



Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft und muslimische Wohlfahrtspflege



PERSPEKTIVEN

1 / 2020

PERSPEKTIVEN

1 / 2020

**Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft
und muslimische Wohlfahrtspflege**



IMPRESSUM

Erste Auflage, Februar 2020

HERAUSGEGEBEN durch das
Institut für Islamische Theologie (IIT)
der Universität Osnabrück

ISSN 2626-3645

ISBN 978-3-9820349-2-8

INHALTSVERZEICHNIS

Samy Charchira

SEITE 05

Einleitung

Jens Bakker

SEITE 11

Zakāh und *ṣadaqah* als klassische Grundlagen
islamischer Wohlfahrtspflege

Einleitung

Das System der freien und kommunalen Wohlfahrtspflege in Deutschland ist und bleibt eines der wichtigsten Merkmale des sozialrechtlich verankerten und verfassungsrechtlich garantierten deutschen Modells von Sozialstaatlichkeit, und das, obwohl das System der sozialen Sicherung im Zuge der Bemühungen zur Herstellung eines gemeinsamen europäischen Marktes immer mehr unter Druck gerät. Zwar tangieren diese Prozesse große Bereiche der Wohlfahrtspflege wie Gesundheitspolitik oder Pflegeversicherung, jedoch bleibt insbesondere die freie Wohlfahrtspflege bei der sozialen Ausgestaltung der Gesellschaft ein grundlegendes Instrument zur Sicherstellung der Partizipationsmöglichkeiten von Minderheiten.

Schaut man auf die organisierte freie Wohlfahrtspflege, speziell auf die Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege e. V. (BAGFW), so trifft diese Einschätzung durchaus zu. Mit der zentralen Wohlfahrtsstelle der Juden, als Zusammenschluss der jüdischen Wohlfahrtspflege in Deutschland, gehört – neben dem Deutschen Caritasverband, der Diakonie Deutschland, der Arbeiterwohlfahrt, dem deutschen paritätischen Wohlfahrtsverband und dem Deutschen Roten Kreuz – eine Spitzenorganisation der jüdischen Minderheiten in Deutschland gleichberechtigt zu den sechs Spitzenverbänden der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland. Zugleich muss jedoch konstatiert werden, dass sich diese etablierte Struktur seit mehr als einem halben Jahrhundert nicht verändert hat und längst nicht mehr mit den gesellschaftlichen Entwicklungen einer Einwanderungsgesellschaft in Deutschland korrespondiert. Ganze

Bevölkerungsgruppen werden bei ihrem Anspruch auf gesellschaftliche Mitgestaltung und Teilhabe nicht wahrgenommen. Dies betrifft insbesondere die Gruppe der Muslime in Deutschland. Daher wundert es nicht, dass in den letzten Jahren kontroverse Debatten über die Etablierung einer muslimischen Wohlfahrtspflege entfacht sind, die in unterschiedlichen Nuancen geführt und in unterschiedlichen Handlungsfeldern der sozialen Arbeit verortet werden. Auffällig dabei ist, dass hier stets funktional diskutiert wird. Nicht selten geht es etwa um Fragen, was etwa eine muslimische Wohlfahrtspflege zu leisten vermag und was nicht. Muss sie sich als siebtes Mitglied der Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege konstituieren? Oder kann sie in deren Strukturen integriert werden?

Hingegen wurde eine zentrale Fragestellung bisher nur am Rande behandelt, nämlich was eine muslimische Wohlfahrtspflege eigentlich ausmacht: Auf welche islamischen Quellen und Traditionen stützt sie sich? Nach welchen Leitbildern handelt sie? Wie zeigt sich das Muslimische in der Erbringung sozialer Dienstleistungen?

Im vorliegenden Perspektiven-Heft setzt sich Dr. Jens Bakker, Mitglied der Postdoc-Gruppe „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück, mit diesen wichtigen Fragen auseinander. Er nähert sich der Thematik von dem Grundsatz aus, dass die Wohlfahrtspflege ein „zentrales und wesentliches Anliegen der islamischen Religion ist“ und einen Aspekt ihrer „Lebensmitte“ darstellt. Dazu verweist er auf eine Reihe von primären Quellen in der klassischen Theologie des Islams sunnitischer Prägung, vornehmlich im Koran, Hadīṭ (Propheten-Überlieferung) und tafsīr (Korankommentar). Dabei verwendet er den Begriff der „Lebensmitte“ in unmittelbarer Anknüpfung an einen gesellschaftlichen „Bedarfsausgleich“ in seiner sozialen Dimension. Jens Bakker führt nicht nur aus, wie dieser

Ansatz sozialer Versorgung zum Kern islamischer Offenbarungstexte gehört, sondern skizziert seine historische Ausprägung in der islamischen Theologie anhand von zwei theologischen Konzepten: as-zakāh (Läuterungsgabe) und as-ṣadaqah (Spende). Beide Konzepte entfaltet er anhand unterschiedlicher klassischer Texte der islamischen Theologie, wie etwa aus den hanafitischen, schafitischen und malikitischen Schultraditionen für islamische Normenlehre. Er zeigt damit einen Fundus von Bezügen islamischer Leitbilder zu einer muslimischen Wohlfahrtspflege auf: So gehört as-zakāh unwiderruflich zu den fünf Säulen des Islams, wobei der Glaube an Gott und „den Armen geben“ im Sinne einer Armenfürsorge die „zwei Seiten einer Medaille“ sind. Allein dieser Ansatz weist viele Parallelen zur christlichen Wohlfahrtspflege auf, die gerade im 19. Jahrhundert eng mit der christlichen Armenfürsorge verbunden war. Auch das Konzept der ṣadaqah (Spende) wird als eine gottesdienstliche Handlung skizziert, die unmittelbar im Wohle des Menschen mündet. Ihre direkte Bindung an persönliche Eigentums- und Vermögensverhältnisse zeigt nicht nur die hohen Anforderungen an individuelle Verantwortung gegenüber den Mitmenschen auf, sondern verdeutlicht zugleich ihren hohen Stellenwert in der islamischen Theologie.

Jens Bakker leistet mit seiner Expertise einen wertvollen Beitrag zur Identifizierung von Grundlagen muslimischer Wohlfahrtspflege, die keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Das breite Spektrum islamischer Theologie mit ihren unterschiedlichen Rechtsschulen und der vielfältigen Historie verheißt wesentlich mehr und lädt ein, sich mit islamischen Konzepten gesellschaftlicher Verantwortung auseinanderzusetzen. Ob es um die Unverletzlichkeit und Sinnstiftung des Lebens, Nächstenliebe oder Solidarität geht: Es bleibt Aufgabe muslimischer Wohlfahrtspflege, diese Grundlagen in konkrete Leit- und Menschenbilder zu übersetzen, um so als Funda-

ment moderner muslimischer Wohlfahrtspflege zu dienen.

Folgerichtig verweist Jens Bakker mit seinen Schlussbemerkungen auf ein historisches Modell muslimischer Wohlfahrtspflege, das sich besonders hervorgetan hat, nämlich die Institution des Waqf (muslimisches Stiftungswesen). In einer – meist öffentlichen – Waqf-Initiative schaffen die unterschiedlichen Stifter eine nachhaltige, kontinuierliche und gemeinnützige Institution, von der in der Regel die Gemeinde als Ganzes profitiert. Gemäß ihren Stiftungszwecken entstanden auf diese Weise Krankenhäuser, Herbergen, Elementarschulen, Armenküchen und viele andere soziale Versorgungssysteme für das Gemeinwesen, also konkrete und nachhaltige wohlfahrtspflegerische Strukturen.

Tatsächlich lassen sich Anfänge eines muslimisches Stiftungswesen weit in die islamische Geschichte zurückverfolgen, etwa ins 17. Jahrhundert, wo unter den Osmanen das Waqf-Modell der Sultan-Stiftung weit verbreitet war. Dort flossen bestimmte öffentliche Mittel und Steuern nicht in die allgemeinen Haushalte, sondern blieben wohlfahrtspflegerischen Tätigkeiten vorbehalten. Auch das bis ins 20. Jahrhundert in der islamischen Welt wirkende Modell der Familienstiftung, bei dem ein öffentlicher Waqf mit privatem Familienvermögen gegründet wurde, ist ein Modell, das wir bis heute kennen und das viele Parallelen zu den Strukturen der großen familienbegründeten Stiftungen in Deutschland aufweist.

Wenn man sich die heutige Infrastruktur muslimischer Institutionen in Deutschland anschaut, sind klare Bezüge zu den tradierten Waqf-Systemen erkennbar. Ohne Anbindung an das in der islamischen Tradition fest verankerte und seit Jahrhunderten praktizierte Konzept des Waqf hätte sich muslimisches Leben in Deutsch-

land nicht in der Weise entwickeln können, wie wir es heute kennen. Zugleich muss konstatiert werden, dass die althergebrachten Konzepte eines muslimischen Waqf-Systems nicht ohne Weiteres mit einem heute weiterentwickelten Verständnis von Wohlfahrtspflege in Deutschland korrespondieren. Zwar gibt es viele inhaltliche Überschneidungen, aber auch beachtliche Unterschiede in der Methodik. So unterliegen die meisten genannten Waqf-Institutionen einer staatlichen Kontrolle und sind somit ein Gegenmodell zu dem in Deutschland verankerten staatlichen Verständnis von Neutralität und Subsidiarität. Auch ist eine Waqf-Einrichtung auf Ewigkeit angelegt und bleibt unveräußerlich. Als Eigentümer des Stiftungsguts wird allein Gott gedacht. Das Prinzip des verfassungsrechtlichen, gesetzlich verankerten, staatlich unabhängigen und selbstverantwortlichen deutschen Modells der professionellen freien Wohlfahrtspflege ist dem Waqf-Modell gänzlich unvertraut.

Der Beitrag von Jens Bakker setzt sich ausführlich mit den islamischen Konzepten der *as-zakāh* und *as-ṣadaqah* auseinander und leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Debatte um die Grundlagen islamischer Wohlfahrtspflege in Deutschland. Zugleich verweist er auf ein wichtiges muslimisches Stiftungswesen (Waqf), das viel Potenzial zur Weiterentwicklung konkreter muslimischer wohlfahrtspflegerischer Institutionen und Angebote birgt. Damit liefert Jens Bakker entscheidende Impulse sowohl für die fachbezogene Forschung als auch für die praxisorientierte Gemeindegemeinschaft muslimischer Institutionen.

Samy Charchira

***Zakāh* und *ṣadaqah* als klassische Grundlagen islamischer Wohlfahrtspflege¹**

1 Einleitung

In der einschlägigen neueren Forschung scheint die Auffassung verbreitet zu sein, dass bereits mit der Jungsteinzeit deutliche soziale Ungleichheiten in die menschliche Gesellschaft Einzug gehalten haben.² Jedenfalls legt das, was von den jüngeren vergangenen und von den gegenwärtigen Kulturen gleichsam allgemein bekannt ist, fast durchweg Zeugnis davon ab, dass die menschlichen Gesellschaften von zahlreichen und gravierenden sozialen Differenzen oder zumeist sogar weit verbreiteter Armut geprägt waren und sind.³ Da nun der Mensch ein intelligentes und mitfühlendes Lebewesen ist, liegt es nahe anzunehmen, dass soziale Ungleichheit und Armut häufig als Übel wahrgenommen wurden und es somit immer wieder Bemühungen gegeben haben mag, diesen Übeln entgegenzuwirken.⁴ Solcherart mehr oder weniger geplantes und beständiges Handeln von Einzelnen oder Gruppen, das die Verringerung der Ursachen oder negativen Wirkungen von sozialer Ungleichheit oder Armut, also – in der Wortwahl von Lambers – einen „Bedarfsausgleich“ zum Ziel hat, soll hier unter „Wohlfahrtspflege“ verstanden werden⁵ und ein Ausschnitt der Menschheitsgeschichte, der zumeist „islamische Welt“ oder auch häufig einfach nur „Islam“ genannt wird,⁶ im Hinblick auf diese Form des Handelns in den Blick genommen werden.

Das Ziel dieser aus der Sicht der Geschichts-, Religions- bzw. Islamwissenschaft⁷ durchgeführten Untersuchung besteht darin, deutlich werden zu lassen, dass Wohlfahrtspflege ein Aspekt der Lebensmitte,⁸ d. h. ein zentrales und wesentliches Anliegen der islamischen Religion ist,⁹ was im Verlauf der Geschichte der islamischen Welt seinen Ausdruck in systematischen Überlegungen und in Einrichtungen zur Wohlfahrtspflege gefunden hat.¹⁰ Um dieses Ziel zu erreichen, werden neben einschlägiger islamwissenschaftlicher und islamischer theologischer Sekundärliteratur repräsentative Texte aus der klassischen Welt des Islam herangezogen. Die Repräsentativität der ausgewählten klassischen Texte ist unterschiedlich begründet: Zum einen handelt es sich um Quellen für die islamische Offenbarung (*aš-šarī‘ah*)¹¹ und zum anderen um Abschnitte aus Standardwerken der klassischen Theologie des sunnitischen Islam. Unter „klassischer Theologie des sunnitischen Islam“ wird hier die Form der Theologie verstanden, die wenigstens vom 7./13. bis zum 13./19. Jahrhundert¹² in der sunnitischen Welt fast unangefochten vorherrschend war und auch heute noch einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die theologische und religiöse Diskussion ausübt.¹³ Außerdem werden theologische Werke herangezogen, die zwar selbst nicht als Standardwerke nachgewiesen werden konnten, aber als kommentierende Texte der Erhellung von Standardwerken dienen. Mit „Standardwerken der klassischen Theologie des sunnitischen Islam“ sind Texte gemeint, die als repräsentativ für diese Form der Theologie gelten können, da sie über sehr lange Zeit und große geografische Räume hinweg weit verbreitet der Lehre und dem Studium zugrundegelegt wurden.¹⁴ Die Beschränkung auf den sunnitischen Islam ist nicht dem Gegenstand der Wohlfahrtspflege geschuldet – etwa dass Letztere nur von Angehörigen dieser Konfession betrieben worden sei –, sondern dem Blickwinkel der vorhandenen Sekundärliteratur und der Notwendigkeit, den Bereich dieser Untersuchung

einer in geschichtlicher und systematischer Hinsicht sinnvollen Begrenzung im Hinblick auf die Quellenauswahl zu unterziehen. Da sich diese Darstellung – soll sie doch unter anderem auch der „Schulung des historischen Bewusstseins“ von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern dienen, was von nicht wenigen als „unerlässlich“ angesehen wird¹⁵ – nicht nur an ein islamwissenschaftliches oder mit der islamischen Religion oder Theologie mehr oder weniger vertrautes Publikum richtet, werden auch Grundbegriffe der beiden letzteren Bereiche kurz erläutert, selbst wenn dies nicht zum eigentlichen Gegenstand der gegenwärtigen Betrachtung gehört. In der Druckversion dieses Artikels wurden die arabischen Texte der Zitate aus Standardwerken in den Endnoten weggelassen, wer die arabischen Originaltexte lesen möchte, sei auf die Onlineversion verwiesen, in der diese zu finden sind. Dieser Artikel kann bei weitem nicht alle wichtigen Aspekte des genannten Gegenstands erfassen, sondern ist in erster Linie als Einführung in das Thema und als Anregung für weitere Untersuchungen konzipiert.

