Revisited: The Role of Civil Society“, *Public Culture*, no. 95 (1989).

anderen zusammen, die ihre Werte, Identität und Glaubensgrundsätze teilen. In einer multikulturellen Gesellschaft würde dies bedeuten, dass das Vereinsleben der ‚gesellschaftliche Ausdruck des ethischen Pluralismus‘ ist. Aber selbst wenn wir uns dieses Leben in einer liberalen Tradition ansehen, entdecken wir in der Zivilgesellschaft große Inkohärenz. Betrachten wir die folgenden Situationen:

1. Eine eindeutige Mehrheit begründet und regelt die Zivilgesellschaft, aber selbst innerhalb dieser Gruppen gibt es Dissidenten, Reformer und dergleichen – wie sind diese einzuordnen?
2. Minderheiten können nicht ihre eigenen Gesetze und Regelungen schaffen, sondern müssen ihre ethische Traditionen dem Rahmen der Tradition Anderer anpassen. Wie weit können sie in diesem Prozess der Regulierung ihrer Werte innerhalb eines solchen Rahmens gehen, und wann sollten sie innehalten und Änderungen einfordern (ebd.)?

Die umstrittenste Frage bezieht sich auf die Natur dieser Vereinigungen. Sollten wir politische Parteien, Unternehmen, exklusive Klubs, Lobbyverbände, Pressuregroups und eine Vielzahl von religiösen und ethnischen Zusammenschlüssen in den Rahmen der Zivilgesellschaft miteinbeziehen, oder sollten wir diese ausschließen? Larry Diamond argumentiert, dass „*to the extent that a group seeks to conquer the state or other competitors, or rejects the rule of law and the authority of the democratic state, it is not a component of civil society at all*“ (Diamond 1994: 11). Mit anderen Worten sollte die Zivilgesellschaft einem von den obenangeführten Gruppen geschaffenen Überbau untergeordnet sein. Wenn sie aber eine Sphäre der freien Entscheidung ist, wie Cohen und Arato argumentieren, sind wir zurück am Ausgangspunkt: Wieviel Freiheit und Individualismus sind wir bereit, dem Konzept der Zivilgesellschaft zuzugestehen? Selbst wenn wir Diamonds Argument annehmen: Wie können wir die Dichotomie zwischen Theorie und Praxis angehen, die Michael Walzer (Walzer 2002: 44) damit anspricht, dass „*in principal, liberal civil society is created by autonomous individuals, but in practice many of its associations are unfriendly to autonomy?*“ Hiermit wenden wir uns Chambers brillanter Analyse der Vorbehalte gegen den heutigen Diskurs über Zivilgesellschaft zu.

Es wird angenommen, dass die Zivilgesellschaft eine effektive Institution gegen autoritäre Regimes ist. Aber Foley und Edwards (1996: 3) haben die Frage gestellt: „*If civil society is a beachhead secure enough to be of use in thwarting tyrannical regimes, what prevents it from being used to undermine democratic governments?*“ Und dies ist nicht nur ein Ausdruck von Sorge über ihre möglichen Gefahren – wie Chambers ausführt, gibt es viele Fälle aus unterschiedlichen Teilen der Erde, in der die Zivilgesellschaft genau die Ziele untergraben hat, die sie zu fördern gedachte.

„*The Weimar Republic had a vibrant and well-organized civil society that gave birth to and nurtured the Nazi movement. High levels of associational participation in pre-war Italy correlated very nicely with votes for Mussolini. The new*

civil societies of Russia and Eastern Europe are home to groups like the Russian National Union and the Romanian National Union, which organize large number of citizens around fascist ideologies. The former Yugoslavia arguably had one of the most developed civil societies of any Eastern European country, and yet this did little to prevent the war and the 'worst massacre in Europe since the World War II'" (Chambers 2002: 101).

Man kann argumentieren, dass solche Beispiele die Funktionsweise der Zivilgesellschaft nicht wirklich widerspiegeln, da die dazugehörigen Merkmale wie Achtung der Menschenrechte und Demokratie in diesen Gesellschaften nicht stark verwurzelt waren, und dass die Zivilgesellschaft entweder missbraucht wurde oder die ihr zugedachte Rolle nicht spielen durfte. Aber es gibt auch Hinweise, dass die Schwäche der Zivilgesellschaft in einigen Ländern diese vor einer „anti-liberalen Übernahme“ schützt. Chambers findet „schlechte Zivilgesellschaft“ selbst in liberaldemokratischen Gesellschaften wie Westeuropa und den Vereinigten Staaten, zum Beispiel die ‚faschistischen und extrem rechten Basisbewegungen‘ wie die amerikanischen patriotischen Bewegungen. Sie warnt uns: „*Less extreme but perhaps more worrisome is the fact that civil society is home to many citizens' initiatives that are motivated by thinly veiled intolerance, mistrust, and xenophobia*” (ebd.). Selbst Robert Putnams Rezeption von Tocqueville fehlt ein kritisches Verständnis für die Art, in der Zivilgesellschaft funktioniert. Chambers betont: „*Robert Putnam ... has until now been uncritical of the ways group solidarity and participation can cut both ways in democracy-reinforcing it in such groups like the Boy Scouts but undermining it in racist hate groups like the World Church for the Creator.*” (Chambers 2002: 102).

Nach der Betrachtung dieser Ideen werden wir wieder mit der gleichen Frage konfrontiert: Können wir das Individuum mit den Idealzielen der Zivilgesellschaft in Einklang bringen? Wenn nicht, wie vorhin aufgezeigt wurde: Wie kann man negative Auswirkungen vermeiden? Oder, um es anders auszudrücken: Wird zu weit ausgedehnter Individualismus zu einem selbstvernichtenden Prozess? Johannes Paul II. argumentiert, dass „[w]enn die Förderung des eigenen Ich als absolute Autonomie verstanden wird, gelangt man unvermeidlich zur Verneinung des anderen, der als Feind empfunden wird, gegen den man sich verteidigen muß. Auf diese Weise wird die Gesellschaft zu einer Gesamtheit von nebeneinanderstehenden Individuen, die aber keine gegenseitigen Beziehungen haben“ (Johannes Paul II. 1995, zitiert nach Banner 2002: 126)³. Die Zivilgesellschaft kann diese gegenseitigen Beziehungen unter der Voraussetzung bereitstellen, dass sie nicht von denjenigen Gruppen beherrscht wird, die

³ Für die vorliegende Übersetzung wurde auf die deutsche Ausgabe der Enzyklika „Evangelium Vitae“ zurückgegriffen: Zugriff am 13. Mai 2005 unter http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_ge.html

nur an ihr eigenes offenbartes Schicksal glauben, und die denken, dass sie ein Recht haben, über andere zu herrschen und sie auszubeuten. Es ist auch schwer, ein Gleichgewicht zwischen konkreten Eigeninteressen und abstrakten gesellschaftlichen Zielen herzustellen. Viele von uns glauben immer noch, dass die Menschen von Natur aus Zuneigung und Geselligkeit innehaben, wie Adam Smith erkannte. Aber gleichzeitig wissen wir auch um die Kräfte der Marktwirtschaft und der Globalisierung, in der mächtige Unternehmen und etablierte Interessensgruppen ihre Bedingungen diktieren und wo der Mensch „acts as a private individual, regards other men as means, degrades himself into a means and becomes a plaything of alien powers“ (Karl Marx, zitiert nach Seligman 2002: 30).⁴

Schlussfolgerungen:

Nach diesen Ausführungen über die verschiedenen Elemente, aus denen die Zivilgesellschaft besteht, können wir feststellen, dass diese Idee in vieler Hinsicht immer noch mit denselben Fragen konfrontiert wird, mit denen sich bereits Philosophen im siebzehnten Jahrhunderts beschäftigten. Die Zivilgesellschaft ist in der Tat eine öffentliche Sphäre, aber sie wird von Individuen beherrscht, die persönliche Interessen haben und die darüberhinaus in einer Gesellschaft leben, die ihrerseits aus unterschiedlichen Individuen besteht. Sie bietet ein Forum, in denen die Unterschiede zwischen den öffentlichen und den privaten Interessen ausgeglichen werden können. Der Staat garantiert eine gewisse Neutralität, obwohl er in vielen Fällen, wie Gramsci bedauert, die mächtige bürgerlich-kapitalistische Allianz vertritt. Darüber hinaus gibt es Gesetze zur Regelung der Funktion von Zivilgesellschaft. Aber dann ist da auch die unwiderlegbare Tatsache, dass Menschen sich nur mit denjenigen zusammenschließen, die ebenfalls ihre Werte, Interessen und Ziele teilen. Einige dieser Institutionen nehmen in der Gesellschaft tatsächlich die Form gefährlicher und rassistischer Organe an, aber dann gibt es wiederum auch andere, die diese Vorurteile widerlegen und sich humanitären und edlen Zielen widmen. Wie ist, in Anbetracht all dieser Widersprüche und Vorbehalte, die Institution der Zivilgesellschaft einzuschätzen?

Zivilgesellschaft ist weder gut noch schlecht. Ihre Stellung wird nicht in Bezug auf ihren institutionellen Rahmen definiert, sondern durch die Art der Menschen, die sich zusammenschließen, um die Institutionen zu schaffen. Sollte die Zivilgesellschaft von der politischen Tagesordnung unabhängig sein, oder sollte es ihr Ziel sein, die staatlichen Institutionen zu reformieren? Braucht sie den Staat, oder kann sie auch ohne ihn richtig funktionieren? Dies sind einige der

⁴ Karl Marx, On the Jewish Question.

Fragen, die diskutiert werden müssen, bevor wir die Bedeutung von Zivilgesellschaft in der heutigen Welt erkennen können. Sie aus der politischen Sphäre zu entfernen, wofür Putnam und Diamond plädieren, hieße zu akzeptieren, dass die Gründe für das Entstehen dieser Vereinigungen mit Politik nichts zu tun haben, und dass die Entwicklung der politischen Institutionen ihren absoluten Höhepunkt und somit auch wir ein unabänderliches Ideal erreicht haben. Dies wäre nicht nur eine oberflächliche Idee, sondern würde auch dem Lauf der Geschichte widersprechen. Darüber hinaus können wir nicht akzeptieren, dass Individuen, die frei sind und die persönliche und öffentliche Bürden tragen, unpolitisch sein sollen, wenn sie Vereinigungen schaffen. Wir können sehr wohl in Betracht ziehen, wie diese politischen Parteien zustande kamen und was diese Menschen dazu anregte, diese Parteien zu gründen.