2 Offenbarungstexte und theologische Diskussionen

2.1 Koran und Korankommentar (*tafsīr*)

In nicht wenigen islamwissenschaftlichen Untersuchungen, die sich mit islamischer Wohlfahrtspflege befassen oder dieses Thema im Zuge einer anderen Betrachtung ansprechen oder in einem größeren Rahmen mitberücksichtigen, wird auf hinsichtlich der Wohlfahrtspflege einschlägige Stellen aus Koran und *Ḥadīṭ* hingewiesen.¹⁶ Bei Koran und *Ḥadīṭ* handelt es sich um die Textgruppen, die von der klassischen Theologie des sunnitischen Islam als die primären Quellen für die Offenbarung Gottes durch Muḥammad ausgewiesen werden.¹⁷

Der Koran ist eine Textsammlung, die nach Auffassung der klassischen Theologie sowohl im Hinblick auf ihren Inhalt als auch auf ihre konkrete sprachliche Form von Gott offenbart und durch eine so große Zahl von Gefährten des Gottesgesandten Muḥammad und von desgleichen so vielen Überlieferern in den folgenden Generationen unabhängig voneinander übereinstimmend überliefert wurde, dass weder am Wortlaut dieser Texte noch an ihrer Vollständigkeit Zweifel bestehen kann.¹⁸ Der Koran wurde vom Gottesgesandten Muḥammad im Verlaufe von etwa 23 Jahren offenbart, wobei sich die einzelnen Abschnitte des Koran jeweils einer von zwei Epochen des Wirkens Muḥammads zuordnen lassen, nämlich ob sie in Mekka, während der ersten Phase des Auftretens Muḥammads, oder in dem sich anschließenden Abschnitt seines Lebens in Medina offenbart wurden.¹⁹

Der *Ḥadīṭ* sind Berichte von Worten und vom Handeln des Gottesgesandten. Er liegt in einer großen Zahl von jeweils zumeist kurzen Mitteilungen über Aussagen oder Handlungen des Propheten vor. Die Handlungen und Worte des Gottesgesandten selbst werden *Sunnah* genannt und sind, da der Gottesgesandte im Hinblick auf die Übermittlung der Offenbarung Gottes unfehlbar ist, Erkenntnisquellen für die Offenbarung. Die Berichte über die Handlungen und Worte des Propheten, also die *Ḥadīṭe*, sind jeweils mit der Angabe der Berichtersteller verbunden. Die allermeisten *Ḥadīṭe* sind nach Auffassung der klassischen Theologie allerdings nicht in gleicher Weise gewiss überliefert wie der Text des Koran, müssen aber, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllen, als Erkenntnisquellen für Normen für das Handeln berücksichtigt werden.²⁰

Der Koran enthält zahlreiche Aussagen, die auf die Wohlfahrtspflege verweisen und die in klassischer Theologie und Islamwissenschaft auch in diesem Sinne gedeutet wurden. So lenkt etwa Watt in der

Monografie „*Der Islam I*“ unsere Aufmerksamkeit darauf, dass die Aufforderung, den Bedürftigen zu geben, bereits zur frühen Phase des Wirkens des Gottesgesandten gehört. Er weist auf einige Koranstellen hin, die seiner Auffassung nach der „frühmekkanischen Periode“ zuzuordnen sind.²¹ Unter diesen nennt er Sure 92 (*al-Layl*).²² In den Versen 5 bis 18 dieser Sure steht zu lesen:²³

„[5] Wer aber [von seinem Eigentum] gibt, Gott fürchtet [6] und an die Offenbarung glaubt, [7] dem werden wir [d. h. Gott] das gottgefällige Handeln erleichtern. [8] Wer hingegen geizig ist, Gott nicht fürchtet [9] und nicht an die Offenbarung glaubt, [10] dem werden wir es leicht machen, ungehorsam gegen Gott zu sein, [11] sein Hab und Gut wird ihm nichts helfen, wenn er gestorben ist. [12] Die Rechtleitung ist unser [d. h. Gottes] [13] und unser ist das Jenseits und das Diesseits. [14] Ich [d. h. Gott] habe euch also vor dem lodernden Feuer gewarnt, [15] in dem nur die Verdammten brennen werden, [16] die den Gottesgesandten der Lüge bezichtigt und sich abgewandt haben. [17] Der Gottesfürchtige hingegen wird von ihm [d. h. dem Feuer] verschont bleiben, [18] [der Gottesfürchtige ist nämlich der,] der sein Eigentum um Gottes willen [den Armen] gibt.“

In diesem Korantext werden der Glaube an Gott und seinen Gesandten und das den Armen Geben in einem Atemzug erwähnt, gleichsam als zwei Seiten einer Medaille; der Gottesfürchtige ist insbesondere der, da er an Gott und seinen Gesandten glaubt, um Gottes Forderung zu entsprechen, den Bedürftigen von seinem Eigentum abgibt, während das Sich-Abwenden von Gott und seinem Gesandten mit dem Geiz verbunden wird. Als weitere frühmek-

kanische Verse, in welchen Gottesfurcht und das Spenden an die Bedürftigen fest aneinander geknüpft sind, nennt Watt Sure 51 (*ad-Dāriyāt*), Vers 15 bis 19:²⁴

„[15] Die Gottesfürchtigen halten sich an Wasserläufen in Gärten auf [16] und nehmen das in Empfang, was ihnen ihr Herr gibt, haben sie doch zuvor Gutes getan: [17] Wegen des Gebets haben sie des Nachts wenig geschlafen, [18] gegen Ende der Nacht haben sie [Gott] stets um Vergebung gebeten [19] und wer um Hilfe bat und der Arme haben einen Anteil von ihrem Vermögen erhalten.“

Auch diese Koranverse betonen die unlösliche Verbindung zwischen Gottesfurcht und dem Spenden für die Armen und Bedürftigen.²⁵ Diese unzweideutige Option für die Armen und die unverbrüchliche Festsetzung der Verantwortung derjenigen, die etwas besitzen, ist nicht nur auf die frühe Zeit des Wirkens des Gottesgesandten beschränkt, sondern hält sich in der koranischen Offenbarung durch. So heißt es in der zweiten Sure (*al-Baqarah*), Vers 2–4, die der medinensischen Epoche zugeschrieben wird²⁶:

„[2] Dies ist das Buch! Kein Zweifel besteht an ihm als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen. [3] Diese sind die, die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem spenden, was wir [d. h. Gott] ihnen gegeben haben, [4] die an das glauben, was wir [d. h. Gott] auf dich [d. h. den Gottesgesandten] herabgesandt haben, und an das, was vor dir herabgesandt wurde, und die sich des Jenseits gewiss sind.“²⁷

Im Korankommentar Ḥāfiẓ ad-Dīn ʿAbū l-Barakāt ʿAbd Allāh b. ʿAḥmad an-Nasafīys (gest. 3. Rabīʿ I 710/31. Juli 1310),²⁸ einem beliebten Standardwerk der klassischen Theologie,²⁹ sind zu Vers 3 folgende Erläuterungen lesen:

„D. h. ‚eben diese sind diejenigen, die glauben [usw.]‘, oder: ‚damit meine ich diejenigen, die glauben [usw.]‘. [...] Dieser Satz ist eine nähere Bestimmung, die dazu dient, zu erläutern, was mit ‚die Gottesfürchtigen‘ gemeint ist [...], da diese nähere Bestimmung auf das verweist, worauf das Gottesfürchtig-Sein gegründet ist, nämlich den Glauben, der die Grundlage der guten Taten ist, sowie das Gebet (*aṣ-ṣalāh*) und das Spenden (*aṣ-ṣadaqah*), denn diese beiden sind die Grundlagen der körperlichen und der mit dem Eigentum zusammenhängenden gottesdienstlichen Handlungen (*ʿummā l-ʿibādāti l-badanīyati wa-l-mālīyati*) und sie bezeugen die anderen gottesdienstlichen Handlungen, hat doch der Gottesgesandte – auf ihm sei das Heil – das Gebet die Säule, auf der die Religion ruht, genannt und das Unterlassen des Gebets als Unterscheidungskriterium zwischen Glaube und Unglaube bestimmt sowie die Läuterungsgabe (*az-zakāh*)³⁰ als die Brücke des Islam bezeichnet, was bedeutet, dass diese beiden die übrigen gottesdienstlichen Handlungen nach sich ziehen, weshalb hier also eine kurz gefasste Ausdrucksweise vorliegt, indem durch die Nennung von etwas, das gleichsam als Titel dient, auf die Aufzählung der Arten des Gehorsams verzichtet wird, wobei zugleich der Vorrang dieser beiden gottesdienstlichen Handlungen zum Ausdruck gebracht wird.“³¹

Diese Ausführungen aus einem Standardwerk der klassischen Theologie belegen also, dass Letztere die nachdrückliche koranische Weisung, für die Bedürftigen zu sorgen, als wesentliches und zentrales Element der Religion ernst genommen und nicht versucht hat, ihre überragende Bedeutung zu verringern: Das Gebet und das Geben werden als die grundlegenden Formen gottesdienstlichen Handelns bezeichnet, denen zudem ein Vorrang vor den anderen Handlungen dieser Art zugestanden wird.

Außerdem erhalten wir dadurch, dass an-Nasafiy mit einem Wort, das eine Art Fachbegriff zu sein scheint und nicht an der kommentierten Stelle des Koran auftaucht – nämlich „Läuterungsgabe“ (*az-zakāh*), diese Übersetzung für diesen Begriff stammt von Tilman Nagel³² – auf das erwähnte Geben (*aṣ-ṣadaqah*) verweist, einen Hinweis darauf, dass die Theologie eine bestimmte, offensichtlich näher definierte Form des Spendens kennt, die sie wohl als die an dieser Stelle mit dem Begriff des Gebens gemeinte versteht und die an-Nasafiy als die grundlegende Form der mit dem Eigentum zusammenhängenden gottesdienstlichen Handlungen identifiziert.

Der Begriff *zakāh* wird an anderer Stelle im Koran als eine feste Größe genannt, so etwa in derselben Sure 2 (*al-Baqarah*), in Vers 177. Dieser Text wird nicht selten im Zusammenhang mit der Wohlfahrtspflege erwähnt.³³ Dort ist Folgendes zu lesen:

„Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr eure Gesichter nach Osten oder nach Westen wendet, sondern im Glauben an Gott, den jüngsten Tag, die Engel, das Buch und die Propheten und darin, gerne vom eigenen Vermögen den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem Reisenden, der seine Reise nicht fortsetzen kann, denen, die um Nahrung

bitten, und für die Befreiung von Sklaven und Gefangenen zu geben, das Gebet zu verrichten, die Läuterungsgabe (*az-zakāh*)³⁴ abzuführen, seine Verträge einzuhalten und Armut, Not, Krankheit und die Schrecken des Krieges in Geduld zu ertragen – dies ist Gottesfurcht!³⁵

In dem schon zuvor herangezogenen Korankommentar Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafīys finden sich dazu folgende Erläuterungen: Der Hinweis auf das Ausrichten der Gesichter beziehe sich auf die unterschiedlichen Gebetsrichtungen der Juden und Christen, nämlich dass jede Gruppe ihre Richtung als die gottgefällige ansehe, wobei doch beide Richtungen von Gott durch die Hinwendung nach Mekka aufgehoben worden seien. Oder es sei gemeint, dass der Frage der Gebetsrichtung, wenn sie auch Anlass zu heftigen Diskussionen zwischen den Muslimen, den Juden und den Christen biete, nicht die große Bedeutung zukomme, die ihr die Menschen beimessen, dass Frömmigkeit, die über die Frage der Gebetsrichtung nicht vergessen werden dürfe, vielmehr in den übrigen genannten Punkten bestehe, also dem Glauben an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, die Offenbarung und die Propheten, sowie darin, den Bedürftigen zu geben, das Gebet zu verrichten, die Läuterungsabgabe (*az-zakāh*) abzuführen, seine Verträge einzuhalten und Prüfungen geduldig zu ertragen. Dass hier das Spenden für die Bedürftigen zweimal erwähnt wird – zuerst in Form des Gebens an die genannten Gruppen von Bedürftigen und dann in Form der Läuterungsgabe (*az-zakāh*) –, sei entweder so zu verstehen, dass mit beidem die Läuterungsgabe, die ja Pflicht sei (*az-zakātu l-mafrūdah*), gemeint sei und die zweifache Erwähnung der Bekräftigung diene oder mit dem ersten Ausdruck das Geben, das über die von Gott auferlegte Pflicht hinausgehe (*nawāfilu ṣ-ṣadaqāti wa-l-mabārri*), und mit dem zweiten die Pflichtabgabe.³⁶

Aus diesem Abschnitt des Kommentars von an-Nasafīy erfahren wir also, dass die Theologie zwischen einer verpflichtenden Weisung, den Bedürftigen zu spenden, und einer darüber hinausgehenden, die aber nicht mehr wie die erstere streng verpflichtend ist, unterscheidet. Die Pflichtspende wird mit dem im Koran hier und auch an anderer Stelle auftauchenden Wort „Läuterungsgabe (*zakāh*)“³⁷ bezeichnet. Der unbefangene Rezipient dieses Korantexts hätte vielleicht verstanden, dass sowohl das Geben an die genannten Gruppen der Bedürftigen als auch das Abführen der Läuterungsgabe als in gleicher Weise uneingeschränkt verbindliche Bestandteile der Frömmigkeit identifiziert werden. Um die Überlegungen der islamischen Theologie zu verstehen, scheint es also notwendig, zunächst einen Blick auf die Arten von Weisungen Gottes zu werfen, die von dieser unterschieden werden.

Auskunft darüber ist von denjenigen Disziplinen der klassischen Theologie zu erwarten, die sich mit der praktischen Seite der Religion befassen, also den Teilwissenschaften der Theologie, die sich den Fragen widmen, die mit den Anforderungen Gottes an das Handeln des Menschen in Zusammenhang stehen. Hier kommen zwei Disziplinen in Frage: zum einen die praktische Theologie (*al-fiqh*), deren Aufgabe darin besteht, die Normen der Offenbarung für das Handeln aus den für die betreffenden Normen jeweils einschlägigen Erkenntnisquellen für die Offenbarung zu gewinnen.³⁸ In der Sekundärliteratur wird diese theologische Wissenschaft zu meist als „islamisches Recht“ bezeichnet, eine Benennung, die hier aus Gründen, die an anderer Stelle erläutert wurden, nicht bevorzugt wird;³⁹ man betrachte dazu auch die Begriffsbestimmung dieser Wissenschaft in dem gleich folgenden Zitat aus einem Standardwerk.

Diese Wissenschaft liegt im Rahmen der klassischen sunnischen Theologie in vier Schultraditionen (*madāhibu fiqhīyah*) vor: den Hanafiten, Malikiten, Schafiiiten und Hanbaliten.⁴⁰ Diese Schultraditionen sind nach vier bedeutenden Gelehrten der Frühzeit, den Schulhäuptern (*al-ʿiʿimmatu l-ʿarbaʿah*),⁴¹ benannt, nämlich nach ʿAbū Ḥanīfah an-Nuʿmān b. Ṭābit (gest. 150/767),⁴² Mālik b. ʿAnas (gest. 179/796),⁴³ Muḥammad b. ʿIdrīs aš-Šāfiʿīy (gest. 204/820)⁴⁴ und ʿAḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal (gest. 241/855).⁴⁵ Die praktische Theologie ist auch der Ort, an dem – wie später noch zu sehen sein wird – über Aspekte der Wohlfahrtspflege gesprochen wird. Dies verwundert nicht, denn schließlich ist Wohlfahrtspflege ja eine Form des Handelns.

Die zweite Disziplin, die hier in den Blick gerät, ist mit der gerade genannten eng verbunden. Sie wird als *ʿuṣūlu l-fiqh* bezeichnet, was man mit „Prinzipienlehre zur praktischen Theologie“ übersetzen könnte, denn sie wird als Wissenschaft von den Regeln, die bei der Gewinnung der Normen der Offenbarung für das Handeln aus den Erkenntnisquellen für die Offenbarung zu beachten sind, definiert.⁴⁶ In Texten zu dieser Wissenschaft wird man hinsichtlich der Frage nach den Kategorien der Weisungen Gottes für das Handeln des Menschen fündig; dieses Thema wird im einführenden Teil der Bücher oder Abhandlungen über diese Wissenschaft besprochen. In einem Standardwerk für diese Disziplin, dem Kommentar Ḡalāl ad-Dīn Muḥammad b. ʿAḥmad al-Maḥallīys⁴⁷ zu dem Büchlein *al-waraqāt* ʿImām al-Ḥaramayn ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh al-Ġuwaynīys (lebte von 419/1028 bis 478/1085),⁴⁸ ist folgende Begriffsbestimmung lesen:⁴⁹

„{Die [Arten der normativen] Prädikate}, die hier gemeint sind, {sind sieben: Pflicht, empfohlen, neutral, verboten, nicht empfohlen, gültig und nichtig.} Also ist die praktische Theologie (*al-fiqh*) die Wissenschaft davon, was [von Gott als] Pflicht, empfohlen, usw. [festgelegt worden] ist, d. h. dass ein bestimmtes Handeln Pflicht, empfohlen, neutral usw. ist.

[S. 87] {Pflicht (*al-wāğib*)} – insofern sie als Pflicht in den Blick genommen wird – {ist eine Handlung, für die man, wenn man sie tut, [von Gott] belohnt und für deren Unterlassung man [von Gott] bestraft wird,} wobei es für die Wahrhaftigkeit der Bestrafung ausreicht, dass sie auf einen einzigen der Ungehorsamen angewandt und allen übrigen vergeben wird.⁵⁰ [S. 88] Oder er [d. h. al-Ğuwaynī] meint damit [d. h. mit den Worten ‚man bestraft wird‘], dass man es verdient, für ihre Unterlassung bestraft zu werden, wie dies andere formuliert haben, was auch nicht im Widerspruch zur Vergebung stehen würde.

{Und das Empfohlene (*al-mandūb*)} – insofern es empfohlen ist – {ist das, für dessen Tun man belohnt, für dessen Unterlassen man jedoch nicht bestraft wird.}

[S. 89] {Das Neutrale (*al-mubāh*)} – insofern es die Eigenschaft hat, neutral zu sein – {ist das, für dessen Tun} und Unterlassen {man nicht belohnt wird und für dessen Unterlassen} [S. 90] und Tun {man nicht bestraft wird}, also das, an dessen Tun und Unterlassen weder Belohnung noch Strafe gebunden sind.

{Das Verbotene (*al-maḥẓūr*)} – insofern es als verboten beschrieben wird – {ist das, für dessen Unterlassen} aus Gehorsam {man belohnt und für dessen Tun man bestraft wird.} [S. 91] Dabei genügt es für die Wahrhaftigkeit der Bestrafung, dass einer der Ungehorsamen bestraft und den übrigen vergeben wird. Es könnte auch sein, dass er [d. h. al-Ġuwaynī] damit meint, dass man es verdient, für dessen Tun bestraft zu werden, wie dies andere ausgedrückt haben, was gleichfalls der Vergebung nicht widersprechen würde.

[S. 92] {Das Nicht-Empfohlene} – insofern es nicht empfohlen ist – {ist das, für dessen Unterlassen} aus Gehorsam {man belohnt und für dessen Tun man nicht bestraft wird.}

[S. 93] {Das Gültige} – insofern es gültig ist – {ist das, was wirksam ist, und das, was berücksichtigt wird}, dadurch, dass es alles aufweist, was in der Offenbarung dafür vorgesehen ist, sei es ein Vertrag oder eine gottesdienstliche Handlung.

[S. 94] {Das Nichtigte} – insofern es nichtig ist – {ist das, was nicht wirksam ist und das nicht berücksichtigt wird}, nämlich indem es nicht all das aufweist, was in der Offenbarung dafür vorgesehen ist, sei es ein Vertrag oder eine gottesdienstliche Handlung, wobei ein Vertrag in der Fachsprache [der Theologie] als wirksam und berücksichtigt bezeichnet werden kann und eine gottesdienstliche Handlung nur als berücksichtigt.⁴⁵¹

Aus diesen Ausführungen wird deutlich, dass die klassische Theologie zwei Arten von Handlungen kennt, die von Gott gefordert werden: Die eine Art ist die Pflicht (*al-wāğib*), die dadurch konstituiert ist, dass ihre Ausführung von Gott belohnt und ihr Unterlassen von ihm bestraft wird, wenn er dem, der diese Handlung unterlassen hat, nicht vergibt. Die andere Form geforderter Handlungen ist die empfohlene Handlung (*al-mandūb*); ihr Tun wird von Gott belohnt, ihr Unterlassen jedoch nicht bestraft. Damit wird deutlich, dass die von an-Nasafīy in seinem Korankommentar als Pflicht bezeichnete Läuterungsgabe (*az-zakāh*) eine Spende für Bedürftige ist, deren Unterlassung von Gott bestraft wird, wenn er nicht vergibt, und das darüber hinausgehende Geben eine Handlung, für die man belohnt, für deren Unterlassung aber nicht bestraft wird.

Nun stellt sich die Frage, welche Formen diese beiden Kategorien des Spendens annehmen. Zunächst sei ein Blick auf die Kategorie geworfen, die als Pflicht ausgewiesen ist und die an-Nasafīy mit der in Sure 2, Vers 177, genannten Läuterungsgabe (*az-zakāh*) identifiziert, die er neben dem Gebet (*aṣ-ṣalāh*) in seinem Kommentar zu Sure 2, Vers 3, als eine der beiden grundlegenden Formen gottesdienstlichen Handelns bezeichnet. Unter diesem Begriff findet sich in der ersten Abteilung der Bücher über praktische Theologie (*al-fiqh*), die die gottesdienstlichen Handlungen zum Gegenstand haben, als zweiter großer Abschnitt, nach dem Abschnitt über das Gebet (*aṣ-ṣalāh*) und die dafür notwendige rituelle Reinheit (*aṭ-ṭahārah*), ein umfangreicher Diskussionskreis, der dieser gottesdienstlichen Handlung gewidmet ist und *kitābu z-zakāti* oder *bābu z-zakāti* genannt wird.⁵²

Bevor wir uns aber den Ausführungen in diesen Werken zuwenden, sei zunächst einführend zu diesen nochmals ein Blick in den Koran und den Kommentar an-Nasafiy's geworfen, und zwar auf Vers 60 der neunten Sure (*at-Taubah*), einen Vers, der von an-Nasafiy offensichtlich mit der Läuterungsgabe (*az-zakāh*) in Verbindung gebracht wird. Dies ist nämlich deshalb zu vermuten, da von Spenden die Rede ist, die pflichtgemäß sind, und von Personen, die mit dem Einsammeln dieser Spenden betraut sind, obgleich das Wort *az-zakāh* weder im Korantext noch von an-Nasafiy in seinem Kommentar explizit erwähnt wird.

In diesem Vers werden die Personengruppen beschrieben, die Spenden empfangen sollen. Allerdings könnte an-Nasafiy's nicht ganz eindeutiger Kommentar auch so verstanden werden, dass allgemein die Personengruppen genannt werden, die Gott als Empfänger von Spenden festlegt, unabhängig davon, ob es sich um die Läuterungsgabe oder um darüber hinausgehende Spenden handelt, wobei Letztere nur dann unter den Begriff der Spende, die von Gott belohnt wird, fallen, wenn sie Personen aus den genannten Gruppen zukommen würden. Jedoch spricht dafür, dass speziell die Pflichtspenden gemeint sind, dass, wie bereits erwähnt, der Korantext unter den Empfängern dieser Spenden auch diejenigen erwähnt, die mit ihrem Einsammeln betraut sind. Dies verweist auf eine feste Einrichtung wie die in den Werken für praktische Theologie beschriebene Läuterungsgabe und wäre damit ein Beleg dafür, dass bereits zu Lebzeiten des Gottesgesandten, nämlich in seiner medinensischen Phase, ein solches Institut existierte.⁵³

Außerdem zitiert an-Nasafiy in seinem Kommentar zu den ersten Worten des Verses die Aussagen von Prophetengefährten, in welchen von „Pflicht“ die Rede ist, so dass es nahe liegt, an-Nasafiy

so zu interpretieren, dass sich seiner Auffassung nach der Koranvers auf die Pflichtspende bezieht.

Der betreffende Vers wird in der Sekundärliteratur häufig im Zusammenhang mit den Gruppen von Menschen zitiert, die der Spenden⁵⁴ oder speziell der Läuterungsgabe teilhaftig werden sollen.⁵⁵ Lesen wir also Vers 60 der medinensischen Sure 9 (*at-Tawbah*) zusammen mit dem Kommentar Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafiys:

„{Die Spenden (*aṣ-ṣadaqāt*) sind für die Bedürftigen (*al-fuqarā*) und die Armen (*al-masākīn*)}

Er [d. h. Gott] schränkt die Spenden auf die genannten Klassen ein, d. h. nur sie dürfen sie erhalten, niemand anderer sonst [...] Man könnte dies so verstehen, dass sie [d. h. die Spenden] stets an alle Gruppen ausgeteilt werden müssen, oder an einige, wie dies unserer Schultradition [d. h. der Schultradition der Hanafiten] entspricht. Von den [Prophetengefährten] Ḥudayfah und Ibn ‘Abbās und anderen aus der Generation der Prophetengefährten und deren Nachfolgenergeneration wird berichtet, dass sie gesagt hätten, dass man seine Pflicht erfüllt hat, wenn man die Spenden Personen aus irgendeiner der genannten Gruppen zukommen lässt. Nach aš-Šāfi‘īy – Gott erbarme sich seiner – ist es notwendig, dass sie auf Angehörige aller Gruppen verteilt werden, diese Auffassung wird auch von ‘Ikrimah überliefert. Ein Bedürftiger (*al-faqīr*) nun ist jemand, der nicht bittet, da er im Moment sein Auskommen hat, und ein Armer (*al-miskīn*) jemand, der bittet, da er nichts hat; Letzterer ist schlimmer dran als Ersterer.

aš-Šāfi ‘īy – Gott erbarme sich seiner – verwendet diese Wörter in umgekehrter Bedeutung.

{und die damit befasst sind (*al-‘āmilūna ‘alayhā*)}

diese sind diejenigen, die beauftragt sind, sie [d. h. die Spenden] einzusammeln.

{und die gewonnen werden sollen (*al-mu‘allafatu qulūbuhum*)}

für den Islam; dabei handelt es sich um vornehme Araber, die der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und spende ihm Heil – dafür gewinnen wollte, sich zum Islam zu bekennen, wobei einige von ihnen sich zum Islam bekannt hatten und er ihnen weiter gab, um sie im Glauben zu festigen.

{und für die Sklaven (*fī r-riqābi*)}

diese sind Sklaven, die sich in Raten freikaufen (*al-mukātabūn*)⁵⁶ und die darin durch sie [d. h. Spenden] unterstützt werden.

{und die Schuldner (*al-ġārimūn*)},

die von Schulden erdrückt werden.

{und auf dem Wege Gottes (*fī sabili llāhi*)}

damit sind die Bedürftigen unter den Kämpfern im

gerechten Krieg oder die Pilger, die ihre Reise nicht fortsetzen können, gemeint,

{und für den Reisenden (*ibnu s-sabīli*)},

der keine Mittel mehr hat [...],

{als von Gott festgelegte Zuweisung.}

Dies hat die Bedeutung einer Bekräftigung, denn sein [d. h. Gottes] Wort ‚die Spenden sind für die Bedürftigen‘ bedeutet ja bereits, dass Gott ihnen die Spenden zugewiesen hat.

{Gott weiß genau} was das Beste ist, und {ist weise} in der Zuteilung.⁵⁷

Die hier genannte Liste von acht Gruppen, die als Empfänger von Pflichtspenden ausgewiesen sind, stimmt in einigen Punkten mit der zuvor genannten Aufzählung aus Sure 2 (*al-Baqarah*), Vers 177, überein: Die Armen (*al-masākīn*) sind an beiden Stellen genannt, ebenso Reisende, welchen die Mittel ausgegangen sind (*ibnu s-sabīli*), und die Befreiung von Sklaven (*fi r-riqābi*). Nur erwähnt in Sure 2, Vers 177, sind die Verwandten (*ḍawū l-qurbā*), die Waisen (*al-yatāmā*) und die um Nahrung bitten (*as-sā'ilūn*), wobei eben Letztere, entsprechend den hier angeführten Erläuterungen an-Nasafiy's zu Sure 9 (*at-Tawbah*), Vers 60, mit den Armen (*al-masākīn*) gleichzusetzen wären, während die Bedürftigen (*al-fuqarā'*), die nur in Sure 9, Vers 60, erwähnt werden, offensichtlich den in Sure 2, Vers 177, erscheinenden *al-masākīn* entsprechen würden, da dort diejenigen, die bitten, gesondert auftauchen. Dies mag vielleicht

auch der Grund sein, warum aš-Šāfi‘iy – wie an-Nasafiy referiert – diejenigen, die bitten, mit den *fuqarā’* und eben nicht mit den *masākin* gleichsetzt. Nur in Sure 9, Vers 60, werden diejenigen, die mit dem Einsammeln der Spenden befasst sind (*al-‘āmilūna ‘alay-hā*), „die gewonnen werden sollen“ (*al-mu’allafatu qulūbuhum*), „die Schuldner“ (*al-ġārimūn*) und der Zweck „auf dem Wege Gottes“ (*fi sabili llāhi*) genannt.

Da uns der Korankommentar an-Nasafiy keinen weiteren Aufschluss über das Institut der Läuterungsgabe (*az-zakāh*) bietet, liegt es nahe, sich den Werken der praktischen Theologie (*al-fiqh*) zuzuwenden; in diesen werden ja die Ergebnisse der Überlegungen der Theologie, die durch die Berücksichtigung einer Vielzahl von Erkenntnisquellen für die Offenbarung, also weiterer Koranverse sowie von *Hadīten*, und aufgrund anderer Überlegungen gewonnen wurden, zusammengefasst.⁵⁸

2.2 Praktische Theologie (*al-fiqh*)

In einem Standardwerk der hanafitischen Schultradition für praktische Theologie, *al-hidāyah* Burhān ad-Dīn ‘Alīy b. ‘Abī Bakr al-Margīnānīy (gest. 593/1197), ein Text mit eigenem Kommentar des Autors,⁵⁹ kann man folgende Begriffsbestimmung von *zakāh* lesen:

„{Die Läuterungsgabe (*az-zakāh*) ist Pflicht für jeden freien, volljährigen Muslim, der über seine geistigen Kräfte verfügt, wenn er eine bestimmte Mindestmenge (*niṣāb*)⁶⁰ vollständig besitzt und ein Jahr vergangen ist.} Pflicht ist sie wegen des Erhabenen [d. h. Gottes] Wortes ‚geb die Läuterungsgabe‘ und wegen seines [d. h. des Gottesgesandten] – Gott segne ihn und spende ihm

Heil – Weisung ,führt die Läuterungsgabe von eurem Eigentum ab‘. Dies ist auch Konsens der Gemeinde [der Muslime]. Mit ‚Pflicht‘ ist hier eine gewiss bekannte Pflicht gemeint, da keinerlei Zweifel an ihr besteht.

Die Freiheit ist zur Bedingung gestellt, da nur durch sie vollständiger Besitz vorliegt; die Verfügung über die geistigen Kräfte und die Volljährigkeit sind aus Gründen Bedingung, die noch erläutert werden, und der Islam [ist Bedingung], da die Läuterungsgabe eine gottesdienstliche Handlung ist und ein Nichtmuslim keine gültige gottesdienstliche Handlung ausführen kann.

Es muss unbedingt der Besitz einer Mindestmenge (*niṣāb*) vorliegen, da er [d. h. der Gottesgesandte] – Gott segne ihn und spende ihm Heil – dies als Grund [für die Läuterungsgabe] festgelegt hat. Desgleichen muss ein Jahr vergangen sein, da es notwendig ist, dass eine Zeitspanne vergeht, in der ein Zuwachs stattfindet. Diese Zeitspanne hat die Offenbarung auf ein Jahr angesetzt, wie aus seinem – Gott segne ihn und spende ihm Heil – Wort ‚keine Läuterungsgabe für etwas, für das noch kein Jahr vergangen ist‘ hervorgeht, denn erst dann kann er [d. h. der Besitz] vermehrt werden, da es [d. h. ein Jahr] verschiedene Jahreszeiten einschließt, denn zumeist ändern sich die Preise entsprechend den Jahreszeiten, weshalb ein Jahr festgelegt wurde.“⁶¹

Die *Hadīte*, aus welchen sich der Pflichtcharakter der Läuterungsgabe entnehmen lässt und auf die al-Marḡinānī hier summarisch verweist, können aus einem Werk ersehen werden, das der

Aufführung der *Ḥadīte* gewidmet ist, die offenbar der Begründung der Handlungsnormen dienen, die al-Marġīnānīy in *al-hidāyah* darlegt, nämlich *naṣbu r-rāyah li-ʿaḥādīti l-hidāyah* des Ġamāl ad-Dīn az-Zaylaʿīy. Dort werden am Anfang des Abschnitts über die Läuterungsgabe (*kitābu z-zakāti*) einige einschlägige *Ḥadīte* angeführt, von welchen hier einer als Beispiel zitiert sei: Ein Zeitgenosse des Gottesgesandten, der Ḍimām b. Ṭaʿlabah genannt wird, habe den Propheten mit folgenden Worten um Auskunft gebeten:

„Ich frage dich um Gottes willen: Hat Gott dir geboten, dass du eine solche Spende von denjenigen von uns, die nicht bedürftig sind, nehmen und unter denjenigen von uns, die bedürftig sind, verteilen sollst? Da erwiderte er – auf ihm sei das Heil –: ‚Bei Gott, so ist es!‘ Diesen *Ḥadīṭ* führt al-Buḥārīy⁶² über Šarīk b. ʿAbī Namir auf ʿAnas [einen Prophetengefährten] – Gott habe Wohlgefallen an ihm – zurück.“⁶³

In diesem *Ḥadīṭ* wird offensichtlich zum Ausdruck gebracht, dass es zur von Gott auferlegten Pflicht des Gottesgesandten und der Gemeinde gehört, durch eine bestimmte Form des Spendens beständig im Sinne eines Bedarfsausgleichs zwischen den Bedürftigen und denjenigen, die nicht bedürftig sind, tätig zu sein.

Eine etwas anders als die al-Marġīnānīy formulierte, aber inhaltlich übereinstimmende Fassung der Definition der Läuterungsgabe findet sich in einem Standardwerk für praktische Theologie nach der malikitischen Schultradition, dem Kommentar des ʿAbū l-Ḥasan ʿAlīy b. Muḥammad al-Manūfīy (geb. am 3. Ramaḍān 857/7. September 1453 in Kairo, gest. ebendort am 14. Šafār 939/15. September 1532)⁶⁴ – kurz ʿAbū l-Ḥasan genannt – zu *ar-risālah* von

ʿAbū Muḥammad ʿAbd Allāh Ibn ʿAbī Zayd al-Qayrawānīy an-Nafzīy (geb. 310/922 in Qayrawān, gest. 386/996 ebendort).⁶⁵ Zudem erhalten wir dort noch weitere Auskunft über die Arten des Kapitals, von dem die Läuterungsgabe abgeführt werden muss:

„[Das Wort] *zakāh* hat zwei Bedeutungen: allgemein-sprachlich bezeichnet es Wachstum und Zunahme; man sagt: ‚die Ackerfrucht ist gewachsen (*zakā*)‘ und ‚der Besitz hat zugenommen (*zakā*)‘. In der Offenbarung meint es eine bestimmte Menge, die von einem bestimmten Kapital (*māl*)⁶⁶ genommen wird, wenn es eine bestimmte Menge in einer bestimmten Zeit erreicht, und das an bestimmte Empfänger weitergegeben wird [...]

{Die Läuterungsgabe von Edelmetall}, nämlich von Gold und Silber, was auch [S. 473] ‚Geld‘ (*naqd*) genannt wird, {und von der Ackerfrucht (*al-ḥarṭ*)}, damit ist das, was als Nahrungsmittel dient, gemeint, {und dem Vieh}, also Kamelen, Rindern, Schafen und Ziegen⁶⁷ {ist Pflicht} aufgrund von Koran, *Sunnah* und Konsens. Wer leugnet, dass sie [d. h. die Läuterungsgabe] Pflicht ist, ist ein Ungläubiger. Wer bekennt, dass sie Pflicht ist, sich jedoch weigert, sie abzuführen, wird geschlagen und sie wird gegen seinen Willen von ihm genommen, wodurch er seine Pflicht erfüllt hat und kein Ungläubiger wird. Von Ibn Ḥabīb wird die Auffassung überliefert, dass ein solcher als Ungläubiger anzusehen sei, allerdings ist dies eine abwegige Position.