Wenn wir das Funktionieren des Staates betrachten und sehen, dass die Zivilgesellschaft beim Umsturz einiger autoritärer Regime eine wichtige Rolle gespielt hat, dann sollte uns nicht überraschen, dass auch das Gegenteil vorkommt und manche Zivilgesellschaften den Staat überwältigen. Es ist nicht weiter hilfreich, diese Möglichkeit durch eine Umdefinition von Zivilgesellschaft auszuschließen. Daher ist die Institution des Staates genauso lebensnotwendig für das richtige Funktionieren von Zivilgesellschaft, wie es der Einzelne für die Gesellschaft ist. Genau wie die Zivilgesellschaft innerhalb eines nationalen, regionalen, städtischen oder sonstigen Rahmens arbeitet, so funktioniert der Staat im Kontext des Einvernehmens der Nationen und von internationalen Verpflichtungen, durch die Minderheiten oder ethnischen Gruppen geschützt werden, die sonst das Ziel von Rassismus oder irgendeiner ‚heiligen‘ Ordnung werden könnten. Daher sollte Zivilgesellschaft den Staat nicht ersetzen. Vielmehr muss sie unter seinem wachsamen Auge arbeiten. Dies schließt die Möglichkeit nicht aus, staatliche Institutionen durch eine aktive Zivilgesellschaft zu reformieren. In Demokratien wird diese Distanz zwischen Staat und Zivilgesellschaft manchmal überwunden und der Staat so durch den Druck einiger mächtiger Vereinigungen überwältigt. Es ist nicht möglich, eine perfekte Zivilgesellschaft zu erreichen, und es wäre auch naiv, dies selbst für die Zukunft zu erwarten. Was können wir vom Staat erwarten? Michael Walzers Antwort ist, dass der Staat nicht beabsichtigen kann, eine perfekte Zivilgesellschaft zu schaffen. *„But rather at partial and temporary remedies to the complex imperfections of actual associations. The postmodernist account of self-fashioning individuals, which represent a kind of liberal perfectionism ... would be more attractive than it is if human beings arrived in this world like colonists in a new country”* – wie Säuglinge, die Liebe, Aufmerksamkeit und Erziehung brauchen, bevor sie ihre Möglichkeiten wahrnehmen können. Er schlägt vor, dass *„we had best make our peace with one or another compromised version of individual autonomy... And then we will have to deal with the anomalies of ‘civil’ subordination“* (Walzer 2002: 46f.). Aber wer außer dem Staat oder einem anderem öffentlichen Forum kann dies tun, denn sonst (selbst im Falle einer staatlichen Intervention) würde

dies als eine Beschränkung der menschlichen Freiheit gesehen! Außerdem haben die menschlichen Gesellschaften diesen Prozess schon durchlaufen, ehe sie dort angekommen sind, wo wir sie heute finden. Daher wäre es schwierig, sich die heutige Fassung der Zivilgesellschaft vorzustellen, ohne sich all der geschichtlichen Phasen gewahr zu sein, welche die gegenwärtige Phase bedingen.

Wir können mit Sicherheit feststellen, dass die Rolle des Staates bei der Regulierung von Zivilgesellschaft nicht ausgeblendet werden kann. Wir müssen sicherstellen, dass keiner Gruppe – ob ethnisch, religiös, links, rechts, oder von sonstiger Beschaffenheit – das Leid der Ausgrenzung und der Frustration wiederfährt. Es ist diese Isolation in Verbindung mit Frustration, die nährt und fördert, was Chambers ‚schlechte Zivilgesellschaft‘ nennt. Dies führt uns zur nächsten Frage nach Zivilgesellschaft und philanthropischen Einrichtungen der Muslime in Deutschland. Aber bevor wir uns diesem Thema zuwenden, ist es zunächst angemessen, einen Blick auf die Stellung von Philanthropie und Zivilgesellschaft im Islam zu werfen.

Philanthropie und Zivilgesellschaft im Islam

Der Islam ist die jüngste der großen Abrahamitischen Religionen. Er setzt sich aktiv mit der göttlichen Natur des Judentums und Christentums auseinander. Er akzeptiert und verehrt die biblischen Propheten und Offenbarungen. Andererseits erkennt er in Bezug auf religiöse Struktur kein Individuum, keine Gruppe oder Klasse als Vermittler zwischen Gott und den Menschen an. Alle Menschen sind ohne Rücksicht auf ihre Farbe, Abstammung oder Herkunft gleich. Das heilige Buch des Islam, der Koran, erkennt nur Frömmigkeit als ein Herausstellungsmerkmal an. Zweitens betont er eine soziale Gerechtigkeit, die alle ethnischen, elterlichen, Stammes- und Sprachgrenzen überschreitet. Mit anderen Worten, die Gläubigen werden immer wieder aufgefordert, gerecht zu sein in ihrem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umgang mit anderen Menschen. Der Koran betont wiederholt die Rolle des Gebens an diejenigen, die nicht das Glück haben, sich selbst versorgen zu können, sei es wegen der Umstände oder wegen Behinderungen: Die Armen zu verköstigen, den Obdachlosen Unterkunft zu gewähren, die Ungelehrten auszubilden, und Institutionen zu errichten, die Menschen Unterhalt geben, gilt als frommste Tat. Drittens ist sein endgültiges Ziel, obwohl der Islam ausdrücklich sagt, dass die Einzelnen für ihre Taten verantwortlich sind und für ihr Handeln Rechenschaft leisten werden müssen, die Errichtung einer idealen Gemeinde, in der Familien und Individuen genauso mit der Gesamtheit verwoben sind wie es die einzelnen Teile des menschlichen Körpers sind, so dass jedes Einzelteil das Leid und die Freude des anderen fühlen und teilen kann. Daher wird die klassische Diskussion von Konflikten und Dichotomien zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft durch vielzählige Verse des heiligen Buches und durch die Traditionen des Propheten des Islam, die auf das öffentliche Wohl hinzielen, aufgelöst. Dieser Aspekt, verschiedene

Gruppen der Bevölkerung zusammenzubringen, wird auch in der Institution des *Salat* sichtbar. Täglich fünf Gebete können in einer Moschee oder sogar daheim dargebracht werden, aber die Versammlung am Freitag ist nur an einem öffentlichen Ort möglich, in dem Menschen aus verschiedenen Gebieten mindestens einmal in der Woche zusammentreffen. Die zwei jährlichen *Eid*-Gebete werden in einem *Dschami* aufgesagt, von denen es normalerweise einen oder zwei in jeder Stadt gibt; die Pilgerfahrt, bei der sich verschiedene Nationalitäten und Sprachgruppen versammeln, wird einmal in Jahr in Mekka abgehalten. Viertens stehen diese Gotteshäuser allen Gläubigen offen und es gibt keine Sonderplätze für Reiche oder Mächtige. Im Gegensatz zu anderen Religionen erwartet der Islam schließlich auch von seinen Anhängern, dass sie ihn als eine umfassende Lebensweise annehmen. In anderen Worten, er überbrückt die Lücke zwischen Theorie und Praxis, und *Iman* (Glauben) wird gesellschaftlich durch Taten nachweisbar und nicht nur als Ideologie.

Zivilgesellschaft im Islam

Die obigen Abschnitte zeigen, dass im Islam die Betonung auf der Beseitigung künstlicher Unterschiede in der Gesellschaft liegt und alle Menschen auf ein gleiches Niveau gebracht werden sollen. Im Abschnitt über die Zivilgesellschaft haben wir gesehen, wie sich diese Idee im Westen infolge der ungeheuren Macht von Kirche und Staat entwickelte. Im Islam hingegen gibt es keine organisierte Kirche. Diejenigen, die darauf hinweisen, dass die muslimischen Gesellschaften die zivilgesellschaftlichen Institutionen nicht nach dem Muster des europäischen Modells entwickelt haben, lassen diese Tatsache aber außer acht. Das Bedürfnis nach einer Institution, die sich zwischen das Volk und die Ausüben der Macht stellt, entsteht nur in solchen Gesellschaften, in denen Willkür oder einem Machtmonopol entgegengewirkt werden muss. Die Erwartung, dass sich solche Institutionen in jeder Gesellschaft entwickeln, untergräbt sowohl Notwendigkeit als auch tatsächliche Entstehung solcher Ideen. Wenn wir die Dynamik der frühen Periode des Islam verstehen, so wird deutlich, dass sich in vieler Hinsicht der Staat als Zivilgesellschaft herausbildete.

Das Zeitalter des Propheten des Islam, vor allem nach der Gründung des Stadtstaates Medina, zeigt zu genüge, dass dieser den Weg für viele Institutionen bereitete, die sowohl in ihrem Ursprung als auch in ihren Folgen Merkmale der Zivilgesellschaft innehatten. Er gründete Bruderschaften zwischen denjenigen, die aus Mekka hergezogen waren (*Muhadschirin*), und den Einwohnern von Medina (*Ansar*). In seiner berühmten Charta von Medina schloss er die jüdischen Stämme als Mitglieder der *Ummah* (Gemeinde der Gläubigen) mit ein. Er ernannte Schiedsmänner (*Muhtassib*), um sicherzustellen, dass niemand einen anderen unterdrücken oder ausbeuten konnte. Sein eigener extrem einfacher und strenger Lebensstil diente als Beispiel, dem andere folgten. Er drängte seine Anhänger, freundlich und sorgsam mit ihren Nachbarn umzugehen, wozu

seinerseits Gott ihn gedrängt hatte. Ein berühmtes *Hadith* (Tradition) besagt, dass Gott den Nachbarn so viele Rechte eingeräumt hatte, dass er eine Offenbarung erwartete, dass sie einen Anteil am Besitz benachbarter Haushalte erhalten würden. Dies ist ein Beweis seiner Sorge, dass keine Familie oder Gruppe isoliert werden sollte. Seine vier Nachfolger, die als *Khulafa-i-Rashidun* (die rechtgeleiteten Kalifen) bekannt sind, hielten an diesem Vermächtnis fest. Zahlreiche Beispiele aus dieser Zeit zeigen, dass der Staat den Interessen des Gemeinwohls nicht gleichgültig gegenüberstand, sondern viel mehr zu Gunsten der Armen und Schwachen eingriff. Auch versuchte der Staat, Arme und Reiche zu integrieren, so dass Reiche und Mächtige befürchteten, die Herrscher würden die weniger begünstigten Teile der Gesellschaft immer beschützen. Dieses Gleichgewicht zwischen dem Interesse des Einzelnen und dem der Gesellschaft konnte nicht für lange Zeit aufrechterhalten werden. Einzel- und Stammesinteressen machten sich bald bemerkbar, und mit der Machtergreifung der Umayyaden endete dieses Zeitalter.