Dafür, dass sie [d. h. die Läuterungsgabe] Pflicht ist, und dafür, dass sie gültig ist, gibt es Voraussetzungen. Die Ersteren sind sieben an der Zahl: Islam, Freiheit, Mindestmenge (*an-niṣāb*), Besitz, der Ablauf eines Jahres – außer für Erträge von Minen und für solches, von dem der Zehnt genommen wird [d. h. Ackerfrüchte] –, Freiheit von Schulden für Edelmetalle und hinsichtlich des Viehs, dass ein Beauftragter kommt, wenn es solche gibt und sie kommen können. Die Letzteren [d. h. die Bedingungen für die Gültigkeit] bestehen in der jeweiligen Absicht, sie [d. h. die Läuterungsgabe] abzuführen [S. 474], wenn sie abgeführt werden muss, und sie der Obrigkeit, die sie in gerechter Weise einzieht und verteilt, wenn es eine solche gibt, oder denjenigen, denen sie zusteht, auszuhändigen.“⁶⁸

Folgende Ausführungen aus einem Standardwerk für praktische Theologie nach der schafītischen Schultradition, *al-ġururu l-bahīyah fī šarḥi l-bahġati l-wardīyah* Zayn ad-Dīn Zakarīyā b. Muḥammad al-ʿAnṣārīy⁶⁹ sind geeignet, das bisher Gesagte zu bestätigen, und fügen weitere Einzelheiten hinzu, nämlich dass auch für Güter, die für den Handel vorgesehen sind, Läuterungsgabe abzuführen ist, und dass es eine weitere Form der Läuterungsgabe gibt, die am Fest des Fastenbrechens zu leisten ist:

„Der Abschnitt über *zakāb*: Dies bedeutet allgemein-sprachlich ‚Reinigung‘, ‚Wiederherstellung‘, ‚Wachsen‘ und ‚Lobpreis‘, Letzteres z. B. in [dem Koranvers] ‚lobt euch nicht selbst‘ [Sure 53 (*an-Naġm*), Vers 32]. In der Offenbarung ist es eine Bezeichnung für eine Menge, die von Kapital oder pro Person in einer bestimmten

Form abgeführt wird. Sie [d. h. die Läuterungsgabe] wurde so genannt, weil sie das, wovon sie abgeführt wird, reinigt, wiederherstellt, wachsen lässt und lobt sowie schützt und vor Schaden bewahrt.

Der Grund dafür, dass sie Pflicht ist, sind vor dem Konsens Koranverse wie ‚gibt die Läuterungsgabe‘ und ‚nimm von ihrem Eigentum eine Spende‘ [Sure 9 (*at-Tawbah*), Vers 103] und Überlieferungen [von Aussagen des Gottesgesandten] wie ‚der Islam ist auf fünf errichtet‘.

Sie kommt in zwei Arten vor: Läuterungsgabe der Person, nämlich am Tag des Fastenbrechens,⁷⁰ wie noch erläutert werden wird, und Läuterungsgabe von Kapital, welche ihrerseits in zwei Arten zerfällt: Läuterungsgabe von Wert, nämlich die Läuterungsgabe für Handelsgut, welche noch erklärt wird, und Läuterungsgabe für Wertgegenstände, also für Vieh, Gold, Silber und Nahrungsmittel. Sie muss speziell von Kamelen, Rindern, Schafen und Ziegen abgeführt werden, da diese zumeist wegen ihres vielfältigen Nutzens zur Vermehrung gehalten werden, und von den Edelsteinen und Edelmetallen speziell von Gold und Silber, da es den wachsenden Gütern darin gleichkommt, dass man von ihnen abführen kann, anders als anderes dieser Art, sowie von den Pflanzen speziell von Nahrungsmitteln, da diese notwendig [für den Menschen] sind, weshalb Gott einen Teil davon für die, die in Not sind, vorgesehen hat.“⁷¹

Im folgenden Abschnitt, auch aus einem schafitischen Standardwerk, dem *nihāyatu l-muhtāğ li-šarḥi l-minhāğ* des Šams ad-Dīn Muḥammad b. ʿAḥmad ar-Ramlīy (gest. 1004/1596 in Kairo),⁷² wird deutlich, dass es im Zusammenhang mit der Läuterungsgabe einige Details gibt, über die in Kreisen der Theologie keine Einmütigkeit herrscht, dass sie als gottesdienstliche Handlung eines der Grundelemente des Islam ist und dass die Bedürftigen ein Anrecht auf sie haben. Zudem wird deutlich, was im vorangehenden Zitat schon angeklungen ist, nämlich dass die Läuterungsgabe ein Mysterium des Glaubens ist, dessen Segenskraft sich günstig auf die Güter, von welchen sie abgeführt wird, sowie auf denjenigen, der sie abführt, und dessen Charakter auswirkt:

„Der Abschnitt über *zakāb*: Dies bedeutet allgemein-sprachlich ‚Reinigung‘ und in der Offenbarung bezeichnet es eine Menge, die von Kapital oder für eine Person in einer Form, die noch erläutert wird, abgeführt wird. Sie [d. h. die Läuterungsgabe] wurde so genannt, da sie das, wovon sie abgeführt wird, davon reinigt, mit dem Anspruch derjenigen, die darauf Anrecht haben, behaftet zu sein, und den, der sie abführt, von der Sünde. Zudem läutert sie seinen Charakter, lässt ihn gedeihen, schützt ihn vor Schaden und lobt ihn.

Der Grund dafür, dass sie Pflicht ist, sind vor dem Konsens Koranverse wie ‚führt die Läuterungsgabe ab‘ und Überlieferungen [von Aussagen des Gottesgesandten] wie ‚der Islam wurde auf fünf errichtet‘. Deshalb ist sie eines der Grundelemente des Islam und derjenige, der sie gänzlich oder zumindest im Hinblick darauf, worüber Einmütigkeit herrscht, jedoch nicht in den

Punkten, über die unterschiedliche Auffassungen vorliegen, wie hinsichtlich des Kapitals eines Minderjährigen oder des Handelsguts, leugnet, ein Ungläubiger. Wem sie nicht bekannt ist, wird darüber belehrt und wenn er sie auch dann noch leugnet, ist er ein Ungläubiger. Wer sich weigert, sie abzuführen, wird bekämpft und sie wird gegen seinen Willen von ihm genommen, auch dann, wenn er nicht kämpft, so wie es [der erste Kalif] 'Abū Bakr – Gott habe Wohlgefallen an ihm – getan hat.

Die Läuterungsgabe wurde im zweiten Jahr der Hiğrah, nach der [Offenbarung der Verpflichtung zur] Läuterungsgabe, die am Tag des Fastenbrechens zu leisten ist, offenbart.⁷³ Sie muss von acht Arten des Kapitals abgeführt werden und kommt acht Gruppen [von Bedürftigen] zugute.⁷⁴

Aus dem ersten hier angeführten Zitat, einem Abschnitt aus *al-hidāyah* al-Marğīnānīys, und aus dem Zitat aus *al-ğuraru l-bahīyah* Zakariyā al-'Anşārīys klang bereits ein wichtiger allgemeiner Gesichtspunkt an, der auf alle Arten von Eigentum zutrifft, für die Läuterungsgabe abgeführt werden muss, und der darin besteht, dass es sich vermehrt oder vermehrt werden kann.⁷⁵ Dies wird explizit in der Definition Hāfiż ad-Dīn an-Nasafīys in seinem *kanzu d-daqa'iq*, gleichfalls ein bedeutendes Standardwerk für praktische Theologie nach der hanafitischen Schultradition,⁷⁶ festgehalten:

„Der Abschnitt über die Läuterungsgabe: Diese besteht darin, dass einem muslimischen Bedürftigen, der kein Haschemit und auch kein Klient der Haschemiten ist, um Gottes Willen Eigentum so übereignet wird, dass

der Übereigner gänzlich keinen Nutzen mehr davon hat. Die Bedingungen dafür, dass sie [d. h. die Läuterungsgabe] Pflicht ist, sind das Verfügen über die geistigen Kräfte, Volljährigkeit, Islam, Freiheit, der einjährige Besitz einer Mindestmenge (*niṣāb*), die nicht von Schulden belastet ist, keinem grundlegenden Bedürfnis dient und sich vermehrt oder [zumindest] vermehrt werden kann.⁴⁷⁷

Im Kommentar des Fahr ad-Dīn ‘Uṭmān b. ‘Alīy az-Zayla‘īy (geb. in Zayla‘ in Äthiopien, gest. 743/1342 in Kairo) zu *kanzu d-daqa‘iq*,⁷⁸ ebenfalls einem Standardwerk der klassischen Theologie,⁷⁹ findet sich folgende Erläuterung zum Begriff des wachsenden Eigentums:

„Zu seinen Worten ‚und sich vermehrt oder [zumindest] vermehrt werden kann‘: Das heißt, dass zur Bedingung dafür, dass Läuterungsgabe abgeführt werden muss, gestellt ist, dass es [d. h. das Eigentum] in der Tat wächst, durch Fortpflanzung, Vermehrung oder Handel, oder der Möglichkeit nach, dadurch, dass es möglich ist, es zu vermehren, indem es sich in der Hand des Eigentümers oder seines Agenten befindet, deshalb weil, wie wir bereits ausgeführt haben, der Grund [für die Läuterungsgabe] darin besteht, dass ein Eigentum in der Tat oder der Möglichkeit nach wächst. Wenn es nicht möglich ist, es zu vermehren, muss keine Läuterungsgabe abgeführt werden, eben da diese Bedingung nicht vorliegt.“⁸⁰

Die folgenden Ausführungen aus dem uns bereits bekannten Werk *al-hidāyah* al-Margīnānīys sind geeignet, den Begriff des wachsenden Eigentums weiter zu verdeutlichen:

„{Von Arbeits- und Tragtieren und von Vieh, das gefüttert wird, ist keine Läuterungsgabe abzuführen} im Gegensatz zur Auffassung von Mālik – Gott erbarme sich seiner –, welcher als Argument den Wortlaut der Offenbarungstexte anführen kann. Für unsere Auffassung spricht jedoch sein [d. h. des Gottesgesandten] Wort: ‚Für Trag- und Arbeitstiere und für Rinder, die als Zugtiere eingesetzt werden, muss keine Läuterungsgabe abgeführt werden‘. Zudem ist der Grund [für Läuterungsgabe] wachsendes Eigentum, für welches das Kriterium ist, dass man es [d. h. das Vieh] weiden lässt oder zum Handel vorbereitet, was [bei den genannten Arten] nicht vorliegt. Weiterhin ist anzuführen, dass Vieh, das gefüttert wird, beständig mit Futter versorgt werden muss, so dass [S. 426] kein wirklicher Mehrwert erzielt wird. Weidevieh (*as-sā'imah*) ist solches, das den größten Teil des Jahres ausschließlich auf der Weide verbringt, so dass Vieh, das die Hälfte des Jahres oder mehr gefüttert wird, nicht mehr als Weidevieh gilt, denn der größere Teil ist [für die Einstufung] ausschlaggebend.“⁸¹

Aus den hier angeführten Abschnitten aus Standardwerken der klassischen Theologie geht somit hervor, dass die Verpflichtung besteht, beginnend mit einer bestimmten Mindestmenge Läuterungsgabe für bestimmte Arten von Eigentum, nämlich wachsendes Eigentum, also Kapital, abzuführen. Als solche Formen des Eigentums wurden zur Vermehrung gehaltene Kamele, Rinder

sowie Schafe und Ziegen, die geweidet und nicht gefüttert werden – wobei hier unterschiedliche Auffassungen zwischen Hanafiten und Malikiten festzustellen sind –, Gold, Silber, Ackerfrüchte, die als Nahrungsmittel dienen, Erträge von Minen und Handelsware genannt. Um den Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht zu überschreiten, werden die Mindestmengen, die Anteile, die jeweils abzuführen sind, weitere Kapitalformen, von welchen Läuterungsgabe abzuführen ist, sowie Einzelheiten und verschiedene Auffassungen der Schultraditionen zu bestimmten Detailfragen hier nicht mehr behandelt. Wer sich näher damit befassen möchte, sei z. B. auf die englische Übersetzung von al-Margīnānīys *al-hidāyah*, die Imran Ahsan Khan Nyazee angefertigt hat, der Abschnitt über *zakāh* findet sich dort in Band I, S. 245–302, und auf den Artikel „*zakāt*“ von Zysow verwiesen.

Wie wir weiterhin erfahren haben, steht die Läuterungsgabe, die ja als von Gott unzweifelhaft festgelegte Pflicht abgeführt werden muss, den Bedürftigen als Recht zu. Es sei also noch ein Blick auf die Gruppen geworfen, die als Empfänger der Läuterungsgabe beschrieben werden: In den Werken der klassischen Theologie wird auf den oben zusammen mit dem Kommentar an-Nasafīys zitierten Vers 60 der Sure 9 (*at-Tawbah*) verwiesen, wenn es um die Bestimmung der Personengruppen geht, die die Läuterungsgabe erhalten sollen.⁸² Dort ist zu lesen, dass eine der genannten acht Gruppen nicht mehr als Empfänger in Frage kommt, nämlich die, die für den Islam gewonnen werden sollen (*al-mu'allafatu qulūbuhum*).⁸³

Außerdem werden in diesem Zusammenhang als Beispiele Personengruppen und Zwecke genannt, für die die Läuterungsgabe nicht verwendet werden darf. Einige dieser Beispiele seien hier noch in den Blick genommen; so ist in dem uns bereits als Stan-

dardwerk bekannten Kommentar des Fahr ad-Dīn ‘Uṭmān b. ‘Alīy az-Zayla‘īy zu *kanzu d-daqa’iq* Hāfīz ad-Dīn ‘Abd Allāh b. ‘Aḥmad an-Nasafīy Folgendes zu lesen:

„Er [d. h. an-Nasafiy] – Gott erbarme sich seiner – sagt: {und nicht an einen nichtmuslimischen Schutzbürger} d. h. dass Läuterungsgabe nicht einem nichtmuslimischen Schutzbürger gegeben werden darf, allerdings ist Zufar⁸⁴ der Auffassung, dass dies [d. h. die Abgabe von *zakāh* an einen nichtmuslimischen Schutzbürger] gültig ist [... S. 120 ...] und es besteht Konsens darüber, dass arme nichtmuslimische Ausländer nicht zu den Armen gerechnet werden [die Läuterungsgabe erhalten], desgleichen nicht Verwandte in direkter Linie desjenigen, der Läuterungsgabe abführt, wie sein Vater, Großvater und seine Nachkommen, ebensowenig seine Ehegattin [...] {jedoch anderes} d. h. es ist gültig, andere Formen von Spenden nichtmuslimischen Schutzbürgern zu geben, wie z. B. die Pflichtspende am Tag des Fastenbrechens und Sühneleistungen [...] {und nicht zum Bau einer Moschee} d. h. Läuterungsgabe darf nicht zum Bau einer Moschee verwendet werden [...] ebenso nicht zum Bau von Brücken, Wasserleitungen, Straßen, zum Ausheben von Kanälen, für die Pilgerfahrt, den gerechten Krieg und für alle solchen Zwecke, bei welchen kein Übereignen [an eine bedürftige Person] stattfindet.“⁸⁵

Auch wenn hier viele Einzelheiten und Punkte der Läuterungsgabe, in welchen zwischen den Schultraditionen oder innerhalb einer Schultradition Differenzen bestehen, und viele wichtige Aspekte derselben nicht erläutert wurden und in diesem Rahmen

auch nicht weiter besprochen werden können, so ist doch deutlich geworden, dass die Läuterungsgabe eine Pflichtspende ist, die von wachsendem Eigentum abgeführt wird und Bedürftigen persönlich zukommen muss. Ihr Prinzip besteht offenbar darin, dass den Bedürftigen ein Anteil am Mehrwert zusteht, der in einer Gesellschaft erzielt wird, um dadurch zum Bedarfsausgleich beizutragen. Die Läuterungsgabe ist eine gottesdienstliche Handlung und ein Mysterium des Glaubens, das sich segensreich auf diejenigen, die sie leisten, ihr Eigentum und ihren Charakter auswirkt.⁸⁶ Damit ist bereits am Beispiel des Instituts der Läuterungsgabe, das eine der grundlegenden gottesdienstlichen Handlungen des Islam ist, hinreichend deutlich geworden, dass Wohlfahrtspflege eines der zentralen Anliegen der islamischen Religion ist und somit zu ihrer Lebensmitte gehört.

Zudem ist deutlich geworden, dass es durchaus Personengruppen wie die Haschemiten, aber auch nichtmuslimische Schutzbürger – so offensichtlich zumindest die herrschende Auffassung – und nichtmuslimische Ausländer sowie Bereiche der allgemeinen Wohlfahrt gibt, die ausdrücklich als Empfänger der Läuterungsgabe ausgeschlossen werden. Hinsichtlich der nichtmuslimischen Schutzbürger wurde jedoch summarisch auf alternative Spendenquellen verwiesen. Damit ist offenbar geworden, dass sich die Überlegungen der klassischen Theologie zur Wohlfahrtspflege nicht auf die Läuterungsgabe beschränken, sondern noch weitere Formen an Abgaben und Spenden ins Auge fassen. Eine davon soll hier noch kurz angesprochen werden: Weiter oben, im Korankommentar an-Nasafiys, ist ja bereits angeklungen, dass die Theologie z. B. den Begriff der über die Pflicht hinausgehenden, empfohlenen Spende (*nawāflū ṣ-ṣadaqāti wa-mabārruhā*) kennt.

Eine Definition der über die Pflicht hinausgehenden Spende findet sich z. B. in einem kurzgefassten Standardwerk der schafii-tischen Schultradition, *minhāḡu t-tālibin* des Muḡyī d-Dīn 'Abū Zakarīyā' Yaḡyā b. Šaraf an-Nawawīy (geb. im al-Muḡarram des Jahres 631/Okttober 1233 in Nawā, einer südlich von Damaskus gelegenen Ortschaft, wirkte in Damaskus, gest. ebenfalls in Nawā am Mittwoch, dem 24. Raḡab 676/22. Dezember 1277):⁸⁷

„Die Übereignung von etwas ohne Gegenleistung ist eine Schenkung (*hibah*). Wenn man jemandem etwas, das dieser benötigt, um des jenseitigen Lohns willen übereignet, ist dies eine Spende (*ṣadaqah*). Bringt man das, was man übereignet, zu demjenigen, dem man es schenkt, um ihn zu ehren, so ist dies ein Geschenk (*hadīyah*).“⁸⁸

Aus folgender Passage aus dem uns bereits bekannten Werk der hanafitischen Schultradition *al-bidāyah* al-Marḡinānīy geht hervor, dass sowohl der Empfängerkreis als auch der Gegenstandsbereich, dem eine über die Pflicht hinausgehende Spende angehören kann, weiter gefasst ist als bei der Läuterungsgabe:⁸⁹

„{Eine Spende (*aṣ-ṣadaqah*) kann nicht zurückgefordert werden}, denn man strebt damit ja Belohnung [durch Gott] an, welche dann bereits [von Gott] gewährleistet ist, desgleichen wenn man einem Nichtbedürftigen spendet, da es eine gute Tat ist, denn bisweilen strebt man durch Spende an [S. 259] einen Nichtbedürftigen Belohnung [durch Gott] an, desgleichen [kann man], wenn man einem Bedürftigen etwas schenkt, [dies nicht zurückfordern] da [mit dem Geschenk an einen Be-

dürftigen] ja offensichtlich Lohn [von Gott und nicht von dem Beschenkten] erstrebt wird, der bereits [durch Gott] gewährleistet ist.

{Legt jemand ein Gelübde ab, sein gesamtes Kapital (*māluḥū*) zu spenden, muss er das spenden, was zu der Art gehört, wovon Läuterungsgabe abgeführt wird. Wer gelobt, seinen gesamten Besitz (*milkuḥū*) zu spenden, muss alles spenden.} [...] {Dann sagt man ihm: behalte das, was du für dich selbst und für diejenigen, die du versorgen musst, benötigst, bis du wieder etwas erwirbst. Wenn er dann wieder etwas erworben hat, spendet er das, was er für sich und seine Angehörigen [zuvor] aufgewendet [und deshalb noch nicht gespendet] hatte.}⁹⁰

Es lässt sich also festhalten, dass Gott Lohn für Spenden gewährleistet, wobei Spenden nicht nur in Gütern bestehen müssen, die zu den Arten gehören, von welchen Läuterungsgabe abgeführt werden muss, und zudem man auch dann von Gott belohnt wird, wenn man jemandem spendet, der nicht im engeren Sinne bedürftig ist, d. h. der nicht zu einer der Personengruppen gehört, welchen Läuterungsgabe zusteht, nämlich wenn eine Spende für jenseitigen Lohn beabsichtigt ist oder, wie an-Nawawī es in dem vorangehenden Zitat ausdrückt, man jemandem um Gottes willen etwas gibt, das dieser benötigt. Von an-Nawawī erfahren wir auch, dass der Empfängerkreis von Spenden, für die Gott den Spender belohnt, auch Nichtmuslime umfasst:

„Die über die Pflicht hinausgehende Spende (*ṣadaqatu t-taṭawwuʿi*) ist eine gewiss bekannte Handlungsweise

des Gottesgesandten, sie kann einem Nichtbedürftigen und einem Nichtmuslim gegeben werden. Es ist besser, sie heimlich, im Ramaḍān, einem Verwandten oder einem Nachbarn zu geben.“⁹¹

Ebenso wie hinsichtlich der Läuterungsgabe sind die hier angeführten Zitate nicht ausreichend, um die Diskussionen der klassischen Theologie über die Spenden, die über die Pflicht hinausgehen, angemessen wiederzugeben. Jedoch sind die für die Ziele dieser Untersuchung relevanten Punkte hinreichend deutlich geworden: Die nachdrückliche Forderung der Offenbarung, die bereits seit dem Wirken des Gottesgesandten in Mekka Gottesfurcht untrennbar mit der Sorge für die Bedürftigen verbindet und zudem das Institut der Läuterungsgabe (*az-zakāh*) einführt, wird von der klassischen Theologie ernst genommen und findet ihren Ausdruck in der Diskussion um diese Einrichtung, die als eine der grundlegenden gottesdienstlichen Handlungen ausgewiesen wird. Dies wird ergänzt durch den Diskurs über die Aufforderung Gottes zur Spende, die zwar nicht wie Erstere streng verpflichtend ist, aber nicht den Beschränkungen derselben unterliegt und deren Lohn Gott gewährleistet.

Eine von der klassischen Theologie als besondere Kategorie diskutierte Form der Spende, die auch über den Tod des Spenders hinaus Bestand hat, ist die Stiftung (*waqf*), die in der neueren islamwissenschaftlichen Forschung einige Beachtung erfahren hat.⁹² Der Begriff der Stiftung wird z. B. in dem uns bereits bekannten Standardwerk der schafiiitischen Schultradition *nihāyatu l-muhtāğ* wie folgt definiert:

„Der Abschnitt über die Stiftung (*kitābu l-wāqfi*): Dieses [Wort, d. h. *waqf*] bedeutet allgemeinsprachlich

‚festsetzen‘ (*al-ḥabs*) und ist [im sondersprachlichen Sinne von ‚Stiftung‘] gleichbedeutend mit *tahbīs* und *tasbīl*. Das Verb *ʿawqafu* für ‚stiften‘ ist keine gute Sprache und *ʿahbasa* ist hochsprachlicher als *ḥabbasa*, wie überliefert wird. Allerdings ist es *ḥabbasa* [als Vokabel für ‚stiften‘], welches in den zuverlässigsten Überlieferungen [von den Prophetengefährten] vorkommt. Im Sprachgebrauch der Offenbarung bezeichnet es [d. h. das Wort *waqf*] die Festsetzung eines bestimmten Kapitals, aus dem ein Mehrwert entsteht und das erhalten bleibt, wobei es [d. h. das festgesetzte Kapital] der Verfügung entzogen wird, damit er [d. h. der Mehrwert] für einen erlaubten Zweck (*ʿalā maṣrifin mubāḥin*) aufgewendet wird. Die Grundlage [für diese Institution] ist das Wort des Erhabenen: ‚Gottesfurcht werdet Ihr erst dann erlangen, wenn ihr von dem, was ihr liebt, spendet.‘⁹³ Als *ʿAbū Ṭalḥah* dies gehört habe, habe er sofort etwas aus seinem Vermögen, nämlich das wohlbekannte Gut Bayraḥā, in eine Stiftung umgewandelt. Zudem sein [d. h. Gottes] Wort: ‚Für das, was ihr Gutes tut, werdet ihr belohnt werden.‘⁹⁴ Außerdem der *Ḥadīth*, den Muslim⁹⁵ überliefert: ‚Wenn ein Muslim stirbt, hört er auf, Gutes zu tun, außer in drei [Fällen]: eine weiter fortlaufende Spende (*ṣadaqatun ḡāriyah*), Wissen, aus dem man Nutzen zieht, oder ein frommer Nachkomme‘ – d. h. ein Muslim – ‚der für ihn betet.‘⁹⁶ [S. 359] Die Theologen haben die ‚weiter fortlaufende Spende‘ als Stiftung (*waqf*) interpretiert [...].⁹⁷

Aus diesem Text geht hervor, dass eine Stiftung in dem hier gemeinten Sinn als eine Spende (*ṣadaqah*) intendiert sein sollte.

Dabei wird allerdings für den Zweck nur zur Bedingung gestellt, dass er erlaubt (*mubāḥ*) sein muss, was hier offensichtlich bedeuten soll, dass der Zweck weder verboten noch nicht empfohlen ist.⁹⁸ Entsprechend dem, was zuvor zur Spende, die über die Pflicht hinausgeht, gesagt wurde, lässt sich somit schließen, dass weder für die Natur des Nutzens der Stiftung noch für den Empfängerkreis dieses Nutzens die Einschränkungen anzunehmen sind, die für die Läuterungsgabe gelten.

In seinem Kommentar zur *Ḥadīṭ*-Sammlung des Muslim sagt der uns als Autor des Standardwerks *minhāḡu ṭ-ṭālibīn* bekannte Yahyā b. Šaraf an-Nawawīy zu dem im obigen Zitat aus *nihāyatu l-muḥtāḡ* angeführten *Ḥadīṭ*:

„Dies [d. h. dieser *Ḥadīṭ*] ist eine Erkenntnisquelle [für die Offenbarung] dafür, dass die Institution der Stiftung gültig ist und [wenn man eine solche einrichtet, dies] gewaltigen Lohn [durch Gott] zur Folge hat.“⁹⁹

Auch die Diskussionen der klassischen Theologie über die über die Pflicht hinausgehende Spende (*ṣadaqatu t-ṭaṭawwuʿi*) bestätigen, dass die zentrale Position, die die Offenbarungstexte der Aufforderung zur Wohlfahrtspflege einräumen, von der Theologie ernst genommen wird. Die nicht auf die Läuterungsgabe beschränkte Forderung zu spenden, die sich in Koran und *Ḥadīṭ* findet, unterzieht die klassische Theologie ebenso wie die Läuterungsgabe einer ausführlichen Betrachtung, die unter anderem in der Definition der Institution der Stiftung (*waqf*) ihren Ausdruck findet, welche hier leider, um den Umfang der vorliegenden Untersuchung nicht zu sehr zu erweitern, nicht näher behandelt werden kann.¹⁰⁰

Nachdem also deutlich geworden ist, dass die Forderung, Bedarfsausgleich herzustellen, sowohl nach dem Ausweis der primären Offenbarungstexte als auch nach dem Zeugnis einer geschichtlich sehr einflussreichen Form islamischer Theologie – der klassischen Theologie des sunnitischen Islam – in ausgezeichneter Weise zur Lebensmitte der Religion gehört, schließt sich folgerichtig die Frage nach der Umsetzung dieser Forderung im Laufe der Geschichte an, auf die hier nur noch im Vorübergehen in Form eines Hinweises auf die Sekundärliteratur eingegangen werden kann.

3 Historischer Ausblick und Schlussbemerkung

In seinem Artikel „*zakāt*“ äußert Zysow die Einschätzung, dass die Quellen für fast die gesamte Geschichte der islamischen Welt – seien sie historiografischer oder dokumentarischer Natur – uns kaum etwas über Details des obrigkeitlichen Einsammelns der Läuterungsgabe mitteilen.¹⁰¹ Es gebe aber Hinweise, die auf eine solche Praxis schließen lassen, die allerdings ab etwa dem Jahr 493/1100 bis auf wenige Ausnahmen fast überall zum vollständigen Erliegen gekommen sei. Jedoch habe man andere Wege des Abführens und Verteilens der Läuterungsgabe durch inoffizielle Instanzen entwickelt.¹⁰² Im 20. Jahrhundert seien allerdings in einigen Ländern Schritte unternommen worden, um das staatliche Einsammeln der Läuterungsgabe wiederzubeleben.¹⁰³

In historiografischen Werken werden Akte von über die Pflicht hinausgehenden Spenden erwähnt¹⁰⁴ und diese Form der Spenden kommt in verschiedenen Kontexten und Literaturgattungen zu Sprache.¹⁰⁵ Dass das Institut der Stiftung (*waqf*) in der Tat, wie dies von der klassischen Theologie festgehalten wird, als eine über die Pflicht hinausgehende Spende, für die man von Gott auch

noch nach dem eigenen Tod fortlaufend Lohn erhält, verstanden wurde, lässt sich anhand von zahlreichen Gebäudeinschriften und Urkunden, die eine Stiftung begründen, feststellen.¹⁰⁶ Als Zwecke von Stiftungen lassen sich z. B. Moscheen,¹⁰⁷ Krankenhäuser,¹⁰⁸ Elementarschulen,¹⁰⁹ Orte, an welchen die Wissenschaften gelehrt wurden,¹¹⁰ Sufi-Konvente,¹¹¹ Herbergen,¹¹² der Freikauf von Kriegsgefangenen,¹¹³ die Instandhaltung von Stadtmauern,¹¹⁴ allgemein die Landesverteidigung,¹¹⁵ der Bau und die Instandhaltung von öffentlichen Zisternen,¹¹⁶ öffentliche Trinkwasserbrunnen,¹¹⁷ die Versorgung von Pilgern mit Lebensmitteln,¹¹⁸ Küchen, die kostenlos Essen ausgeben,¹¹⁹ und die Versorgung von Verwandten und ihren Nachkommen¹²⁰ nennen. Die Stiftungen hatten wohl einen bedeutenden Anteil an der gesamten Wirtschaft der islamischen Welt, zumindest legen dies Angaben in der Sekundärliteratur nahe: Demnach variierte der Anteil von Stiftungen an den landwirtschaftlich genutzten Flächen in verschiedenen Regionen der islamischen Welt in der Vergangenheit zwischen 15 Prozent und mehr als der Hälfte der Gesamtfläche.¹²¹

Somit lässt sich festhalten: Sowohl nach dem Zeugnis der Offenbarungstexte des Islam als auch der geschichtlich bedeutendsten Ausprägung islamischer Theologie gehört der gesellschaftliche Bedarfsausgleich zum Kern der Lebensmitte der islamischen Religion. Diese zentrale Forderung der Religion, die in einem differenzierten und flexiblen System von Institutionen und Formen zum Ausdruck kommt, die eine Vielzahl von Bedarfsfeldern erfassen, scheint, wie einschlägige Forschungen der letzten Jahre zeigen, eine zumindest nicht zu vernachlässigende Entsprechung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit während der gesamten Geschichte der islamischen Welt gefunden zu haben.

Endnoten

- 1 Die Anregung zu dieser Untersuchung geht zurück auf Herrn Dr. Michael Kiefer, den Leiter der Forschungsgruppe „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück. Hinweise auf wichtige Sekundärliteratur verdankt der Autor Herrn Dr. Mohammad Karimi Zanjani Asl (Bonn und Gotha) und Herrn Samet Balci (Osnabrück).

- 2 Vgl. z. B. Price; Feinman: „*Foundations of Prehistoric Social Inequality*“, S. 5–6; den Artikel von Price: „*Social Inequality at the Origins of Agriculture*“; Schlichtherle und andere: „*Bad Buchau – Torwiesen II: Baustrukturen und Siedlungsabfälle als Indizien der Sozialstruktur und Wirtschaftsweise in einer endneolithischen Siedlung am Federsee*“, S. 172–174; Guilaine: „*The Neolithic Conquest of the Mediterranean*“, S. 74–77; Jung; Risch: „*Why are we concerned with social inequality*“, S. 31; Arponen und andere: „*Artefacts, houses, and inequality*“; Gronenborn: „*Some thoughts on political differentiation in Early to Young Neolithic societies in western central Europe*“, S. 66–67; Wollenweber: „*One house like another?*“, dort besonders die „*conclusion*“ auf S. 174 und die Tabelle auf S. 188. Möglicherweise könnten aber schon in der späteren Altsteinzeit, ab etwa 135000 bis 90000 Jahren vor der Gegenwart, soziale Unterschiede vorhanden gewesen sein, wie sich aus dem Artikel von Grünberg: „*»Arm« und »Reich»: Die Ausstattung der Toten in paläolithischen und mesolithischen Gräbern*“, entnehmen lässt, siehe dort besonders die Zusammenfassung auf S. 142–143.

- 3 Vgl. z. B. Meller; Hahn; Jung; Risch: „*Vorwort der Herausgeber*“, in: dieselben (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, S. 11 (linke Spalte): „Zumindest seit dem Beginn der Geschichtsschreibung ist soziale Ungleichheit, die sich aus der unterschiedlichen Verteilung der Güter ergibt, in erstaunlicher Schärfe und über alle Epochen hinweg belegt. Gerade zu Beginn der schriftlich überlieferten Menschheitsgeschichte waren Ungleichheit und steile soziale Hierarchien eher die Regel als die Ausnahme.“; sowie Bartelheim; Hardenberg; Scholz: „*Arm und Reich? Alternative Perspektiven auf Ressourcen und ihre Nutzung*“, S. 85: „Soziale Ungleichheit als Ausdruck unterschiedlichen Zugangs zu grundlegenden Ressourcen einer Gesellschaft und zur Mitwirkung an ihrer Gestaltung ist in der heutigen Welt wie auch in der Vergangenheit weithin zu beobachten.“ Vgl. z. B. auch folgende Veröffentlichungen, die der Ausdifferenzierung der menschlichen Gesellschaften in Arm und Reich oder der Geschichte der Armut gewidmet sind oder Abschnitte darüber enthalten sowie Bibliografien bieten, wobei allerdings ausschließlich Europa frühestens seit der Antike behandelt wird: Fischer: *Armut in der Geschichte*; Gerekme: *Geschichte der Armut*; Kühberger; Sedmak (Hg.): *Aktuelle Tendenzen der historischen Armutsforschung*; Rathmayr: *Armut und Fürsorge*; Schilling; Zeller: *Soziale Arbeit*. Was die islamische Welt angeht – zum Begriff der „islamischen Welt“ siehe die einschlägige Anmerkung weiter unter –, so liegen noch keine Untersuchungen zu Armutsforschung vor, wie Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, S. IX–X, ausführt.