Die Umayyaden herrschten wie jede andere politische Dynastie. Ihre Hauptsorge war die Stärkung ihrer Macht, und wenn ein Einzelner oder eine Gruppe, egal wie edel und fromm deren Ziele auch waren, ihre Macht herausforderte, wurde ihnen unbarmherzig der Garaus gemacht. Dies führte zu vielen verschiedenen Reaktionen. Eine davon war die Suche nach Wahrheit außerhalb der Grenzen der wirklichen Welt; dies zeigte sich in den *Sufi*-Bruderschaften in Basra, Medina und anderswo. Diese Gruppen entwickelten sich später fast zu Parallelregierungen, ohne dass sie sich politisch engagierten. Im Lauf der Zeit wurden sie als Vermittler zwischen den harten Realitäten der wirklichen Welt und den unverdorbenen Prinzipien ihres Glaubens aktiv. Zweitens gab es eine Vielzahl an Widerstandsbewegungen von Mitgliedern der Prophetenfamilie wie auch von Nachkommen seiner Gefährten. Sie konnten die Politik der Herrscher nicht ändern, aber sie bereiteten die Grundlage für zukünftige Verfechter politischer Veränderungen. Allerdings war ihr wahrer Verdienst, dass sie den Unterschied zwischen dem existierenden Staat und dem Idealzustand herausstellten und somit die Menschen inspirierten, für einen idealen muslimischen Staat einzutreten. Drittens gab es eine Gruppe Intellektueller, die als *Mu'taziliten* bekannt waren, die unter vielen anderen Streitfragen auch die Rolle Gottes in den menschlichen Angelegenheiten erörterten. Sie kamen zu dem Schluss, dass die tatsächlichen Umstände durch die Bemühungen der Menschen und nicht durch göttliche Intervention bedingt waren. Dies führte zu einer weiteren Diskussion, in der menschliche Macht (*Kadr*) der Macht Gottes (*Kada*) gegenübergestellt wurde. Zuletzt gab es auch diejenigen, die politische Verfügungen der Umayyaden akzeptierten, jene aber weiterhin an ihre Pflichten erinnerten.

Der Sturz der Umayyaden war weitgehend das Ergebnis der Bemühungen dieser Gruppen. Aber mit der Machtergreifung einer neuen Dynastie, der Abbasiden, konnten sich in der Politik keine großen Veränderungen einstellen. Dies führte dazu, dass die oben aufgeführten Gruppen aktiver wurden und in vielen

Städten starken Zuwachs verzeichneten. Die Herrscher konnten sie daher nicht ignorieren, und in vielen Fällen ersuchten sie diese Gruppen um Rat und Zustimmung bei der Ausführung von bestimmten Politiken. In dieser Zeit war die wichtigste Entwicklung die Herausbildung der verschiedenen Rechtsschulen. Weil sich diese Juristen vor allem mit den juristischen Dimensionen der unterschiedlichen Aspekte von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit des Volkes beschäftigten, wuchs die Zahl ihrer Anhänger. Sie wurden so bedeutend, dass der Staat ihr Urteil in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen akzeptieren musste. Können wir den Schluss ziehen, dass diese Institutionen die Zivilgesellschaft repräsentierten? Vielleicht nicht in dem Sinne, in dem dieser Begriff im Westen verstanden wird, aber indirekt waren sie tatsächlich wie zivilgesellschaftliche Institutionen aktiv. Wenn wir die Beziehung zwischen diesen Schulen und den Herrschern in verschiedenen Teilen der Welt untersuchen, dann stellen wir fest, dass es bis auf einige Ausnahmen ihre Rolle war, als Institution zwischen Familien und Staat zu vermitteln.

Die aktuelle zivilgesellschaftliche Diskussion stellt die folgenden Fragen: Besitzen muslimische Gesellschaften zivilgesellschaftliche Institutionen? Wenn ja, folgen diese dem Muster des westlichen säkularen Modells? Hassan Hanafi hat versucht, sich mit dieser Frage auseinander zu setzen. Er zeigt drei Trends in der muslimischen Welt auf: Zum einem (wie von religiösen Radikalen vertreten), dass diese Idee dem Islam allein deshalb fremd ist, weil sie westlichen Ursprungs ist. Dann gibt es die verwestlichten Radikalen, welche diese Idee für universell halten, sie aber in muslimischen Gesellschaften nicht verwirklicht finden. Und drittens gibt es diejenigen, welche Zivilgesellschaft nur in den vor-kolonialen muslimischen Ländern auffinden. Hanafi zeigt, dass die Zutaten der Zivilgesellschaft im Vermächtnis des Islams vorhanden sind: Die Idee der *Ummah*, die Idee von „checks and balances“ zwischen Staat und Gesellschaft, die Existenz einer Vielzahl legitimer Gruppen zwischen diesen beiden Polen, die unabhängige Rolle der *Ulama* und der Gerichte, die Institution der *Hisba* (die Anwendung von Gesetzen auf dem Marktplatz), der *Diwan al-Mazalim* (öffentliche Berufungsgerichte), *Sufi*-Bruderschaften, und die Institution des *Wakfs* (im Plural: *Aukaf*) (Hanafi 2002: 171-189). Während er den theoretischen Teil anhand verschiedener Quellen aufzeigt, stellen die historischen Bezüge auf *Sufi*-Bruderschaften und die *Wakf*-Institution in der Tat konkrete Beispiele von Zivilgesellschaft dar. Wie aber ist dann die religiöse Natur dieser Institutionen einzuordnen? Sollten sie von den Institutionen der Zivilgesellschaft ausgeschlossen werden? Oder sollte der Begriff des Säkularismus angewandt werden, ohne ernstzunehmende Analyse oder historische Annäherung? Eine nähere Betrachtung des Ursprungs und der Entwicklung dieses Begriffs ist somit unabkömmlich.

Die lateinischen Wurzeln von Säkularismus, *saecularis*, beziehen sich auf den Klerus, „who were not bound by the religious rules of a monastic order“ (Keddie 2003: 14). Bevor wir weitergehen, sollten wir uns fragen, ob *Sufis* als

Säkularisten angesehen werden könnten, da die meisten von ihnen sich weigern, die Gesetze der *Schari'a* anzunehmen! Da wir darüberhinaus sehen werden, wie *Wakf* benutzt wurden, um die islamischen Erbgesetze zu umgehen, könnten wir somit auch behaupten, dass die Institution des *Wakf* die Zivilgesellschaft repräsentiert. Egal wie anders der Begriff heute klingen mag, seinen Ursprung kann er nicht verleugnen. Um unsere historische Übersicht weiter zu verfolgen, kommen wir dann zu einem radikalen Atheisten, George Holyoake, der die Idee entwickelte, in England säkulare Gesellschaften zu gründen, die von einigen als eine alternative Kirche angesehen wurden (vgl. Royale 1974). Erst viel später, als die Säkularisten erfolgreich gegen die Macht der Kirche ankämpften, um religiöse Minderheiten zu beschützen, wurde diesem Begriff etwas mehr Respekt zuteil. Wie alle anderen Ideen legten unterschiedliche Leute sie in jeweils unterschiedlichen Kontexten aus. In einem anregenden Artikel vergleicht Hugh McLeod drei säkulare Städte – Berlin, New York und London – im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Er stellt fest, dass der Begriff nicht nur mehrdeutig verwendet wurde, sondern auch, dass Berlin von den drei Städten in Bezug auf Religiosität zwar bei weitem am säkularsten war, aber dass, am Merkmal der Beziehungen Kirche-Staat gemessen, diese Stadt am wenigsten säkular war (McLeod 1992, zitiert nach Keddie 2003). In unseren gesellschaftlichen Diskursen gibt es die Tendenz, einen Begriff anzuwenden, ohne dass wir uns seiner Nachteile gewahr werden. Derselbe Trend offenbart sich auch in interkulturellen Untersuchungen: Solche Ideen werden mit voller Vitalität in unseren Gesellschaften wahrgenommen. Wenn wir nun aber diese imaginäre Version der Idee in anderen Gesellschaften nicht auffinden, versuchen wir entweder deren Institutionen im Licht dieser Eindrücke zu verstehen, oder wir befürworten die Einführung dieses Konzeptes in jenen Gesellschaften. In anderen Worten, bevor wir uns selbst oder andere unter die Rubrik irgendeiner Idee einordnen, wäre es nützlich, davor die Ursprünge und den jetzigen Zustand solcher Begriffe zu untersuchen.

Wir wenden uns jetzt denjenigen Institutionen des Islam zu, die in der Tat durch Religion inspiriert wurden, die aber mit dem Lauf der Zeit und durch einer stete Veränderung ihrer Anwendung eine andere Form annahmen und die daher, zumindest in späteren Entwicklungen, als von menschlicher Gesellschaft geformte Institutionen angesehen werden können. Philanthropie, Wohltätigkeit, Versorgung von Familie und Nachbarschaft, Mitgefühl für Arme und Bedürftige – menschliche Gesellschaften teilen all jene Vorstellungen, und wenn diese Gefühle durch Religionen verstärkt werden, so werden sie dadurch noch lange nicht weniger edel.

Philanthropie im Islam

Rufen wir uns zunächst noch Edward Grubbs Feststellung ins Bewusstsein zurück, dass die Abwesenheit einer starken und organisierten Kirche zur Entwick-

lung von philanthropischen Einrichtungen führt. Weil der Islam keine strukturierte, starke Kirche vorsieht, nahm Philanthropie einen wichtigen Platz in der muslimischen Gesellschaft ein. Dies beruht sowohl auf den Verfügungen des Korans wie auch auf den Traditionen des Propheten. Die Rolle der Philanthropie kann daran abgeschätzt werden, dass *Salat* und *Zakat* gleichzeitig im Koran erwähnt werden. Das bedeutet, dass Gebete und Spenden die gleiche Wichtigkeit haben. Noch aufschlussreicher ist die Bedeutung von *Zakat*, was „reinigen“ heißt. Mit anderen Worten bleiben materielle Besitztümer jeglicher Art unrein, solange diese obligatorische Steuer nicht bezahlt wird. Außerdem fordert das Heilige Buch die Gläubigen bei zahlreichen Gelegenheiten zum Spenden auf. Der Koran fragt den Propheten: „Sie fragen dich, was sie spenden sollen. Sprich: Was ihr an Gutem spendet, das sei für die Eltern, die Angehörigen, die Waisen, die Bedürftigen und den Reisenden. Und was ihr an Gutem tut, Gott weiß es“ (Koran, 2:215). In einem anderem Vers wird gesagt: „Diejenigen, die ihr Vermögen bei Nacht und Tag, geheim oder offen, spenden, haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein“ (Koran, 2:274). Es ist nicht möglich, Frömmigkeit zu erreichen, ohne zu geben. Im dritten Kapitel sagt der Koran: „Ihr werdet die (wahre) Frömmigkeit nicht erlangen, bis ihr von dem spendet, was ihr liebt. Und was immer ihr spendet, Gott weiß es“ (Koran, 3:92).

So hat Spenden im Islam zwei Dimensionen: eine obligatorische und eine freiwillige. *Zakat* ist obligatorisch wie der Glaube an Gott. Es ist eine der Säulen des Islams und bildet das Fundament der muslimischen Gesellschaft. Muslime werden aufgefordert, jährlich 2,5 Prozent ihres ganzen Besitzes zu zahlen, Land, Erzeugnisse, Vieh, Edelmetall und Geld eingeschlossen. Dies hat nichts mit Barmherzigkeit oder Wohltätigkeit zu tun. Es handelt sich vielmehr um das Recht der Empfänger. Wenn *Zakat* nicht gezahlt wird, bleiben Besitz und Einkommen unrein und sind somit für den Verbrauch ungeeignet. Zusätzlich zu diesem obligatorischen Geben gibt es andere Formen von Philanthropie, die freiwillig sind und die als ein „Darlehen“ an Gott aufgefasst werden. Zuerst in dieser Kategorie steht *Sadaka*, was wörtlich „etwas, das richtig oder wahr ist“ bedeutet. Es gibt zwei Arten davon. Eine ist vorübergehend, was bedeutet, dass den Bedürftigen etwas zur vorübergehenden Abhilfe gegeben wird. Die andere Art ist *Sadaka Dscharija*, welches der Gemeinde über den Zeitpunkt der Spende hinaus weiterhin von Nutzen ist. Wenn zum Beispiel jemand einen Brunnen gräbt, wird dieser der Gemeinde kontinuierlich dienen. Obwohl es wichtig ist, vorübergehende Abhilfe zu leisten, wird nachhaltige Tätigkeit als frommer angesehen. *Sadaka* ist nicht nur auf Geldspenden begrenzt und auch nicht nur für Menschen vorgesehen: Es wird auch auf das Sprechen freundlicher Worte und die Sorge für Vögel und Tiere ausgeweitet. Jede Tätigkeit, welche Menschen oder anderen Lebewesen zu Gute kommt – wie das Bauen von Zufluchtsorten für Vögel, die Pflege von kranken und hungrigen Tieren, oder der Ausbau von Straßen oder Übergängen – wird als gute Tat betrachtet. Dann gibt

es auch noch *Heba*, was „Geschenk“ bedeutet. Wenn es zum Nutzen der Gemeinde oder an einen Notleidenden gemacht wird, wird es als ein Geschenk an Gott angesehen. Es sollte darauf hingewiesen werden, dass es absolut keine Einschränkung von Spenden an Nichtmuslime gibt. In der Tat hebt der Islam die Rolle der Muslime, der ganzen Menschheit zu dienen, hervor. Es gab zahlreiche Gelegenheiten, in denen philanthropische Einrichtungen für alle würdigen Mitglieder der Gesellschaft gegründet wurden. Das Ergebnis ist, dass muslimische Philanthropie nicht nur allen Menschen zugute kam, sondern dass in vielen Fällen auch philanthropische Einrichtungen der Juden, Christen, Hindus und Sikhs gefördert wurden. Mit Ausnahme der Einrichtungen, die speziell zur Unterstützung von Andachtstätten gegründet worden waren, standen diese Einrichtungen auch allen anderen offen. Dies waren die verschiedenen Gesichtspunkte und Formen der Philanthropie in muslimischen Gesellschaften. Allerdings gab es unter den freiwilligen Spenden nichts, was mehr Bedeutung erlangte als die Institution des *Wakf*. Da diese Einrichtung der primäre Fokus unserer Studie ist, wenden wir uns nun einer detaillierten Untersuchung des *Wakf* zu.

Die Institution des Wakf

Der Akt der Gründung einer wohltätigen Stiftung wird *Waqf* oder *Wakf* genannt. Dieser Ausdruck wird auch für die Stiftung selbst verwendet. Die wörtliche Bedeutung ist „aussetzen“ oder „der Akt der Aussetzung“. Dies weist darauf hin, dass ein gewisses Grundstück einem oder mehreren Zwecken, die vom Ausführenden (*Wakif*) bestimmt worden waren, gewidmet werden soll, und dass es nicht verkauft, übertragen oder für einen anderen Zweck verwendet werden darf. Es hört auf, das Eigentum eines Einzelnen oder einer Gruppe zu sein und wird für den Zweck, zu dem es gegründet wurde, zur ewigen Einkommensquelle. Nach Imam Abu Yusuf, einem berühmten *hanafitischen* Juristen, ein *Wakf* „is to suspend any valuable piece of property in the name of God as His property so that its income can be channeled to the people“ (zitiert nach al-Hasan ‘Arif 1994: 26). In einem gewissen Sinne ist es eine Form von *Sadaka Dscharija*, wovon wir bereits vorhin sprachen.

Obwohl diese Institution durch zahlreiche Vorschriften des Korans inspiriert ist, gründet sie dennoch auf Traditionen des Propheten. So soll der Prophet gesagt haben: „When a man dies, only three deeds will survive him: continuing alms, profitable knowledge and a child praying for him“ (Sahih al-Bukhari, zitiert nach The Encyclopaedia of Islam 2002 Band XI: 59). Es gibt viele von Historikern zitierte Beispiele, in denen der Prophet seine finanziell besser gestellten Gefährten aufforderte, einen Teil ihres Besitzes für das öffentliche Wohl beiseite zu legen. Zu diesem Zeitpunkt war das Wort für solch eine Stiftung

Sadaka. Später arbeiteten die Juristen weitere Details aus. Das Ergebnis der Bemühungen dieser Juristen ist der *Wakf*, wie wir ihn heute kennen.⁵ Seit der Zeit des Propheten hat der *Wakf* in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geschichte der Muslime eine wichtige Rolle gespielt. In den Worten Peter Hennigans: „*It is not an exaggeration to claim that the waqf, or pious endowment created in perpetuity, has provided the foundation for much of what is considered 'Islamic civilization'*“ (Hennigan 2004). Er bot nicht nur vielen Armen und Mittellosen Hilfe, sondern spielte auch im städtischen und intellektuellen Leben eine große Rolle (vgl. van Leeuwen 1999).

Die Entwicklung des *Wakf* zeigt sich nicht nur in seinen verschiedenen Ausprägungen, sondern auch in den Anlässen, zu denen verschiedene Juristen verschiedene Interpretationen entwickelten. Seine unterschiedlichen Formen sind:

1. *Al-Habs fi sabil Allah*: Dies bedeutet „Stiftung für Gott“. Eigentum wie Häuser, Pferde und landwirtschaftliche Erzeugnisse – oder, im Falle eines Krieges, Waffen – wurden den Obdachlosen, Kriegern und Armen gestiftet.
2. *Habs mawkuf* oder *sadaka mawkufa*: Eine befristete Stiftung für einen bestimmten Zweck und für eine begrenzte Anzahl von Leuten, welche an den Eigentümer oder seine Nachkommen zurückgeht, wenn die ursprüngliche Notwendigkeit aufgehoben worden ist. Dieser Ausdruck wurde beliebt und verwandelte sich in *Wakf*. Mit Ausnahme der Schule der *malikitischen Fiqh* (Jurisprudenz), gibt es keine befristeten Stiftungen unter diesem Namen.
3. *Sadaka muharrama*: Dies ist eine unbefristete Stiftung, die armen Verwandten und Nachkommen zugeordnet ist, und die nach deren Aussterben an die Armen übergeht. Die *hanafitische* Schule zweifelt ihre Gültigkeit an, aber die *Schafiiten* akzeptieren sie.
4. *Wakf al-aulad* oder *Wakf ahli*: Ein unbefristeter *Wakf* zugunsten von Kindern und Verwandten.
5. *Wakf khayri*: Ein unbefristeter *Wakf* für Andachtsstätten, Bildungseinrichtungen und Brunnen oder andere öffentliche Versorgungseinrichtungen.

⁵ Zu Details zur verfahrensrechtlichen und historischen Entwicklung des *Wakf*, siehe ‘Umar Halimi, *Ithaf al-akhlaf fi ahkam al-awqaf*, (Istanbul 1890), englische Übersetzung von C.R. Tyser und D.G. Demetriades, *A Gift to Posterity on the law of the Evqaf* (Nicosia 1922); N.A. Stillman, „*Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam*“, in I.R. Netton (Eds.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth* (Leiden 2000), Bd. I, *Hunter of the East*, S. 357-372; und H. Catant, „*The Law of Waqf*“, in M. Khadduri und H. Liebesny (Eds.), *Law in the Middle East* (Washington, D.C. 1955).

Die beiden letzten Kategorien, *Wakf al-aulad* und *Wakf khayri*, waren weiter verbreitet und es gibt sie noch heute. Noch bezeichnender ist, dass es im frühen Islam mehr Stiftungen für die Familie gab als Stiftungen für Moscheen, Schulen und öffentliche Versorgungseinrichtungen. Die Beliebtheit des Ersteren wird auf zwei Faktoren zurückgeführt: Zum einen, dass man den Schutz des Besitzes für den Familiengebrauch gegen eine mögliche staatliche Konfiszierung sicherstellen wollte, und zum anderen, dass man das islamische Erbrecht, bei dem Besitz unter allen Nachkommen immer wieder aufgeteilt wird, umgehen wollte. Im zweiten Fall ist es wichtig, zwischen dem *Wakf*, der in Form einer Moschee, Schule, einem Waisenhaus, einem öffentlichem Brunnen, einer Brücke oder Strasse besteht, und dem *Wakf*-Eigentum, der das Einkommen dieser Einrichtungen erwirtschaftete, zu unterscheiden. In fast allen muslimischen Gesellschaften kommen beide Kategorien vor. Jetzt werden wir sehen, wer ein *Wakf* gründen kann, welche Art Besitz gestiftet werden kann, wer die Begünstigten sind, welche die gesetzlichen Verfahren für die Gründung eines *Wakf* sind, und wer es verwaltet.

Gesetzliche Formalitäten bei der Gründung eines Wakfs

1. Der Gründer muss ein Erwachsener in guter körperlicher und geistiger Verfassung sein, darf keiner finanziellen Obligation unterstellt oder bankrott sein, und muss ein freier Mensch sein. Muslim zu sein ist nicht notwendig. Allerdings darf ein männlicher Muslim, der sich im Endstadium einer tödlichen Krankheit entscheidet, ein *Wakf* zu gründen, nicht mehr als ein Drittel seines Besitzes stiften. Nach der *malikitischen Fiqh* darf eine verheiratete Frau nicht mehr als ein Drittel ihres Besitzes für einen wohlthätigen Zweck stiften.
2. Das Grundstück oder die Güter, die gestiftet werden, müssen im Besitz und unter der Kontrolle des Verwalters stehen, sie müssen rechtmäßig sein und dürfen nicht der öffentlichen Hand gehören. Der geschenkte Besitz muss genau definiert und bestimmt sein. *Hanafitische* Juristen erlauben nur Immobilien und Sachen, die zu Immobilien gehören, wie zum Beispiel Werkzeuge oder Tiere im Falle von landwirtschaftlich genutztem Boden. Bücher, Kopien des Korans, Kochtöpfe und Kochzubehör stehen ebenfalls auf der Liste der Stiftungen.
3. Falls die Nutznießer nicht ausdrücklich erwähnt werden, gehört der *Wakf*-Besitz der Gemeinde, dem Ort oder dem Gebiet, in dem er gestiftet wurde. Einige Urkunden nennen als Begünstigte die Armen, Sklaven, Reisende, Verwandte, Kinder und die Einwohner einer bestimmten Stadt. Im Fall von Verwandten wird ihr jeweiliger Anteil genannt. Es muss herausgestellt werden, dass unter den Juristen Uneinigkeit über die Gültigkeit einiger *Wakf*-Urkunden herrscht, in denen die Kinder oder die Verwandten Vorrang vor den Bedürftigen und Armen eingeräumt wird. Aber alle sind sich einig, dass

die Nutznießer das Einkommen nicht für ungesetzliche oder unmoralische Zwecke verwenden dürfen.