- 4 Vgl. dazu das Zitat, das Schilling und Zeller: *Soziale Arbeit*, S. 17, anführen: „Hilfe ist eine Urkategorie des menschlichen Handelns überhaupt, ein Begriff, der nicht weiter zurückzuführen ist, außer auf den des gesellschaftlichen Handelns überhaupt“, sowie das Fazit, das dort gezogen wird: „Somit ist Hilfe eine *natur- und lebensnotwendige Kategorie der Menschheit und des Menschen*.“ (Hervorhebung im Original)
- 5 Vgl. zu dieser Begriffsbestimmung z. B. die folgenden Ausführungen von Lambers: *Geschichte der Sozialen Arbeit*, S. 9: „Die Sinnkonstitution Sozialer Arbeit wird in dem [sic!] in allen Gesellschaften und innerhalb ihrer Entwicklungen zu beobachtenden Bestrebungen gesehen, Formen des Bedarfsausgleichs zu schaffen. Unter Bedarfsausgleich wird die Hilfe verstanden, die in Gesellschaften als angemessene Menschensorge angesichts der durch ständige Ausdifferenzierung von Gesellschaften hervorgerufenen ‚humanen Folgeprobleme‘ für erwartbar gehalten wird.“
- 6 Zum Begriff der islamischen Welt vgl. den Aufsatz von Voll: „*Islam as a Special World-System*“.
- 7 Die Islamwissenschaft ist der Zweig der Geschichtswissenschaft, der sich mit der islamischen Welt befasst; vgl. dazu z. B. die Ausführungen von Plessner: *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft*, S. 7: „Die Islamwissenschaft, genauer: die Geschichte der politischen, kulturellen und geistigen Entwicklung der islamischen Welt als eines Ganzen sowie der einzelnen Völker, die sich zur Religion Muḥammads bekannten oder bekennen, ist einer der jüngsten Zweige am Baume der morgenländischen Studien.“
- 8 Den Begriff der „Lebensmitte“ einer Religion legt Gustav Mensching in seiner Monografie *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* dar; dort bestimmt er diese, nachdem er Religion als „erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“ definiert hat (vgl. S.18–19), „als die ‚jeweilige Besonderheit sowohl der Begegnung mit dem Heiligen als auch der Antwort auf sie‘ in einer bestimmten Religion (vgl. S.20). Hier soll aber vom Begriff der ‚Besonderheit‘ in diesem abstrakten Sinne abgesehen werden, da der Autor der Auffassung ist, dass die Besonderheit – also die Unterschiedenheit einer Religion von einer anderen – in ihrer geschichtlichen Individualität als einer bestimmten in einer bestimmten Gruppe oder bestimmten Gruppen lebendigen Tradition besteht, ohne dass sie sich in Bezug auf Vorstellungen und Handlungsnormen wirklich wesentlich von anderen Religionen unterscheiden muss. Vielmehr ist mit Lebensmitte hier die Gesamtheit der zentralen Anliegen einer Religion gemeint, d. h. die Vorstellungen und Handlungsnormen, die ihren Mittelpunkt bilden und die durchaus auch mit denen anderer Religionen weitgehend übereinstimmen können.
- 9 Dies wäre zwar keine ganz neue Erkenntnis, so stellt z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, S. IX, für die islamische Welt des Mittelalters fest: „The notion of charity (Arabic *sadaqa*, Hebrew *tsedaqa*), in the most basic sense of giving, is deeply embedded in the religious thought and ethics of the three monotheistic religions and was central to the lives of medieval Jews, Muslims, and Christians. It represented the

- essence of their piety and quest for nearness to God.“ (Hervorhebungen im Original), aber hier soll nicht nur die islamische Welt des Mittelalters in Betracht gezogen werden, sondern speziell auch der theologische Diskurs der in geschichtlicher Hinsicht wirkmächtigsten Ausprägung der sunnitischen Theologie, eben der klassischen Theologie des sunnitischen Islam, in den Blick genommen werden.
- 10 Vgl. Kiefer: „*Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft – Aktuelle Herausforderungen*“, S. 17, wo Primärquellen und theologische Tradition als Anknüpfungspunkte für den Wohlfahrtsgedanken und die Institution der Stiftung (*waqf*) als Einrichtung der Wohlfahrtspflege genannt werden; vgl. dazu auch ders.: „*Professionelle Muslimische Wohlfahrtspflege*“, S. 298–300.
 - 11 In der Fachsprache der klassischen Theologie des sunnitischen Islam wird eine intersubjektiv erkennbare Offenbarung Gottes als *šari‘ah* und *šar‘* bezeichnet. Vgl. dazu den Artikel von Bakker: „*The Meaning of the Term Šari‘ah*“. Zum Begriff der klassischen Theologie des sunnitischen Islam siehe die folgende Anmerkung.
 - 12 Bei Datumsangaben wird zuerst das Datum nach dem islamischen Mondkalender genannt, gefolgt von „/“, und dann das entsprechende Datum nach dem julianischen bzw. gregorianischen Kalender. Zum islamischen Mondkalender siehe z. B. Birashk: *A Comparative Calendar*.
 - 13 Vgl. zum Begriff der „klassischen Theologie des sunnitischen Islam“ und zu ihrer zeitlichen Ausdehnung Bakker: „*Kurzer Überblick*“, S. 181, 182–183 mit Anm. 13; ders.: *Normative Grundstrukturen*, § 3.3.4 (S. 601–626), S. 695–696 (Ende § 3.3.5.2), S. 765–767 (§ 4.2.3, Nr. 2) und S. 847 (Ende § 4.3); siehe auch ebenda den Index ausgewählter Begriffe, S. 1019, Stichwort „Theologie, klassische“. Vgl. zu ihrer gegenwärtigen Bedeutung ders.: „*Kurzer Überblick*“, S. 183.
 - 14 Zum Begriff der Standardwerke für die klassische Theologie vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, § 4, wo Begriff und Funktion der Standardwerke erläutert werden und eine Liste von solchen Werken für die verschiedenen Disziplinen der Theologie geboten wird.
 - 15 Vgl. Lambers: *Geschichte der Sozialen Arbeit*, S. 9, der dort folgendes ausführt: „*Hans Scherpner* (1898–1959), einer der ersten Fürsorgetheoretiker und Aufklärer fürsorgegeschichtlicher Grundlagen, hielt die Schulung des historischen Bewusstseins im Bildungskanon angehender Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter für unerlässlich. Seitdem wächst die Zahl entsprechender Forschungsarbeiten auch in der Sozialen Arbeit. Abgesehen von einer Reihe historischer Arbeiten zu speziellen Teilgebieten Sozialer Arbeit liegen mehrere ältere und neuere Gesamtübersichten zur Sozialen Arbeit vor.“ (Hervorhebung im Original).
 - 16 Eine kleine Sammlung solcher Textstellen in englischer Übersetzung bietet z. B. El Daly: *Challenges and Potentials*, S. 386–395.

- 17 Vgl. zu den Begriffen Koran und *Ḥadīṭ* in der klassischen Theologie des sunnitischen Islam Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 48–72.
- 18 Vgl. zu diesen Lehren der klassischen Theologie über den Koran Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 52, 147–181, 201–218, und ders.: „*Kurzer Überblick*“, S. 187 mit Anm. 25 und 26.
- 19 Vgl. zum Leben Muḥammads und zur Einteilung der Abschnitte des Korans in mekkanische und medinensische z. B. Watt und Welch: *Der Islam I*, Abschnitt B. II., „Die Lebensbahn Mohammeds“ (S. 47–149) und die Monografie von Paret: *Mohammed und der Koran*.
- 20 Vgl. zu den Begriffen *Sunnah* und *Ḥadīṭ* und zu ihrer Bedeutung für die Theologie Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 55–77, 226–231, 283–291; ders.: „*Kurzer Überblick*“, S. 188.
- 21 Vgl. Watt: *Der Islam I*, S. 65–68. Bereits Hurgronje bemerkt in seinem Artikel „*On the Institution of Zakāt*“, S. 4 (194), dass die Aufforderung zum Spenden sich schon in den frühesten Offenbarungen findet.
- 22 Vgl. Watt: *Der Islam I*, S. 66.
- 23 Die Übersetzungen der Textabschnitte aus dem Koran stammen vom Autor dieses Artikels und orientieren sich am Kommentar an-Nasafiy, ‘Abd Allāh b. ‘Aḥmad: *tafsīru n-Nasafiyi madārīku t-tanzīl wa-ḥaqā’iq u t-ta’wīl*. Dieser Kommentar gehört zu den Standardwerken der klassischen sunnitischen Theologien, wie gleich weiter unten noch belegt wird. Die Kommentierung der hier zitierten Verse findet sich dort in Teil IV, S. 530–531. Inzwischen liegen nicht wenige Übersetzungen des Koran ins Deutsche vor. Wer die hier gebotenen Übersetzungen mit einer von diesen vergleichen möchte, sei auf diese verwiesen. Die bibliografischen Daten einiger Koranübersetzungen finden sich in der Literaturliste zu diesem Artikel. Allerdings ist dies bei weitem keine vollständige Aufzählung der deutschen Koranübersetzungen.
- 24 Vgl. Watt: *Der Islam I*, S. 67. Auch die Übersetzung dieser Verse wurde vom Autor des vorliegenden Artikels entsprechend dem Kommentar an-Nasafiy vorgenommen (vgl. dort Band II, S. 268–269).
- 25 Vgl. zu dieser Verbindung bereits in der mekkanischen Zeit auch Begić: „*Das soziale Handeln im Islam*“, S. 17–18 mit Anm. 21, wo weitere Koranstellen genannt sind.
- 26 Das Urteil der klassischen Theologie darüber, welcher Epoche eine Sure zuzuordnen ist, lässt sich jeder Koran Ausgabe entnehmen; vor dem Beginn einer Sure wird erwähnt, ob diese mekkanisch oder medinensisch ist. Siehe z. B. den Kommentar von an-Nasafiy, I, S. 39, wo es heißt: „Die Sure *al-Baqarab*, sie ist medinensisch und enthält 286 oder 287 Verse“.

- 27 Sure 2 (*al-Baqarah*), Vers 2–4; an-Nasafiy: *tafsīru n-Nasafiy*, I, S. 41–46.
- 28 Zu den Lebensdaten und dem Werk von an-Nasafiy siehe Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, II, S. 250–253 (Rand 196–197); Supplement II, S. 263–268.
- 29 Dass es sich bei diesem Text um ein Standardwerk der klassischen Theologie handelt, ist bei Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 826–827, nachgewiesen.
- 30 Die Übersetzung von *zakāh* mit „Läuterungsgabe“ stammt von Tilman Nagel, vgl. seine Monografie „*Das islamische Recht*“, S. 51–55.
- 31 an-Nasafiy: *tafsīru n-Nasafiy*, I, S. 44: Dass der in Teil I auf S. 44, Fußnote 3, der Textausgabe des Kommentars an-Nasafiy's gebotenen Lesung *al-'iyār* der Vorzug vor dem vom Herausgeber gewählten *al-'ibād* zu geben ist, geht aus dem Korankommentar von az-Zamaḥṣarī hervor; der Kommentar von Ġar Allāh 'Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar az-Zamaḥṣarī, der am 27. Raġab 467/19. März 1075 in Zamaḥṣar in Ḥwārazm geboren wurde und am 9. Dū l-Ḥiġġah 538/14. Juni 1144 in al-Ġurġāniyah, das ebenfalls in Ḥwārazm liegt, starb, trägt den Titel *al-kašāfu 'an ḥaqā'iqi t-tanzīl wa-'uyūni l-'aḡāwil fi wuġūbi t-ta'wīk*, vgl. dazu Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, I, S. 344–350 (Rand 289–293), Nr. 11 (12); Supplement I, S. 507–513; Nr. 12, Werk Nr. I, sowie Versteegh: Artikel „*al-Zamaḥṣarī, Abū 'l-Kāsim Maḥmūd b. 'Umar*“, in: EI², XI, S. 432–434, Letzterer gibt als Todestag az-Zamaḥṣarī's allerdings den 10. Dū l-Ḥiġġah des nämlichen Jahres an. Ein Blick in diesen Kommentar zeigt, dass an-Nasafiy hier die Ausführungen az-Zamaḥṣarī's zusammenfasst, und bei Letzterem findet sich *al-'iyār* und nicht *al-'ibād*, welches wohl auch keinen erkennbaren Sinn ergeben würde. In seinem Superkommentar zum Kommentar az-Zamaḥṣarī's erläutert *as-Sayyid aš-Šarīf* 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī, dass das Wort *al-'iyār* hier in der Bedeutung „Zeuge“ verwendet werde (al-Ġurġānī: *al-ḥāšiytu 'alā l-kašāfi li-z-Zamaḥṣarī*, S. 325). Der Korankommentar az-Zamaḥṣarī's ist gleichfalls ein Standardwerk der klassischen Theologie, vgl. dazu Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 825. Der Superkommentar *as-Sayyid aš-Šarīf* 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī's (geb. im Jahre 740/1339 in Tāġū in der Nähe von 'Astarābād, gest. am 6. Rabi' II 816/7. Juli 1413 in Šīrāz; vgl. Tritton: Artikel „*al-Djurdjānī, 'Alī b. Muḥammad*“, in: EI², II, S. 602–603; Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, II, S. 280–281 (Rand 216–217), und Supplement II, S. 305–306, Nr. 3) zum Korankommentar az-Zamaḥṣarī's konnte zwar vom Autor dieses Artikels nicht als Standardwerk nachgewiesen werden, es ist aber zu vermuten, dass dieser Text auch als ein solches einzustufen ist, da nicht wenige Werke al-Ġurġānī's Kommentare und Superkommentare zu Standardwerken sind und einer seiner Kommentare als Standardwerk ausgewiesen werden konnte (vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 754–755). Jedenfalls ist die Heranziehung der Ausführungen al-Ġurġānī's insofern gerechtfertigt, als sie die Bedeutung einer schwierigen Stelle zweier Standardwerke erhellen.
- 32 Vgl. Nagel: *Das islamische Recht*, S. 51–55.

- 33 So z. B. von Begić: „Islamische Grundlage der Hilfe für Menschen“, S. 63; ders.: „Das soziale Handeln im Islam“, S. 21; und El Daly: *Challenges and Potentials*, S. 387; Weir; Zysow: Artikel „*ṣadaqa*“, S. 709b 2. Absatz.
- 34 Die Übersetzung von *zakāh* mit „Läuterungsgabe“ stammt von Tilman Nagel, vgl. seine Monografie *Das islamische Recht* S. 51–55.
- 35 Die Übersetzung der Textabschnitte aus dem Koran stammt vom Autor dieses Artikels und orientiert sich am Kommentar an-Nasafiy, ‘Abd Allāh b. ‘Aḥmad: *tafsīru n-Nasafiyi madāriku t-tanzīl wa-haqā’iqu t-ta’wil*.
- 36 Sure 2 (*al-Baqarah*), Vers 177, mit dem *tafsīr* Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafiy, Band I, S. 147–148.
- 37 Nach der Korankonkordanz *al-mu’ğamu l-mufahras* von Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī findet sich das Wort *az-zakāh* 32 Mal im Koran (vgl. dort S. 331–332). An all diesen Stellen scheint es – zumindest an den insgesamt 21 Stellen in den medinensichen Suren – die Bedeutung einer Pflichtspende zu haben, da es in einem Atemzug mit dem Gebet (*as-salāh*) in normativem Kontext genannt wird, wie sich schnell bereits aus den von ‘Abd al-Bāqī ebenda angeführten Versen oder Teilversen übersichtlich ersehen lässt. Vgl. dazu auch Zysow: Artikel „*zakāh*“, S. 407b, der allerdings auch erwähnt, dass einige der Auffassung seien, dass es sich bei all diesen Stellen um medinensiche handele.
- 38 Vgl. zum Begriff dieser theologischen Disziplin Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 51, 536, 540, 541, 561, 584–586, 590, 597, 613, 616, 636–638, 640–642, 648–650, 660–661, 681–684, 686–687, 690–693, 698; siehe ebenda auch den Index ausgewählter Begriffe, S. 1009–1010; ders.: „*The Meaning of the Term Ṣarī’ah*“, S. 188, 192–193; ders.: „*Kurzer Überblick*“, S. 186–187.
- 39 Vgl. zur Frage der Übersetzung der Bezeichnung dieser Disziplin Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 587–588.
- 40 Vgl. zu Begriff und Geschichte der Schultraditionen der praktischen Theologie Schacht: Artikel „*Fikḥ*“, S. 890a; und z. B. Bearman; Vogel: „*Preface*“, S. vii–xii; sowie Weiss: „*The Madhhab*“. Zu den einzelnen Schultraditionen vgl. z. B. auch die folgenden Artikel in der EF: Heffening; Schacht: „*Hanafīyya*“; Cottart: „*Mālikīyya*“; Chaumont: „*al-Shāfi’īyya*“; Laoust: „*Hanābila*“; siehe zu all diesen Punkten auch Bakker: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung*“, S. 10 mit Anm. 5.
- 41 So übersetzt Goldziher den Terminus ‘*imāmu l-maḥḥabi* in seinem Artikel „*Fikḥ*“, S. 134b, im *Handwörterbuch des Islam*; vgl. auch Bakker: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung*“, S. 10 mit Anm. 4.
- 42 Zu seiner Biografie vgl. Schacht: Artikel „*Abū Ḥanīfab*“; Sezgin: *Geschichte des arabischen*

- Schrifttums*, I, S. 409–410; vgl. auch Bakker: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung*“, S. 10 mit Anm. 6.
- 43 Vgl. zu seinem Leben Schacht: Artikel „*Mālik b. Anas*“; und Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 457–458; vgl. auch Bakker: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung*“, S. 10 mit Anm. 7.
- 44 Vgl. zu seinem Leben Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 484–485; und Chaumont: Artikel „*al-Šāfiʿī*“; vgl. auch Bakker: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung*“, S. 10 mit Anm. 8.
- 45 Zu seinem Leben und Werk vgl. Laoust: Artikel „*Aḥmad b. Ḥanbal*“; sowie Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 502–503; vgl. auch Bakker: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung*“, S. 10 mit Anm. 9.
- 46 Vgl. zum Begriff der Prinzipienlehre zur praktischen Theologie (*ʿuṣūlu l-fiqh*) Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 205–206, 536, 540, 561, 582–584, 588, 597, 613, 616, 638, 641–642, 681–689, 698; vgl. auch ebenda, den Index ausgewählter Begriffe, S. 1010–1011; ders.: „*The Meaning of the Term Šarīʿah*“, S. 188; ders.: „*Kurzer Überblick*“, S. 187; Arslan; Bakker: „*Übersetzung von „al-Waraqāt fi uṣūl al-fiqh“ des Imām al-Ḥaramayn*“, S. 166–167.
- 47 al-Maḥallīy lebte von 791 A. H. bis 864 A. H. Zu seiner Biografie siehe Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 764 mit Anm. 130. Dass dieser Text ein Standardwerk der klassischen sunnitischen Theologie war, wird ebenda, S. 764–765, nachgewiesen.
- 48 Vgl. zu seiner Biografie Brockelmann; Gardet: Artikel „*al-Djuwaynī, Abū l-Maʿālī ʿAbd al-Malik*“, S. 605; Dziri: *Al-Ġuwaynis Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten*, S. 12–28, wo sich auch Hinweise auf einschlägige Primär- und Sekundärliteratur finden; Arslan; Bakker: „*Übersetzung von „al-Waraqāt fi uṣūl al-fiqh“ des Imām al-Ḥaramayn*“, S. 167.
- 49 Der kommentierte Text ist in geschweifte Klammern eingefasst, eckige Klammern umschließen erläuternde Zusätze des Übersetzers und Markierungen von Seitenzahlen der Textausgabe.
- 50 Der Kommentator al-Maḥallīy meint hier, dass die Aussage, dass Gott für das Unterlassen bestraft, schon dann zutrifft, wenn er einen einzigen bestraft und allen übrigen vergibt, dass also mit den Worten, dass Gott für das Unterlassen bestraft, nicht gemeint ist, dass Gott stets und ohne Ausnahme jeden, der unterlässt, bestraft.
- 51 al-Maḥallīy: *ṣarḥu l-waraqāti fi ʿuṣūli l-fiqh*, S. 86–94. Der Grundtext *al-waraqāt* wurde bereits vom Autor dieses Artikels in Zusammenarbeit mit Hakkı Arslan mit einer Einleitung versehen übersetzt. Zum hier zitierten Abschnitt vgl. dort S. 175.