4. Der Gründer des *Wakf* sollte eine Erklärung niederschreiben beziehungsweise sollte seine Zusage im Fall einer mündlichen Zusage oder Absicht der Öffentlichkeit bekannt sein. Wenn der *Wakil* (Gründer) die Absicht durch die Handlungen in seinem oder ihren Leben ausdrückt, dann nimmt diese Absicht nach dem Tod die Form einer gesetzlichen Niederschrift an und kann nicht widerrufen werden. Wenn ein Besitz einmal zum *Wakf* erklärt wurde, dann kann er nicht verkauft, übertragen oder widerrufen werden. Wenn allerdings die Schenkungen oder der Besitz nicht an die Nutznießer übergeben wird und der Gründer vor der tatsächliche Übergabe stirbt oder bankrott wird, dann wird der *Wakf* ungültig.
5. Die Frage des Eigentümers eines *Wakf* wurde ausführlich diskutiert. Die *malikitischen* Juristen argumentieren, dass selbst wenn Güter oder Grundstücke zu einem *Wakf* gemacht werden, der *Wakil* in Theorie immer noch der Eigentümer ist. Andere Schulen lehnen dies ab und betrachten das Eigentum als an Gott übergeben. In dieser Situation darf der Verwalter einer *Wakf*-Schenkung nur einen Anteil des Besitzes für Verwaltung oder den Erhalt der Stiftung aufwenden, der in vielen Fällen festgelegt wird.
6. Wenn das *Wakf*-Eigentum beschädigt oder vernichtet wird, können die Nutznießer Entschädigung verlangen, aber nur für Reparatur oder Ersatz der Güter. Einige Juristen erlauben den Verkauf eines solchen Besitzes, aber der Erlös muss dann für dieselben Zwecke genutzt werden, für die der ursprüngliche Besitz gestiftet wurde. Andere wie *Schafiiten* und *Schiiten* verbieten dies wiederum und fordern, dass der Besitz genutzt werden muss, egal in welchem Zustand er sich befindet. Bei einem Streitfall unter den Begünstigten wird das Urteil eines Gerichtes als rechtsgültig betrachtet.
7. Der Gründer ist verpflichtet, einen Verwalter zu ernennen, wenn es mehr als einen Nutznießer gibt. Manchmal – bei *Wakf al-aulad* – werden sogar dessen Nachfolger ernannt. Die *Malikiten* erlauben es dem Gründer nicht, als Verwalter tätig zu sein. Aber in anderen Schulen ist der Gründer zu Lebzeiten als Verwalter tätig. Wenn die Nutznießer genannt werden, dann bestehen die *Malikiten*, *Hanbaliten* und *Schiiten* darauf, dass der *Wakf* von diesen verwaltet wird. Die meisten Schulen verlangen, dass der Verwalter ein Muslim ist, aber die *hanafitischen Juristen* akzeptieren auch Nichtmuslime. Seine Pflichten werden ebenfalls festgelegt: Er muss den Besitz erhalten, gewinnträchtiger machen und das Einkommen an die Begünstigten verteilen. Er darf einen festgelegten Betrag für seinen eigenen Gebrauch nehmen. Seine Pflichten stehen unter der Aufsicht des *Kadi* (Richter), damit sichergestellt ist, dass der Besitz gemäß den Wünschen des Gründers verwaltet wird.

8. Wie bereits gesagt ist ein *Wakf* auf ewig gültig, aber selbst hier haben die Juristen bestimmte Situationen festgelegt, in denen er widerrufen werden kann. Wenn die Stiftung aus verderblichen Gütern besteht, dann wird sie aufgelöst, wenn die Güter ihre Brauchbarkeit verlieren. Besteht es aber aus Immobilien, ist es auf ewig gültig. Das Gericht kann eine Schenkung für ungültig erklären, wenn sie nicht ihre ursprünglichen Zwecke erfüllt. Unter der *malikitischen* Rechtsprechung wird ein befristeter *Wakf* aufgelöst, wenn sein Zweck erfüllt wurde, oder in manchen Fällen, wenn der Gründer ihn für seinen Eigenbedarf benötigt.⁶

Wir haben gesehen, wie sich diese Institution entwickelt hat und wie die verschiedenen Schulen der Rechtsprechung mit ihr umgehen. Dies spiegelt nicht nur die verschiedenen regionalen und kulturellen Unterschiede wider, sondern deckt auch die Vielfalt menschlicher Erwägungen auf. Wie wir schon gesehen haben wurden viele *Wakf*-Schenkungen getätigt, um den Besitz vor Zersplitterung zu bewahren, denn die Anwendung des islamischen Erbrechts würde zu Verteilung und Aufteilung des Besitzes führen. Andererseits könnte sich auch der Staat aus politischen Gründen dafür entscheiden, den Besitz eines Einzelnen oder einer Familie zu konfiszieren. Es darf hieraus nicht geschlossen werden, dass die Unantastbarkeit dieser Institution immer gewährleistet war. Wie wir sehen werden handelte der Staat in vielen Fällen etwas willkürlich – manchmal unter Mitwissenschaft der Juristen, manchmal sogar ohne deren Erlaubnis – und konfiszierte *Wakf*-Eigentum.

Die Praktischen Dimensionen des Wakf

Dieser Abschnitt zeigt auf, wie die Stiftungsgelder für die *Aukaf* bereitgestellt wurden und wie die *Ulama* und die Stiftungsgründer den verschiedenen Herausforderungen durch den Staat begegneten und dadurch mehr oder weniger als Zivilgesellschaft aktiv wurden, um die Rechte und Wünsche der Stifter und Begünstigten zu wahren. Weil die Leinwand der muslimischen Welt so groß ist, werden wir nur die geographischen Gebiete auswählen, die Bezug zu den Muslimen in Deutschland haben. Da die meisten Muslime aus der Türkei, dem Nahen Osten, Südasien, Nordafrika und dem Iran kommen, ist es relevant, wie diese Institution in diesen Regionen gediehen ist. Auch in Südostasien gibt es ein reichhaltiges Kulturerbe, aber weil in Deutschland nur wenige Muslime aus diesen Herkunftsgebieten leben, wird diese Region nicht berücksichtigt werden.

⁶ Für Details siehe Mahmud al-Hasan Arif, *Qanoon-i-Waqf, Kitab Ahkam al-waqf*, Rafiq Yunus al-Misri, *al-Awakaf Fiqhun wa iqtisadun* (Damascus: Dar al-Maktabi 1999).

Ägypten

Die ersten Aufzeichnungen von Schenkungsurkunden für philanthropische Zwecke finden sich in ägyptischen Archiven. Die erste Moschee Ägyptens wurde auf einem Stück Land gebaut, das Kaybasa ibn Kulthum 641 stiftete. Zur gleichen Zeit stiftete al-Layth bin Sa'd Land für einen Viehmarkt. In ländlichen Gebieten wurden Ackerland, Obstgärten und Wasserwerke für den öffentlichen Gebrauch gespendet. Eigentum wurde beiseite gelegt, um Vögel zu füttern, sich um streunende Tiere zu kümmern oder um Reisende zu versorgen. In städtischen Gegenden wurden Häuser und Wohnungen beiseite gestellt, um Moscheen, Schulen und Krankenhäuser zu unterhalten. Es scheint, dass in der Zeit des Amr bin al-'As eine Behörde zur Aufsicht der *Aukaf* errichtet wurde, die *Diwan al-ahbas* genannt wurde. Während des Zeitalters der Umayyaden wurden *Wakf*-Einrichtungen von Richtern verwaltet und beaufsichtigt. Nach der Rechtsprechung der *schafitischen* Schule konnten *Wakf*-Schenkungen widerrufen werden. Während der Zeit der Abbasiden versuchte aber ein *Kadi* (Ismail b. Ilyasa'), die *hanafitische* Verfügung anzuwenden und verkündete, dass *Wakf*-Schenkungen unwiderrufbar seien. Dies führte allerdings zu einer derart hitzigen Debatte, dass er schließlich entlassen wurde. Von dieser Zeit an herrschte in Ägypten *schafitische* Rechtsprechung vor.

Während der Zeit der Abbasiden wurden *Aukaf*-Stiftungen der direkten Aufsicht der Gerichte unterstellt. Es lag im Ermessen des Obersten Richters sicher zu stellen, dass das Geld oder die Erträge nur für karitative Zwecke verwendet wurden und dass die Begünstigten ihren Anteil erhielten. Die *Fatimiten* führten einige Veränderungen ein. Kalif al-Mu'izz befahl 974, dass alle Erträge in die öffentliche Schatzkammer eingezahlt werden sollten und dass die Begünstigten ihren Anspruch beweisen mussten. Sein Nachfolger al-Hakim kehrte zwar dessen Entscheidung um, dennoch erhob er eine Steuer auf landwirtschaftliche Stiftungen. Der Verwalter war beauftragt, das Einkommen zu sammeln und, nachdem er die Forderungen der Begünstigten beglichen hatte, zahlte dieser den Saldo in die Schatzkammer ein. Die Summe war so beträchtlich, dass die Herrscher dadurch viele andere Philanthropien unterstützen konnten, vor allen solche, die dabei waren, ihre Vermögensgegenstände zu verlieren. Mit der Macht ergreifung der *Ayyubiden*, welche die *Ismailis* stürzten und den sunnitischen Islam stärken wollten, veränderten sich die *Aukaf* stark.

Salah al-Din führte ein *Iktā'*-System ein. Dies kam einer Aneignung des Ackerlandes durch den Staat gleich, obwohl die Einkünfte, die von den Beamten einkassiert wurden, für karitative Einrichtungen ausgegeben wurden. Aber dieses Vorgehen wurde gerechtfertigt in Anbetracht der Bedrohung durch die Kreuzritter, der Bezahlung von Lösegeldern für muslimische Kriegsgefangene und des Unterhalts der Tausenden Familien, die von den Kreuzrittern vertrieben

wurden. Es widersprach zwar dem Geist des *Wakf*, wurde aber von der *schafitiischen* Schule zugelassen, solange das Geld für edle Zwecke ausgegeben wurde. 1387 versuchte Sultan Barkuk unter dem Einfluss der *hanafitischen* Schule einige der großen *Aukaf* aufzulösen, da sie öffentliches Land mit der privaten Stiftung vermengt hatten, aber die *Ulama* ließ nicht zu, dass er diese Schenkungen rückgängig machte. Von dieser Zeit an sehen wir, dass die Herrscher begannen, ihre eigenen *Aukaf* entweder aus ihrem Privateigentum oder aus öffentlichem Land einzurichten. Manchmal schenkten Herrscher Land für den Unterhalt von Armen sowie für die Unterstützung örtlicher Wohlfahrtseinrichtungen, Schulen oder Moscheen. Alle *Wakf*-Urkunden, auch solche für abhängige Angehörige miteingeschlossen, mussten mit vielen Kopien registriert und in den Archiven hinterlegt werden.⁷

In der Zeit der Mamelucken gedieh die Institution des *Wakf* in einem solchen Maße, dass etwa 50 Prozent des Ackerbodens und des städtischen Grundbesitzes Familie und Philanthropie gewidmet waren. Zusätzlich zum Unterhalt von Moscheen und Schulen gab es alle erdenklichen *Aukaf*, wie beispielweise öffentliche Küchen und Dienstleistungen für die Pilger in den heiligen Städten Mekka, Medina, Hebron und Jerusalem. Kranke wurden in von *Aukaf* unterstützten Krankenhäusern gepflegt. In Zeiten der Pest wurden Tote gewaschen und begraben. Zwei Schiffe wurden gestiftet, um Weizen aus Ägypten in die Heiligen Städte zu transportieren. Familien*aukaf* verbreiteten sich ebenfalls, und es gibt Belege, dass viele Familien-Urkunden geschrieben wurden, bei denen der Gründer wünschte, dass seine Töchter den gleichen Anteil erhielten wie seine Söhne (vgl. Amin 1980). In städtischen Gebieten wurden alle Arten von einkommenserzeugenden Einrichtungen gestiftet. Diese schlossen Wohnungen, Handelsgebäude, Läden, Imbissstände, Fabriken, Öfen für brütende Hühner, Bäckereien, Ölpresen und sogar Bäder ein. In der osmanischen Zeit waren viele Kaffeehäuser ebenfalls Teil der *Wakf*-Schenkungen. In Anbetracht der Größe und Bedeutung der *Aukaf* wurden diese häufig sowohl von den Gründern als auch von den Herrschern missbraucht. Aber nun waren die Stiftungen nicht von der Steuer befreit. Das ägyptische Modell des *Wakf* hat viele Geschichten und Legenden hervorgebracht. Nach einer dieser Legenden beschloss Selim I., erst dann Ägypten zu erobern, als er lernte, dass die ägyptischen *Ulama* so korrupt waren, dass sie um eines guten Geschäfts willen die Auflösung des *al-Azhar-Wakf* genehmigten.

Die Osmanen versuchten, den Geist des *Wakf* im Lichte des hanafitischen Gesetzes zu erneuern, aber hatten wegen des Widerstandes der *Ulama* keinen Erfolg. Allerdings konnten sie eine Unterscheidung zwischen privat gestiftetem

⁷ Diese Dokumente wurden analysiert von C.F. Perty in „A Geniza for Mamluk Studies: Charitable Trust (waqf) Documents as a Source of Economic and Social History“, *Mamluk Studies Review*, ii (1998).

Besitz und Staatsbesitz einführen. Darüber hinaus wurde wegen des osmanischen Verwaltungssystems, dass Militär und Gerichte voneinander trennte, der staatliche Missbrauch der Aukaf stark eingeschränkt. Familienaukaf verbreiteten sich hingegen selbst in der osmanischen Zeit (vgl. Behrens-Abouseif 1994). Mohammed Ali versuchte 1846, neue Aukaf zu verbieten, hatte aber in den Städten sehr wenig Erfolg. Allerdings konfiszierte er in ländlichen Gegenden landwirtschaftlich genutzte Böden. Er errichtete eine Behörde zur Verwaltung der Aukaf, die aber wegen des Widerstandes der Ulama aufgegeben werden musste. In den Städten konnte er nicht viel erreichen, aber seine weitreichenden Konfiszierungen in ländlichen Gebieten wirkten sich negativ auf die Volksschulen (Maktab) aus, die somit ohne Einkommensquelle blieben. Die Lage änderte sich nach dem Zweiten Weltkrieg.

1946 wurde Familienstiftungen eine Frist gesetzt. Der Gründer konnte seine Erben nun nicht mehr von der Liste der Begünstigten streichen. Allerdings konnte er die *Wakf*-Schenkung widerrufen und das Eigentum selbst wieder in Besitz nehmen. Ebenso wurden Gesetze erlassen, die den Erbgesetzen Vorrang gegenüber den Wünschen des Stifters einräumten. Das Ministerium für *Aukaf* wurde in der Verwaltung der *Wakf*-Angelegenheiten aktiver als zuvor. Nicht ordentlich geführte Stiftungen wurden der Aufsicht des Ministeriums unterstellt und einige vernachlässigte Stiftungen wurden einfach abgeschafft. Nach dem Militärputsch wurden viele Gesetze erlassen, um den Trend, *Aukaf* zu stiften, weiter einzuschränken. 1952 wurden Familienaukaf verboten. Ein Jahr später wurde ein weiteres Gesetz erlassen, dass alle *Khayri-Aukaf* (außer solchen, die von ihren Stiftern verwaltet wurden) dem Ministerium unterstellten. Nach weiteren zwei Jahren wurde das Ministerium für *Aukaf* ermächtigt, die bestehenden Familienstiftungen zu enteignen und die Begünstigten zu entschädigen. 1957 wurden alle landwirtschaftlichen Böden, die *Khayriyya-Aukaf* gestiftet worden waren, verstaatlicht und im Rahmen einer Bodenreform neu verteilt. 1960 genehmigte die Regierung Familien- und philanthropische *Aukaf*, so lange sie nicht mehr als ein Drittel des Eigentums des Stifters ausmachten. Dies geschah, um die Macht der religiösen und philanthropischen Elite zu beschränken und gleichzeitig das islamische Erbrecht zu respektieren. In einem anderen Fall wurde das *Wakf* als identisch mit dem Sozialismus betrachtet.⁸

Libanon und Syrien

Vor dem Ersten Weltkrieg herrschte in Syrien das gleiche System vor wie in Ägypten. Die Osmanen waren den örtlichen Institutionen gegenüber sensibler als die Franzosen. Diese errichteten 1921 die *Contrôle General des Wakfs*, aber

⁸ al-Waqf Ishtirakiya arika (waqf as rooted socialism) (Cairo: The Egyptian Ministry of waqf 1963), zitiert in Marwa El-Daly, „Islamic Philanthropy: An Overview“, *Maeenata* Aktuell Nr. 37.

es gibt keine Anzeichen, dass über die Registrierung hinaus irgendwelche nennenswerte Schritte gemacht wurden. 1949 schaffte das Militärregime sowohl Familien- als auch *Muschtarik*- (eine Kombination von *Ahli*- und *Khayri*-) *Aukaf* ab. Die Gründung eines *Wakf* wurde auch für die Zukunft verboten. Eine Regierungsbehörde wurde mit der Verwaltung dieser Institution beauftragt. Wenn die Verfügungen der Gründer gegen die Gesetze der *Schari'a* verstießen, wurde das *Wakf* wie in Ägypten für ungültig erklärt, der Besitz verkauft und der Erlös unter den Begünstigten verteilt. Das Amt des *Mutwalli* oder *Wakil* wurde abgeschafft und die Führung der *Aukaf* dem Ministerium für *Aukaf* verliehen. Libanon folgte dem gleichen Modell. Die einzige Ausnahme war, dass von den Gründern ernannte Verwalter weiterhin Stiftungen verwalten durften, aber im Falle eines Zahlungsverzuges sollte das Ministerium für *Aukaf* mit der Aufsicht beauftragt werden.

Palästina und Jordanien

Unter dem Britischen Mandat wurde 1921 ein Oberster Muslimischer Rat gegründet, um das osmanische Ministerium für *Aukaf* zu ersetzen. Aber nach einigen Jahren entzogen die Briten diesem Rat seine Verantwortung für *Aukaf* und übertrugen sie an eine von der Regierung ernannte Kommission. Das Haschemitische Königreich Jordanien erweiterte 1951 ebenfalls die staatliche Kontrolle über *Aukaf*. Zwischen 1962 und 1982 wurden mehrere Gesetze erlassen, um die Kontrolle und Führung des *Wakf*-Besitzes zu ermöglichen, ohne dass ein Versuch unternommen wurde, diese wichtige zivilgesellschaftliche Institution zu reformieren oder zu verbessern. In Israel wurden die meisten *Aukaf* zu Abwesenheitsbesitz, nachdem die Verwalter aus dem Land verdrängt worden waren. Mit Ausnahme der *Aukaf* für die Heiligen Plätze, welche an das Ministerium für Religiöse Angelegenheiten übertragen wurde, wurden die anderen Besitztümer an Regierungsbehörden übertragen, um in Bildungs- und Sozialeinrichtungen für die übriggebliebene muslimische Bevölkerung investiert zu werden. 1965 wurde ein Gesetz erlassen, das den *Mutwalli* (Verwalter) ermächtigte, den Begünstigten ein Familien*wakf* zu übereignen, ohne die Wünsche der Gründer zu berücksichtigen. In gleicher Weise wurden die philanthropischen Stiftungen einem neugeschaffenen muslimischen Kuratorium übertragen, das besitzen, verkaufen und das Geld für verschiedene soziale und kulturelle Projekte ausgeben konnte, wiederum ohne Bezug auf den Willen der Gründer nehmen zu müssen (vgl. Layish 1997). Die Palestinensische Autonomiebehörde errichtete ein Generaldirektorat für die Regulierung und Aufsicht des *Wakf*-Eigentums im Gebiet der West Bank und Ost-Jerusalem. Allerdings ist fraglich, in welchem Maße es seine Kontrolle wirklich ausübt.

⁹ Für Details siehe Miriam Höxter, „Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art“, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, xli (1998b).

Saudi-Arabien, Jemen, und die Emirate

Saudi-Arabien folgt dem *hanbalitischen* Gesetz, aber in einigen Fällen, in denen die Verfügungen dieser Schule dem Gemeinwohl entgegenstehen, wird die entsprechende andere Rechtsschule daneben auch angewandt. Trotzdem sind *Aukaf* zu Ehren von Heiligen, besonderen Ereignissen und Schreinen verboten. Das saudische Ministerium für *Aukaf* beaufsichtigt die philanthropischen Stiftungen. Der Verwalter (*Nasir*) wird vom Gericht ernannt. Der Wille der Gründer wird berücksichtigt, aber Ausländer dürfen das Geld dieser Stiftungen nicht ins Ausland schicken. Viele Ausländer haben *Aukaf* für *Ribat* (Armenherbergen) errichtet, jedoch werden auch diese von Regierungsbeamten geführt.

Als Aden von den Briten kolonialisiert wurde, wurden Familienstiftungen für nichtig erklärt. Allerdings wurde ihre Gültigkeit am Vorabend des Zweiten Weltkriegs wieder hergestellt. 1992 regelte die Regierung Jemens Familienstiftungen angesichts des islamischen Erbrechts. Kein Familien*wakf* kann über mehr als ein Drittel des Besitzes des Gründers hinausgehen. Bedürftige Verwandten haben Vorrang vor anderen Bedürftigen. Schließlich wird die Schenkung unwirksam, wenn die Begünstigten nicht körperlich behindert sind oder des Erhalts der Wohlfahrt für unwürdig erachtet werden. Das Ministerium für *Aukaf* und Verwaltung beaufsichtigt öffentliche Stiftungen und ist ermächtigt, über die notwendige Veräußerung eines *Wakfs* zu entscheiden.