- 52 Als Beispiel für Standardwerke der klassischen Theologie lassen sich für die Hanafiten *al-bidāyah* von Burhān ad-Dīn 'Alīy b. 'Abī Bakr al-Margīnānī und *kanzu d-daqa'iq* von Ḥāfiẓ ad-Dīn 'Abd Allāh b. 'Aḥmad an-Nasafī, dem Autor des hier mehrfach herangezogenen Korankommentars, nennen. Zum Nachweis, dass diese beiden Standardwerke der hanafitischen Schultradition waren, vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 778–779 bzw. S. 799–781. In diesen beiden Büchern wird der betreffende Abschnitt *kitābu z-zakāti* genannt und findet sich in *al-bidāyah* in Band I, auf S. 103–126; *ma'a naṣbi r-rāyah*, Band II, S. 382–523; englische Übersetzung, Band I, S. 245–302; und in *kanzu d-daqa'iq* auf S. 203–218. Als Standardwerk der Malikiten kann *ar-risālah* mit dem Kommentar von 'Abū l-Ḥasan (vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 789–791) angeführt werden, wo sich der entsprechende Abschnitt in Band I, S. 472–510, *bābun fī zakāti l-'ayni* genannt, findet. Für die Schafīiten lässt sich als Standardwerk *minhāgu ṭ-ṭālibin* von Yahyā b. Šaraf an-Nawawīy nennen (vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 798–800). Der einschlägige Abschnitt findet sich in der hier herangezogenen Ausgabe des *minhāg* auf S. 160–177 und wird *kitābu z-zakāti* genannt.
- 53 Dieses Argument für eine Datierung des Instituts der *zakāh* in die Lebenszeit des Gottesgesandten führt Zysow in seinem Artikel „*zakāh*“, S. 407b letzte Zeile–408a, an.
- 54 So Watt: *Der Islam I*, S. 137; Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 8; Ceylan; Kiefer: *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland*, S. 83; Kiefer: „*Professionelle Muslimische Wohlfahrtspflege*“, S. 298–299.
- 55 So z. B. von az-Zuhaylī: *al-fiqhu l-Ḥanbalīyu l-muyassar*, I, S. 449; ders.: *al-fiqhu š-Šāfi'īyu l-muyassar*, I, S. 341–343; ders.: *al-fiqhu l-'islāmīyu wa-'adīllatubū*, II, S. 776; Begić: *Zwischen Tradition und Innovation*, S. 400; Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 213 (107); Zysow: Artikel „*zakāt*“, S. 407b letzter Absatz, S. 415b 2. Absatz – 416 Ende 1. Absatz; Weir; Zysow: Artikel „*ṣadaqa*“, S. 709b 2. Absatz.
- 56 Ein Sklave, der mit seinem Herrn vereinbart hat, sich in bestimmten Raten loszukaufen, wird als *mukātab* bezeichnet; vgl. z. B. al-Gazzīy: *fathu l-qaribi l-muḡib*, S. 346 (*faṣṣun fī 'aḥkāmī l-kitābati*): „Abschnitt über den Freikauf in Raten (*al-kitābatu*) [...] dies [gemeint ist das Wort *kitābah*] ist allgemeinsprachlich abgeleitet von *katb*, was ‚zusammenfügen‘ und ‚versammeln‘ bedeutet, da dabei eine Rate zur anderen gefügt wird. Im Sprachgebrauch der Offenbarung bezeichnet es eine Freilassung, die von der Zahlung einer Summe in mindestens zwei Raten, die jeweils zu festgelegten Zeiten zu leisten sind, abhängt.“ Diese Definition stammt aus einem Standardwerk für praktische Theologie nach der schafīitischen Schulrichtung. Dass es sich bei dem Text um ein Standardwerk handelt, wird bei Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 796–797, nachgewiesen.
- 57 an-Nasafīy: *tafīru n-Nasafīy*, II, S. 190.
- 58 Auskunft über die Methoden der praktischen Theologie gibt die weiter oben schon erwähnte Disziplin der Prinzipienlehre zur praktischen Theologie (*'uṣūlu l-fiqh*), die sich,

- wie bereits angedeutet, mit den Regeln befasst, die bei der Gewinnung der praktischen Normen der Offenbarung aus den Erkenntnisquellen für die Offenbarung anzuwenden sind. Einen ersten Eindruck von dieser Wissenschaft und dem Prozess der Normenbegründung kann man also durch einen Blick in Werke, die dieser Disziplin gewidmet sind, erhalten. Als einführende Lektüre für nicht des Arabischen Mächtige lassen sich z. B. folgende Veröffentlichungen nennen: Arslan; Bakker: „Übersetzung von „*al-Waraqāt fi uṣūl al-fiqh*“ des Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik b. Abī Muḥammad ‘Abd Allāh b. Yūsuf al-Ġuwaynī“; Arslan: *Juridische Hermeneutik*; Hallaq: *A History of Islamic Legal Theories*; Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*; Weiss: *The Search for God’s Law*.
- 59 Zu seinem Leben und zu *al-hidāyah* vgl. Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, I, S. 466–470 (Rand 376–378); *Supplement* I, S. 644–649; Nr. 24, Werk Nr. 1, Kommentar Nr. 1; zum Nachweis, dass es ein Standardwerk der klassischen Theologie ist, vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 778–779.
- 60 Zum Begriff der Mindestmenge vgl. z. B. Zysow: Artikel „*zakāt*“, S. 411b–414a. Zysow übersetzt *niṣāb* mit „minimum quantity“, vgl. *ebenda*, S. 411a, Zeile 2–3.
- 61 al-Margīnānī; az-Zayla‘īy: *al-hidāyah ma‘a naṣbi r-rāyah*, II, S. 382 (Anfang von *kitābu z-zakāti*); al-Margīnānīy: *al-hidāyah*, I, S. 103; englische Übersetzung: al-Marghīnānī: *Al-Hidāyah*, I, S. 247–248.
- 62 ‘Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Ism‘īl al-Buḥārīy (geb. 194/810 in Buchara, gest. 256/870 in Ḥartanak bei Samarkand) ist einer der bedeutendsten *Ḥadīṭ*-Gelehrten und seiner Sammlung von *Ḥadīṭen* genießt besondere Autorität. Vgl. zu seinem Leben und seiner *Ḥadīṭ*-Sammlung Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 115–134, Nr. 69, Werk Nr. I. Zur hohen Autorität, die dieser Sammlung in der klassischen Theologie zugewiesen wird, siehe auch die Ausführungen in einem Standardwerk der klassischen Theologie für *Ḥadīṭ*-Wissenschaft: Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī: *An Introduction to the Science of the Ḥadīth*, S. 8–9. Dass es sich bei Letzterem um ein Standardwerk der klassischen Theologie handelt, wurde von Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 830–831, nachgewiesen.
- 63 Vgl. al-Margīnānīy; az-Zayla‘īy: *al-hidāyah ma‘a naṣbi r-rāyah*, II, S. 383 (Anfang von *kitābu z-zakāti*). Dieser von az-Zayla‘īy angeführte Abschnitt ist Teil eines umfangreicheren *Ḥadīṭs*, der sich bei al-Buḥārīy: *ṣaḥīḥu l-Buḥārīy*, I, S. 35 (*Ḥadīṭ* Nr. 63, *bābu mā ḡā‘a fi l-‘ilmi wa-qawlihi ta‘ālā wa-qul rabbi zidni ‘ilman* [al-bāb 6]) findet.
- 64 Vgl. zu Namen und Lebensdaten von ‘Abū l-Ḥasan und zum Nachweis, dass dieser Kommentar ein Standardwerk der klassischen Theologie ist, Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 790–791. Die Daten des islamischen Mondkalenders wurden mithilfe der Tabellen von Birashk umgerechnet.
- 65 Vgl. zu seinem Leben und Werk Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 478–481, und Idris: Artikel „*Ibn Abī Zayd al-Kayrawānī*“, S. 695.

- 66 Im Zusammenhang mit der *zakāh* bezeichnet *māl* bestimmte Arten der Formen von Gütern, die wachsen oder einen Zuwachs, einen Mehrwert, ermöglichen, wie noch im Verlauf der Untersuchung deutlich werden wird, weshalb hier die Übersetzung „Kapital“ gewählt wurde.
- 67 Das Wort *ḡanam* bezeichnet sowohl Schaf (*ad-daʿn*) als auch Ziege (*al-maʿiz*), also Kleinvieh. Vgl. dazu al-Marghīnānī: *al-bidāyah*, I, S. 107 (*faṣṣun fi l-ḡanami*); al-Marghīnānī; az-Zaylaʿī: *al-bidāyah maʿa naṣbi r-rāyah*, II, S. 416; englische Übersetzung: al-Marghīnānī: *Al-Hidāyah*, I, S. 258: „[Schafe und Ziegen gehören zu einer Kategorie], denn das Wort *ḡanam* bezeichnet beide und die Offenbarungstexte sprechen von *ḡanam*.“ Vgl. dazu auch Zysow: Artikel „*zakāt*“, S. 411b, Anfang letzter Absatz.
- 68 ʿAbū l-Ḥasan: *ṣarḥu r-risālah*, I, S. 472–474.
- 69 Zakariyā al-ʿAnṣārīy wurde im Jahr 826 A. H. geboren, lebte und wirkte in Kairo und starb dort am 3. Dū l-Ḥiḡḡah 926. Vgl. dazu Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 800–803. Nach den Umrechnungstabellen von Birashk erstreckte sich das Jahr 826 A. H. vom 16. Dezember 1422 bis zum 4. Dezember 1423 und entspricht der 3. Dū l-Ḥiḡḡah 926 dem 13. November 1520. Der Nachweis, dass es sich bei dem genannten Werk um ein Standardwerk handelt, findet sich bei Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 806–807.
- 70 Dabei handelt es sich um eine Spende, die für jede Person abzuführen ist, für deren Unterhalt jemand verantwortlich ist, der über den Grundbedarf hinaus wenigstens eine Mindestmenge (*niṣāb*) an Kapital sein Eigen nennen kann. Die Höhe dieser Spende ist anhand einer bestimmten Menge eines bestimmten Nahrungsmittels bemessen. Vgl. dazu z. B. die englische Übersetzung Niyazees von *al-bidāyah*: al-Marghīnānī: *Al-Hidāyah*, I, S. 297–302, das Kapitel über *Ṣadaqat al-Fiṭr*.
- 71 al-ʿAnṣārīy: *al-ḡuraru l-bahīyah*, III, S. 331–332.
- 72 Zu seinem Leben und Werk vgl. Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, II, S. 418–419 (Rand 321), Nr. 13, Werk Nr. 2; zum Nachweis, dass dieses Buch ein Standardwerk war, vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 799.
- 73 Zu verschiedenen Datierungen der Einführung des Instituts der Läuterungsgabe siehe z. B. Weir; Zysow: Artikel „*ṣadaqa*“, S. 709b 3. Absatz; Zysow: Artikel „*zakāt*“, S. 407a 2. Absatz.
- 74 ar-Ramlīy: *nihāyatu l-muḥtāḡ*, III, S. 43–44.
- 75 Vgl. dazu, dass der Gegenstand der Läuterungsgabe wachsendes Eigentum ist, auch Zysow: Artikel „*zakāt*“, S. 410b, mittlerer Absatz.
- 76 Zum Nachweis, dass es sich bei dem Text um ein Standardwerk handelt, vgl. Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 779–780.

- 77 an-Nasafiy: *kanzu d-daqa'iq*, S. 203.
- 78 Zu Autor und Werk vgl. Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, II, S. 94 (Rand 78); Supplement II, S. 86; Nr. 2; sowie II, S. 251 (Rand 196); Supplement II, S. 265; Nr. 1, Werk Nr. III, Kommentar Nr. 1.
- 79 Vgl. zum Nachweis, dass es sich um ein Standardwerk handelt, Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 779.
- 80 az-Zayla'iy: *tabyīnu l-ḥaqā'iq*, II, S. 27.
- 81 al-Margīnānīy: *al-hidāyah*, I, S. 109; al-Margīnānīy; az-Zayla'iy: *al-hidāyah ma'a naṣbi r-rāyah*, II, S. 425–426; englische Übersetzung: al-Marghināni: *Al-Hidāyah*, I, S. 262.
- 82 Vgl. z. B. al-Margīnānīy: *al-hidāyah*, I, S. 120; al-Margīnānīy; az-Zayla'iy: *al-hidāyah ma'a naṣbi r-rāyah*, II, S. 476; englische Übersetzung: al-Marghināni: *Al-Hidāyah*, I, S. 289, für die hanafitische Schultradition; für die Schafaiten vgl. z. B. ar-Ramlīy: *nihāyatu l-muḥtaḡ*, V, S. 151 (Anfang *kitābu qasmi ṣ-sadaqāti*); al-Ġazzīy: *fathu l-qaribi l-muḡīb*, S. 132 (letzter Abschnitt (*faṣl*) von *kitābu z-zakātī*), dass dieser Text ein Standardwerk ist, wird von Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 796–797, nachgewiesen; für die Malikiten z. B. al-Ḥurašīy: *ḥāšiyatu l-Ḥurašīyi 'alā muḥtaṣari Ḥalīl*, II, S. 506–520, dass dieses Buch ein Standardwerk ist, wird von Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 786–787, gezeigt.
- 83 So jedenfalls die Hanafiten, vgl. z. B. al-Margīnānīy: *al-hidāyah*, I, S. 120; al-Margīnānīy; az-Zayla'iy: *al-hidāyah ma'a naṣbi r-rāyah*, II, S. 476; englische Übersetzung: al-Marghināni: *Al-Hidāyah*, I, S. 289. Die Schafaiten hingegen nehmen eine andere Position ein, vgl. z. B. al-Ġazzīy: *fathu l-qaribi l-muḡīb*, S. 133: „Und die gewonnen werden sollen, diese sind vier Gruppen, eine von ihnen sind die Muslime, die gewonnen werden sollen; diese sind solche, die sich zwar zum Islam bekannt haben, die aber noch unschlüssig darin sind. Sie werden gewonnen, indem man ihnen vom *zakāh* gibt. Die übrigen Gruppen werden in den ausführlichen Werken behandelt.“ Ebenso die Malikiten, vgl. z. B. al-Ḥurašīy: *ḥāšiyatu l-Ḥurašīyi*, II, S. 515.
- 84 Mit Zufar ist 'Abū l-Ḥuḍayl Zufar b. al-Ḥuḍayl b. Qays al-'Anbarīy gemeint, ein Schüler des Schulhauptes 'Abū Ḥanīfah. Einige seiner Auffassungen sind in den Überlieferungen der hanafitischen Schultradition bewahrt worden, wie auch dieses Beispiel zeigt. Er wurde 110/728 geboren und starb 158/775 in Baṣrah (vgl. Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 419).
- 85 az-Zayla'iy, Faḥr ad-Dīn: *tabyīnu l-ḥaqā'iq*, II, S. 119–120.
- 86 Siehe zu weiteren Aspekten und Einzelheiten der Läuterungsgabe z. B. auch Dean; Khan: „*Muslim Perspectives on Welfare*“, S. 196–199; Zysow: Artikel „*zakāt*“.