In Kuwait kontrolliert und beaufsichtigt die Allgemeine *Aukaf*-Behörde die verschiedenen Familien-, Philanthropie und Mischstiftungen. Ein Dekret des Jahres 1951 legt fest, dass selbst bei einem *Khayri*-*Wakf* die bedürftigen Verwandten des Stifters Vorzug gegenüber anderen genießen. Anders als im *hanafitischen* Gesetz kann die *Wakf*-Schenkungen jederzeit vom Stifter rückgängig gemacht werden, aber nur, wenn sie keine Moschee unterhält. Die Vereinigten Arabischen Emirate schafften die bestehenden Familien*aukaf* 1980 ab und untersagten für die Zukunft weitere Gründungen.

Nordafrika

Wakf während der muslimischen Zeit

Die Geschichte der *Wakf*-Einrichtungen in Nordafrika spiegelt den Gebrauch religiöser Institutionen als ein Mittel wieder, mit dem verschiedene Herrscher die Anerkennung der Gelehrten und der religiösen Elite gewinnen konnten. Es gab viele von Einzelnen gegründete Stiftungen zur Unterstützung von Schulen, Schreinen, *Sufi*-Bruderschaften, Moscheen, Reisenden und Bedürftigen. Aber die Anzahl solcher Stiftungen, die von den Herrschern finanziert wurden, übersteigt bei weitem die der Ersteren. Die Mariniden in Marokko gründeten große Trusts, um Schulen und Wissenschaftler zu fördern. Die Vermögenswerte, die beiseite gelegt wurden, schlossen Geschäfte, Obstgärten, Handelsgebäude,

Backöfen, Bäckereien, Mühlen, Seifenfabriken, öffentliche Bäder, Stallungen und Ackerland ein. Das Einkommen unterstützte Bibliotheken, Lehrer, Studenten, Mystiker, Reisende und Arme. Die Führung dieser *Aukaf* wurde unbescholtenen Leuten guten Rufes anvertraut. Falls zu irgendeinem Zeitpunkt festgestellt wurde, dass das Stiftungsvermögen heruntergewirtschaftet war, dann zahlte der Herrscher das Geld ein und der *Nasir* wurde entweder ersetzt oder wiedereingesetzt, wenn sich in einer Untersuchung herausstellte, dass er unschuldig war. Die Herrscher stifteten normalerweise Besitztümer, die ihr gesetzliches Eigentum waren, aber manchmal wurden *Aukaf* der politischen Rivalen konfisziert und dann einem getreuen Menschen oder einer getreuen Gruppe übergeben. Zu solchen Gelegenheiten waren die Herrscher häufig dem Zorn der unabhängigen Gelehrten ausgesetzt.

Diese Stiftungen befanden sich meist in den Städten, mit dem Ergebnis, dass große und mittlere Städte an Gelehrsamkeit und wirtschaftlicher Unterstützung auf Kosten der ländlichen Gegenden gediehen. Darüber hinaus waren von Immobilieneinkommen abhängige Stiftungen häufig finanziellen Unannehmlichkeiten durch Natur- und Marktkatastrophen ausgesetzt. Der menschliche Faktor Habsucht führte gelegentlich zu Skandalen, mit dem Ergebnis, dass im Maghreb wie in anderen Teilen der muslimischen Welt diese Einrichtungen unter gerichtliche Aufsicht gestellt wurden. Ein weiteres herausragendes Merkmal der *Aukaf* in dieser Gegend waren die umfangreichen Stiftungen zugunsten der Heiligen Städte.

Die herrschende türkische Elite in Algiers begann Anfang des 17. Jahrhunderts Familien*aukaf* mit den Armen Mekkas und Medina als Begünstigten zu schaffen. Diese wurden als *Wakf al-Haramayn* bekannt (vgl. Höxter 1998a). Im frühen 18. Jahrhundert stellte sich heraus, dass die Familienlinien vieler Gründer ausgestorben waren. Die Regierung ernannte ein Komitee, bestehend aus zwei Türken und zwei heimischen Algeriern, um die Vermögenswerte solcher Stiftungen aufzulisten. Dieses Komitee stellte eine Liste zusammen, die als ‚*wakfiyya* von Algier‘ bekannt ist. Dieser Schritt half, das Vertrauen der Philanthropen wiederzuerwecken, und viele weitere ähnliche Stiftungen wurden geschaffen. Zwischen 1668 und 1834 wuchs die Zahl der Immobilienwerte, die den *Haramayn*-Stiftungen gewidmet waren, von 182 auf 1.748. Die Regierung verkaufte die nicht wirtschaftlichen Grundstücke, kaufte neue Vermögenswerte und schenkte diesen Stiftungen somit neues Leben.

Wie wir vorhin festgestellt haben erlaubten die *Malikiten* dem Gründer nicht, unmittelbarer Nutznießer zu sein. Dies führte zu detaillierten und komplizierten gesetzlichen Formulierungen, die von den Gründern der Familien*aukaf* benutzt wurden, um die Kontrolle über ihre Stiftungen zu behalten. Zum Beispiel könnte eine Urkunde festhalten, dass das Einkommen für die Kinder des Stifters gebraucht werden solle, dann für deren Kinder und Kindeskinde, oder den Armen unter den Verwandten, oder den Aussätzigen, Kranken oder Waisen

der jeweiligen Stadt. Wenn der unmittelbare Nutznießer minderjährig war, konnte der gesetzliche Vormund, in diesem Fall der Gründer, den Besitz im Namen des minderjährigen Kindes kontrollieren und verwalten. Wie anderswo auch wurden Familien*aukaf* als ein frommes Werk gegründet, um die Liebe für Nachfahren auszudrücken, den Besitz intakt zu halten und ihn vor Konfiszierung zu schützen. Diese Schenkungen waren auch eine Möglichkeit für die Gründer, Töchtern und Söhnen gleiche Anteile zukommen zu lassen. Eine Studie, die D.S. Powers über Streitfälle unter den Nutznießern durchführte, deutet an, dass in 101 Fällen von *Wakf*-Gründungen 75 Prozent von Eltern für ihre Kinder geschaffen wurden. Die übrigen 25 Prozent wurden für andere geschaffen (vgl. Powers 1993). Diese Stiftungen machten auch zur Bedingung, dass nach dem Austerben der Familienlinie das Einkommen an Arme oder Studenten gehen sollte, oder an Reisende oder Besucher eines bestimmten Heiligtums. Es war dem Gründer überlassen, die Nutznießer zu bestimmen. Es gibt Beispiele bestimmter Orte oder Gruppen, denen so Vorteile zukommen sollten.

Individuen, die sicherstellen wollten, dass ihre Familien*aukaf* dauerhaft bestanden, schlossen eine Moschee, eine Schule oder ein *Sufi*-Kloster mit ein. Weil diese das Gemeingut berührten, wurden sie unweigerlich von den nachfolgenden Regierungen anerkannt. Es gab keine Beschränkungen darüber, wieviel gestiftet werden konnte. In vielen Einzelfällen wurden große Stücke Land, Fabriken, Gebäude, Geschäfte, selbst ganze Dörfer für diese Art von Philanthropie versprochen. Allerdings war es wichtig, dass der Wortlaut der Urkunde präzise und ohne Mehrdeutigkeiten war. Den geschriebenen Worten der Gründer kam die gleiche Achtung zu, die auch den Worten Gottes entgegengebracht wurde. Ein Jurist schrieb: „The words of the founder are like the words of the Divine Lawgiver. This sense must be followed with respect to both the unambiguous meaning of the text and the preponderant meaning of ambiguous text“ (zitiert nach Powers 1990). Weil die *malikitische Fiqh* die Töchter der Gründer nicht als Nachfahren betrachtete, beinhalteten die Urkunde oft die Worte „meiner Töchter Kinder“.

Muslimische Philanthropie im französischen Kolonialismus

Als die Franzosen Algerien und Tunis besetzten, wollten sie in ihren neuen Kolonien Europäer ansiedeln. Die Siedler brauchten Land, stellten aber zu ihrer Bestürzung fest, dass mehr als 50 Prozent der ackerfähigen Böden in Algerien den *Aukaf* gehörten und mehr als in Drittel in Tunis der Philanthropie gewidmet war. Unter Druck oder aus Habsucht verkauften viele Muslime den *Habus*-Besitz an die neuen Siedler. Als Ergebnis ersuchten die Begünstigten vor Gericht um Abhilfe. 1844 erließen die Franzosen ein Gesetz, das den Verkauf von Stiftungsgrund an Siedler erlaubte. Diese neue Gesetzgebung erboste die Muslime und sie weigerten sich, Land an Europäer zu verkaufen. Um Muslime zur Abgabe des Landes an Europäer zu zwingen, wurde von der französischen Regierung 1873 die berühmte *Lex Warnier* erlassen, die alles Land in den Kolo-

nien dem französischen Gesetz unterstellte. Artikel 7 des Erlasses beließ allerdings Muslime in persönlichen und erblichen Angelegenheiten ihrem eigenen Gesetz unterstellt. Dies führte zu einer interessanten Phase in der richterlichen Auslegung der *Lex Warnier*.¹⁰

Die Gerichte mussten viele durch das Gesetz verursachte Streitigkeiten entscheiden. Einige Richter begründeten ihre Entscheidungen auf Artikel 1 des Erlasses, der feststellte, dass „all property rights ... based upon Muslim law that are contrary to French law are hereby abolished“ (Sautayra/Cherbonneau 1873, Vol II: 413-414). Sie argumentierten, dass eine Stiftung ein im muslimischen Gesetz begründetes Eigentumsrecht sei, somit unter Artikel 1 im Widerspruch zum französischen Gesetz stünde, und sie daher aufzuheben sei. Andere kamen zu einem anderen Schluss, indem sie argumentierten, dass Artikel 7 es den Muslimen erlaube, gemäß ihrer religiösen Praxis Besitz an ihre Nachkommen zu übereignen. Somit sei über Stiftungsländereien nicht nach Artikel 1, sondern nach Artikel 7, der das muslimische Erbrecht berücksichtige, zu entscheiden. Das Gericht in Algiers bestätigte die letztere Sicht und der muslimische *Wakf* blieb unter der Zuständigkeit der *Schari'a*-Gerichte. Dies rief eine neue Debatte unter den französischen Orientalisten hervor, die erklärten, dass die Familienstiftungen gegen die islamischen Erbgesetze verstießen und somit unmoralisch und ungesetzlich seien. Die muslimischen Juristen kannten zwar die Erbregelungen, aber sie hatten Familienstiftungen seit Jahrhunderten erlaubt. Nun begannen aber französische Orientalisten, eine strikte Auslegung der *Schari'a* in Bezug auf *Familienaukaf* zu betonen (vgl. Powers 1989). Diese Praxis bestand auch nach dem Ende des Kolonialismus fort, da die Herrscher des unabhängigen Maghreb unter dem Einfluss des europäischen Modells von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung standen und in der Institution des *Familienwakf* ein Hindernis für die wirtschaftliche Entwicklung sahen.

Wakf in der Zeit nach der Unabhängigkeit

Die Franzosen hatten viele Europäer angesiedelt und das Verfahren zum Erwerb von Grundbesitz zu deren Gunsten geändert. Als diese Länder unabhängig wurden, gab es kaum Veränderungen. In einigen Fällen beschlossen die neuen Führer drastische Maßnahmen, um neue *Aukaf* zu verhindern, und schafften die bestehenden *Aukaf* ab. In Libyen beispielsweise gehörten die meisten *Khayri-Aukaf* dem *Sanusi*-Orden. Als Oberst Gaddafi an die Macht kam, verbot er diesen *Sufi*-Orden, schloss deren *Sawijas* (Logen) und konfiszierte die *Aukaf*. Eine Allgemeine *Aukaf*-Behörde wurde 1971 errichtet, um Wohltätigkeitsorganisationen zu verwalten, die entweder keine Begünstigten mehr hatten oder für

¹⁰ Diese Frage wurde genau erforscht von E. Sautarya und E. Cherbonneau, *Droit musulman: du statut personnel et des successions* (Paris 1873-74), 2 Bände.

karitative Zwecke bestimmt waren. Zwei Jahre später wurden Familien*aukaf* für ungesetzlich erklärt.

Algerien durchlebte ebenfalls einige Veränderungen, die dem *Ahli*-Wakf buchstäblich ein Ende setzten. Die meisten *Wakf*-Ländereien wurden 1971 verstaatlicht, um die Landreform durchzuführen. 1991 wurde ein Gesetz erlassen, das Gründern ermöglichte, ihre eigenen Spendenzusagen rückgängig zu machen. Eine *Wakf*-Behörde wurde errichtet, um noch bestehende *Aukaf* zu beaufsichtigen. Wenn Besitztümer keine Begünstigten mehr hatten, wurden sie Eigentum der Behörde.

Iran

Die Geschichte des *Wakf* im Iran unterscheidet sich nicht von anderen muslimischen Gesellschaften, nur dass sie seit dem 16. Jahrhundert von der *Schi'a*-Theologie regiert wird. Die meisten karitativen Stiftungen wurden zugunsten von Moscheen, Schulen, Schreinen, der Feier religiöser Feste, zur Unterstützung der *Ulama* und zur Speisung der Armen gestiftet. Viele wurden für Krankenhäuser, Gasthäuser, Straßen, Wassertanks und Trinkwasserbrunnen errichtet. Besondere Betonung lag auf Nachhaltigkeit. So unterstützten zum Beispiel diese *Aukaf* nicht nur Krankenhäuser, Hochschulen und Bibliotheken, sondern stellten auch Einrichtungen bereit, um medizinische und chirurgische Spezialisten auszubilden, wissenschaftliche Forschung zu fördern und das Schreiben und Kopieren von Manuskripten zu finanzieren (vgl. Arjomand 1998, zitiert nach El-Daly 2002: 5). In der Verteilung der Gelder wurde zunächst dem Erhalt des *Wakf*-Besitzes Vorrang eingeräumt, dann, falls zutreffend, der Zahlung der Steuer, danach wurden der Verwalter und die Leute, die mit der Führung des Besitzes beauftragt waren, bezahlt. Der Verwalter (*Mutawalli*) erhielt gewöhnlich ein Zehntel des Einkommens.¹¹

Das instabile politische System war dem Überleben der *Aukaf* nicht zuträglich; einige wurden konfisziert, während andere einfach verkamen oder die Tätigkeit einstellten. Aber wann immer die politische Situation Philanthropie begünstigte, wurden sie wiederbelebt, da sie den Herrschern einen guten Namen gaben und der Staat durch sie Steuern einnahm. Der *Wakf* für den Schrein des Imam Riza in Maschhad verdient besondere Erwähnung. Er wurde mit dem riesigen Vermögen des Schah Abbas I. (1602-1614) gegründet. Dieser ernannte sich selbst zum Verwalter, und nach ihm seine Nachfolger. Er ernannte einen Vertreter, der die Gelder verwaltete und verteilte (vgl. McChesney 1981). Eine andere große Stiftung wurde 1712 von Schah Sultan Husayn für die *Madrassa-i-*

¹¹ Siehe A.K.S. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia* (New York 1988) zu Angaben über verschiedene Arten von Eigentum, die Wakf übereignet wurden, S. 148-149.

Chahar Bagh gegründet. Wie Schah Abbas ernannte er sich selbst zum Verwalter dieser Schule. Diese *Aukaf* inspirierten andere Philanthropen, das Gleiche zu tun. 1854 wurde ein Ministerium für Renten und *Aukaf* gegründet, um die Stiftungen zu regulieren und zu beaufsichtigen. Die Verwalter mussten die von einem *Mudschtahid* (religiöser Führer) beglaubigten Bilanzen ihrer Stiftungen dieser Behörde zusenden. Wer dies nicht tat wurde aus seiner Verantwortung entlassen. 1910 wurden die *Wakf*-Einrichtungen dem Bildungsministerium unterstellt.

Das osmanische Reich

In Bezug auf Dauerhaftigkeit und Flexibilität übertraf der *Wakf* unter den Osmanen alle anderen Systeme in der muslimischen Welt. Er wirkte erfolgreich auf Einzelne, Familien, Gemeinde und Staat ein. Forscher haben drei bemerkenswerte Merkmale seiner Tiefe und Breite aufgezeigt: „Its widespread vertical and horizontal use throughout all socio-economic strata of society; its capacity to adapt to individual, group and state needs within Islamic as well as within Ottoman Christian and Jewish communities; and finally, its longevity-not only of the institution itself but also of the abundant individual wakfs“ (Deguilhem) Beispielsweise hatte Khurram Sultaneh, eine Dame aus der königlichen Familie, 1552 in Jerusalem ein *Wakf* für eine Armensuppenküche gegründet, das bis zum Ende des osmanischen Reiches bestand hatte. Nach dem Ersten Weltkrieg gab es die Tätigkeit nicht auf, verlor aber die Schirmherrschaft der königlichen Familie. Amy Singer glaubt, dass er immer noch existiert (vgl. Singer 2002). Geld-*Aukaf* sind ein weiteres wichtiges Merkmal der osmanischen Philanthropie (vgl. Deguilhem). Scheich al-Islam, Abu Saud, erlaubte diese Geld-*Aukaf* (während der Herrschaft von Suleiman dem Großartigen). Das Geld wurde verzinst durch Geldverleiher ausgegeben und der Gewinn benutzt, um den Begünstigten Hilfe zukommen zu lassen (vgl. Mandaville 1979). Diese Flexibilität verdankte er zum einem dem Verwaltungssystem der Osmanen, zum anderen der Tatsache, dass die *hanafitische* Rechtsschule den örtlichen kulturellen Begebenheiten mehr Entgegenkommen zeigt als jede andere sunnitische Schule. Es muss betont werden, dass es selbst innerhalb der *hanafitischen* Tradition Streit über diese Geld-*Aukaf* gab. Neuere Forschung hat gezeigt, dass fast alle juristischen Schulen, die *Imani*-Schule mit eingeschlossen, solche *Aukaf* zuließen. Scheich Abd Allah al-Masandarani, der bekannte *Mudschtahid* von Kerbala, ließ sogar Anteile an Aktiengesellschaften für ein *Wakf* zu.¹²

Das Osmanische Reich war in vielen Hinsichten eine große Stiftung, die viele andere Stiftungen unter ihrer Aufsicht hatte. Wie anderswo wurde der *Wakf*

¹² Siehe seine Fatwa in Murat Cizakca, A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present (Istanbul: Bogazici University Press 2000).

auch in der Türkei nicht nur von der königlichen Familie, Bürokraten und Adligen für politische Zwecke benutzt, was aber nicht heißt, dass es in diesen Stiftungen an Pflege von Armen und Bedürftigen fehlte. Philanthropie als Institution gedieh, und die Gründer der großen Stiftungen wurden sehr bekannt. Ob das eine Begleiterscheinung der Philanthropie war, oder ob letztere als Mittel für politische Zwecke benutzt wurde, steht offen. Ich glaube, dass in vielen Fällen beides miteinander Hand in Hand ging. Der *Wakf*-Besitz wurde besteuert; daher können wir nicht behaupten, dass das Volk dies als eine Möglichkeit der Steuerhinterziehung nutzen wollte. Die Vielfalt der *Wakf*-Einrichtungen zeigt, dass jede für einen anderen Bestandteil der Gesellschaft gegründet wurde. Zum Beispiel ließ die Stiftung des Effendi in Istanbul im allgemeinen Armen und Reisenden Hilfe zukommen, aber im Sommer verteilte sie auch Trinkwasser guter Qualität, gewonnen aus sauberem Schnee.

Viele Handwerker gründeten entweder einzeln oder als Gruppe *Aukaf* für die Wohlfahrt ihrer alten und arbeitlosen Kollegen. Die meisten von ihnen gehörten den Zünften. Normalerweise wurde Geld in solche Stiftungen investiert. Ihre Nutznießer waren nicht notwendigerweise die Mitglieder, sondern auch andere, die Hilfe brauchten (vgl. Akarli 1985-1986). Daneben gab es auch *Aukaf*, die für das Wohl von Wohnvierteln (*Mahalla*) in Großstädten gegründet wurden. Wie bei den Zünften wurden zusätzlich zu Gewerbe- und Wohngebäuden Finanzmittel als Vermögenswert gehalten. Der *Wakf*-Besitz gehörte in solchen Fällen den Einwohnern des Viertels (*Mahalla*) gemeinsam und wurde in Notzeiten an würdige Einwohner verteilt. Diese Stiftungen wurden von Aufsehern verwaltet, Gerichte wurden nur im Streitfall eingeschaltet. 1826 wurde aber das Ministerium für *Wakf* geschaffen, und diese Einrichtungen wurden unter staatliche Aufsicht gestellt. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hatten *Aukaf* ihre unabhängige Stellung verloren und waren unter eine zentralisierte Form der Kontrolle gebracht worden. Aber das Volk gründete bis 1924 weiterhin solche Stiftungen. Mit dem Ende des Kalifats wurden die *Wakf*- und *Schari'a*-Abteilungen geschlossen und die Vermögenswerte dieser Stiftungen durch die säkulare Republik Türkei konfisziert.

Wakf in der Türkischen Republik

Die Republik Türkei stand *Wakf*-Schenkungen weiterhin ablehnend gegenüber und sie fuhr fort, bestehende *Aukaf* abzuschaffen. 1926 wurden Familienstiftungen abgeschafft. *Khayri-Aukaf* waren zu diesem Zeitpunkt schon verstaatlicht worden. Die Ländereien, die diesen Stiftungen gehörten, wurden nach dem Muster einer Bodenreform verteilt. Weitere Gesetzgebung ersetzte 1935 Familien*aukaf* durch karitative Stiftungen. Gleichfalls wurden die verstaatlichten öffentlichen *Aukaf* ebenfalls an Stiftungen (*Masbut*) übertragen. Diese Stiftungen wurden entweder direkt von ihrem eigenen Personal oder in manchen Fällen von einem staatlich beaufsichtigten Verwalter betreut. 1954 wurde die *Turkiye Va-*