- 87 Vgl. zu seinem Leben und Werk Heffening: Artikel „*al-Nawawī, Muḥyi al-Dīn Abū Zakariyyā 'Yahyā b. Šaraf*“, in: EI², VII, S. 1041–1042. Der Nachweis, dass *minhāḡu t-tālibīn* ein Standardwerk war, wird von Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 798–800, geführt.
- 88 an-Nawawīy: *minhāḡu t-tālibīn*, S. 324 (*kitābu l-hibati*).
- 89 Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Weir; Zysow: Artikel „*šadaqa*“, S. 712b letzter Absatz – S. 714a 2. Absatz.
- 90 al-Marḡinānīy: *al-hidāyab*, II, S. 258–259 (*kitābu l-hibati, fašlun fī š-šadaqati*).
- 91 an-Nawawīy: *minhāḡu t-tālibīn*, S. 371 (*kitābu qasmi š-šadaqati*).
- 92 Als neuere Veröffentlichungen zum Thema *waqf* lassen sich z. B. folgende Titel nennen: McChesney: *Waqf in Central Asia, Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine* (1991); Hoexter: „*Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art*“ (1998); Çizakça: *A History of Philanthropic Foundations* (2000); Hoffmann: *Waqf im mongolischen Iran* (2000); der umfangreiche Artikel „*wakf*“ in der EI2 (2002), der in mehrere Abschnitte eingeteilt ist, die aus der Feder verschiedener Autorinnen und Autoren stammen: Peters: „*wakf – I. In Classical Islamic Law*“; Behrens-Abouseif: „*wakf – II. In the Arab Lands, 1. In Egypt*“; Meier: „*wakf – II. In the Arab Lands, 2. In Syria*“ (2004); Powers: „*wakf – II. In the Arab Lands, 3. In North Africa to 1914*“; Carmona: „*wakf – II. In the Arab Lands, 4. In Muslim Spain*“; Layish: „*wakf – II. In the Arab Lands, 5. In the modern Middle East and North Africa*“; Lambton: „*wakf – III. In Persia*“; Deguilhem: „*wakf – IV. In the Ottoman Empire*“; McChesney: „*wakf – IV. In Central Asia*“; Kozłowski: „*wakf – VI. In Muslim India to 1900*“; Hooker: „*wakf – VII. In Southeast Asia*“; Hunwick: „*wakf – VIII. In sub-Saharan Africa*“; Islahi: *Waqf. A Bibliography* (2003); Hennigan: *The Birth of a Legal Institution, the Formation of the Waqf in Third-Century A. H. Ḥanafī Legal Discourse* (2004); Borgolte (Hg.): *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne* (2005); Sanjuán: *Till God inherits the Earth, Islamic Pious Endowments in al-Andalus* (2007); Meier; Pahlitzsch; Reinfandt (Hg.): *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis* (2009); Ghazaleh (Hg.): *Held in Trust, Waqf in the Islamic World* (2011); Ebert: *Die Religiöse Stiftung im Islam (waqf) nach hanfitischer Lehre* (2018).
- 93 Sure 3 (‘*Ālu ‘Imrān*), der erste Teil von Vers 92.
- 94 Sure 3 (‘*Ālu ‘Imrān*), der erste Teil von Vers 115.
- 95 ‘Abū l-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ al-Qušayriy an-Naysābūriy (geb. 202/817 oder 206 A. H. in Naysābūr, gest. 261/875 in Našrābād, einer Vorstadt von Naysābūr) ist der Verfasser einer *Ḥadīṡ*-Sammlung, die mit der bereits erwähnten al-Buḡḡārīy hinsichtlich der Autorität der in ihnen gebotenen *Ḥadīṡe* an der Spitze der sunnitischen *Ḥadīṡ*-Sammlungen steht. Vgl. dazu Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, S. 136–143, Nr. 76, Werk Nr. I. Zur Autorität, die diesen beiden Sammlungen in der klassischen Theologie zugewie-

- sen wird, siehe auch die Ausführungen in einem Standardwerk der klassischen Theologie für *Ḥadīṭ*-Wissenschaft: Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī: *An Introduction to the Science of the Ḥadīth*, S. 8–9. Dass es sich bei Letzterem um ein Standardwerk der klassischen Theologie handelt, wurde von Bakker: *Normative Grundstrukturen*, S. 830–831, nachgewiesen.
- 96 Bei Muslim: *ṣaḥīḥu Muslimin bi-ṣarḥi n-Nawawīyi*, XI, S. 97, *Ḥadīṭ* Nr. 4223, *kitābu l-waṣīyati* (Nr. 25), *bābu mā yalḥaḡu l-ʿinsāna mina t-tawābi baʿda wafātihī*, lautet der *Ḥadīṭ* wie folgt: „Yahyā b. ʿAyyūb, Qutaybah – also Ibn Saʿid – und Ibn Ḥaḡar teilten uns mit: ʿIsmāʿīl b. Ġaʿfar teilte und von al-ʿAlāʾ mit, von ʿAbū Hurayrah, dass der Gesandte Gottes – Gott segne ihn und spende ihm Heil – gesagt habe: ‚Wenn ein Mensch stirbt, hört er auf, Gutes zu tun, außer in drei [Fällen]: eine weiter fortlaufende Spende, Wissen, aus dem man Nutzen zieht, oder ein frommer Nachkomme, der für ihn betet.‘“
- 97 ar-Ramlīy: *nihāyatu l-muḥtāḡ*, V, S. 358–359 (am Anfang des *kitābu l-waqf*).
- 98 Das Wort *mubāḥ* kann hier nicht nur „neutral“ bedeuten, sondern muss offensichtlich so gemeint sein, dass es erst recht etwas mit einschließt, was empfohlen oder Pflicht ist.
- 99 Muslim: *ṣaḥīḥu Muslimin bi-ṣarḥi n-Nawawīyi*, XI, S. 97, *Ḥadīṭ* Nr. 4223, *kitābu l-waṣīyati* (Nr. 25), *bābu mā yalḥaḡu l-ʿinsāna mina t-tawābi baʿda wafātihī, ṣarḥu n-Nawawīyi*.
- 100 Weiteres zur Institution der Stiftung (*waqf*) lässt sich z. B. folgenden Veröffentlichungen entnehmen: Abbasi: „*The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction*“; Ceylan; Kiefer: *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland*, S. 98–102; Ebert: *Die Religiöse Stiftung im Islam (waqf) nach hanfītischer Lehre*; Heffening: Artikel „*Wakf*“; Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, S. 53 mit Anm. 1, S. 54–67; Peters: Artikel „*wakf* – I. In *Classical Islamic Law*“; Salama: „*Waqf – die islamische Stiftung zwischen Tradition und Moderne*“.
- 101 Vgl. den betreffenden Artikel, S. 409b, mittlerer Absatz.
- 102 Vgl. Zysow: Artikel „*zakāt*“, S. 409b–410.
- 103 Vgl. Zysow, Artikel „*zakāt*“, S. 418b 2. Absatz–S. 420b.
- 104 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 4–13, 21–52.
- 105 Vgl. Weir; Zysow: Artikel „*ṣadaqa*“, S. 714b–715a (4. The practice of *ṣadaqa*).
- 106 Vgl. dazu z.B. für das Mittelalter Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 53–55.
- 107 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 62, 63; Stillman: *Charity and Social Service*, S. 215 (109)–216 (110).

- 108 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 62, 70; Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 215 (109), 218–220 (112–114). Zu islamischen Krankenhäusern vgl. z. B. auch die Monografie von Ragab: *The Medieval Islamic Hospital*.
- 109 Vgl. z. B. Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 217–218 (111–112).
- 110 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 62. Gemeint sind hier die *madāris* (Singular: *madrasah*), vgl. weiterführend zu diesen Einrichtungen und dazu, dass sie Gegenstand von Stiftungen sind, z. B. Halm: „*Die Anfänge der Madrasa*“; Hillenbrand: Artikel „*Madrasa*“, in: EI²; Berkey: *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, A Social History of Islamic Education*; Chamberlain: *Knowledge and social practice in medieval Damascus*.
- 111 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 62, 63; Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 215 (109).
- 112 Vgl. z. B. Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 215 (109).
- 113 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 62.
- 114 Vgl. z. B. Lev: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions*, S. 62, 69.
- 115 Vgl. z. B. Lev: *Charity*, S. 68–69.
- 116 Vgl. z. B. Lev: *Charity*, S. 70.
- 117 Vgl. z. B. Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 215 (109), 216 (110).
- 118 Vgl. z. B. Lev: *Charity*, S. 70; Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 217 (111).
- 119 Vgl. z. B. Stillman: „*Charity and Social Service*“, S. 217 (111); und den Artikel von Singer: „*Soup and sadaqa*“, der der osmanischen Einrichtung der ‘imāret gewidmet ist.
- 120 Vgl. zur sogenannten „Familienstiftung“ bei welcher Verwandte und ihre Nachkommen oder bestimmte andere Personen als Empfänger der Mehrwerts des Stiftungskapitals eingesetzt werden, z. B. Heffening: Artikel „*Wakf*“, S. 791a 3. Absatz; Peters: Artikel „*wakf*– I. In *Classical Islamic Law*“; S. 60b, letzter Absatz – S. 61a 3. Absatz; Powers: „*The Islamic Family Endowment (Waqf)*“.
- 121 Vgl. Heffening: Artikel „*Wakf*“, S. 791a, letzter Absatz; Abbasi: „*The Classical Islamic Law of Waqf*“, S. 122 mit Anm. 5.

Literatur

Abbasi, Muhammad Zubair: „*The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction*“, in: *Arab Law Quarterly*, Vol. 26, No. 2, Leiden: Brill 2012, S. 121–153.

‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād: *al-mu‘ğamu l-mufaḥras li-‘alfāzi l-Qur‘āni l-karīm*, İstanbul: al-Maktabatu l-‘Islamiyah Muḥammad Özdemir 1982.

‘Abū l-Ḥasan, ‘Alī, al-Mālikīy: *ṣarḥu r-risālati*: siehe: al-‘Adawīy, ‘Alīy, aṣ-Ṣa‘īdiy: *ḥāšīyatu l-‘Adawīyī ‘alā ṣarḥi ‘Abi l-Ḥasani*.

al-‘Adawīy: ‘Alīy, aṣ-Ṣa‘īdiy: *ḥāšīyatu l-‘Adawīyī ‘alā ṣarḥi ‘Abi l-Ḥasani l-musammā kifāyatu ṭ-ṭālibi r-rabbānīy li-risālati bni ‘Abi Zaydīni l-Qayrāwānīy*, 1. Auflage, 2 Bände, Beirut: Dār al-Fikr 1418/1998.

al-‘Anṣārīy, Zakariyā b. Muḥammad, aṣ-ṣayḥ, al-‘imām (gest. 926 A. H.): *al-ğuraru l-bahīyah fi ṣarḥi manẓūmati l-baḥğati l-wardīyah li-l-‘imāmi ‘Umara bni Muẓaffari bni ‘Umara bni l-Wardīy l-mutawaffā sanata 749h. wa-ma‘ abū ḥāšīyatu ṣ-ṣayḥi ‘Abdi r-Raḥmāni ṣ-Širbīnīy l-mutawaffā sanata 1326h. wa-ḥāšīyatu l-‘imāmi bni Qāsimīni l-‘Abbādīy l-mutawaffā sanata 922h. ma‘ a taqrīri ṣ-ṣayḥi ‘Abdi r-Raḥmāni ṣ-Širbīnīy ‘alayhā*, hg. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā, 11 Bände (= Manṣūrāt Muḥammad ‘Alīy Baydūn), 1. Auflage, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah 1418/1997.

Arponen, V. P. J.; Müller, Johannes; Ohlrau, Johannes: „*Artefacts, houses, and inequality*“, in: Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, Band I, S. 49–60.

Arslan, Hakki; Bakker, Jens: „*Übersetzung von ‚al-Waraqāt fi uṣūl al-fiqḥ‘ des Imām al-Ḥaramayn Abū l-Ma‘ālī ‘Abd al-Malik b. Abi Muḥammad ‘Abd Allāh b. Yūsuf al-Ğuwayni*“, übersetzt und mit einer Einführung versehen von Hakki Arslan und Jens Bakker, in: Hikma, *Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Jahrgang V, Heft 9, Freiburg i. Br.: Kalam Verlag Oktober 2014, S. 166–191.

Arslan, Hakki: *Juridische Hermeneutik (uṣūl al-fiqḥ) der hanafitischen Rechtsschule am Beispiel des uṣūl al-fiqḥ-Werks Mirqāt al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl von Mulla Ḥusraw (gest. 885/1408)* (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 25), Frankfurt am Main: Peter Lang 2016.

Bakker, Jens: *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert* (= Bonner Islamstudien, Band 23), Berlin: EB-Verlag 2012.

Ders.: „*Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen*“, in: *Rundbrief* Nr. 34 (2010), Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden), Dresden: Selbstverlag des Lehrstuhls 2010, S. 9–16. Online einsehbar: <http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/7457/rb34.pdf>

Ders.: „*The Meaning of the Term Sari'ah in the Classical Theology of Sunnite Islam*“, in: *Hikma, Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Jahrgang III, Heft 5, Freiburg i. Br.: Kalam Verlag Oktober 2012, S. 187–203. Online einsehbar unter <http://www.hikma-online.com/cms/sites/default/files/HIKMA%205%20Art%203.pdf>

Ders.: „*Kurzer Überblick über die klassische Theologie des sunnitischen Islam*“, in: *Hikma, Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Jahrgang IV, Heft 7, Freiburg i. Br.: Kalam Verlag Oktober 2013, S. 179–192. Online einsehbar unter <http://hikma-online.com/cms/sites/default/files/HIKMA%207%20Art%204.pdf>

Bartelheim, Martin; Hardenberg, Roland; Scholz, Anke K.: „*Arm und Reich? Alternative Perspektiven auf Ressourcen und ihre Nutzung*“, in: Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, Band I, S. 85–100.

Bearman, Peri; Peters, Rudolph; Vogel, Frank (Hg.): *The Islamic School of Law, Evolution, Devolution, and Progress* (= Harvard Series in Islamic Law), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2005.

Vogel, Frank E.: „*Preface*“, in: ders. et alii: *The Islamic School of Law*, S. viii–xvii.

Begić, Esnaf; Weiß, Helmut; Wenz, Georg (Hg.): *Barmherzigkeit, zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014.

Ders.: „*Islamische Grundlage der Hilfe für Menschen*“, in: ders.; Weiß, Helmut; Wenz, Georg (Hg.): *Barmherzigkeit, zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge*, S. 53–65.

Ders.: *Zwischen Tradition und Innovation: Der Einfluss des gesellschaftlichen Wandels auf die Deutung und Anwendung der Scharia in Bosnien und Herzegowina im 20. Jahrhundert* (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 31), Berlin: Peter Lang 2018.

Ders.: „*Das soziale Handeln im Islam*“, in: *Perspektiven* 1/2019, Osnabrück: Institut für Islamische Theologie, S. 9–27.

Behrens-Abouseif, Doris: „*wakf – II. In the Arab Lands, 1. In Egypt*“, in: *EF*, XI, S. 63b–69a.

Berkey, Jonathan: *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, A Social History of Islamic Education* (= Princeton Studies on the Near East), Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1992.

Birashk, Ahmad: *A Comparative Calendar of the Iranian, Muslim Lunar, and Christian Eras for Three Thousand Years* (1260 B. H.–2000 A. H./639 B. C.–2621 A. D.), Costa Mesa, California and New York: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica 1993.

Borgolte, Michael (Hg.): *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne, auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen* (= Stiftungsgeschichten, Band 4), Berlin: Akademie Verlag 2005.

Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur*, erster Band, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, Leiden: E. J. Brill 1943; zweiter Band, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, Leiden: E. J. Brill 1949; erster Supplementband, Leiden: E. J. Brill 1937; zweiter Supplementband, Leiden: E. J. Brill 1938; dritter Supplementband, Leiden: E. J. Brill 1942.

Brockelmann, C.; Gardet, L.: Artikel „*al-Djuwaynī, Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik*“, in: EF², II, Leiden: E. J. Brill 1965, S. 605–606.

al-Buḥārīy, Muḥammad b. 'Ismā'il al-Ġu'fiy, 'Abū 'Abd Allāh: *ṣaḥīḥu l-Buḥārīyī*, ed. Muṣṭafā Dīb 'Albuġā, 5. Auflage, 6 Bände und ein Band Indizes, Damaskus: Dār Ibn Kaṭīr und al-Yamāmah 1414/1993.

Carmona, A.: „*wakf–II. In the Arab Lands, 4. In Muslim Spain*“, in: EF², XI, S. 75a–78b.

Chamberlain, Michael: *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190–1350* (= Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge: Cambridge University Press 2002 (unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1994).

Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael: *Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland, eine historische und systematische Einführung* (= Schriftenreihe, Band 1693), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2016.

Chaumont, E.: Artikel „*al-Shāfi'ī, al-Imām Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs*“, in: EF², IX, S. 181–185.

Ders.: Artikel „*al-Shāfi'īyya*“, in: EF², IX, S. 185–189.

Çizakça, Murat: *A History of Philanthropic Foundations, the Islamic World from the Seventh Century to the Present*, first printing, İstanbul: Boğaziçi University Press 2000.

Claßen, Erich; Doppler, Thomas; Ramminger, Britta (Hg.): *Familie – Verwandtschaft – Sozialstrukturen: sozialarchäologische Forschungen zu neolithischen Befunden* (= Fokus Jungsteinzeit, Berichte der AG Neolithikum, Band 1), Kerpen-Loogh (Eifel): Welt und Erde Verlag 2010.

Cottart, N.: Artikel „*Mālikiyya*“, in: EF², VI, S. 278–283.

Dean, Hartley; Khan, Zafar: „*Muslim Perspectives on Welfare*“, in: *Journal of Social Policy*, 26 (2), Cambridge: Cambridge University Press 1. April 1997; 193–209.

Deguilhem, Randi: „*wakf–IV. In the Ottoman Empire*“, in: EF², XI, S. 87b–92a.

Dziri, Amir: *Al-Ġuwaynis Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten* (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 5), Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien: Peter Lang 2011.

Ebert, Hans-Georg: Die Religiöse Stiftung im Islam (waqf) nach hanfitischer Lehre, die stiftungsrechtliche Kodifikation von Qadrī Pāshā, (= Leipziger Beiträge zur Orientforschung; Band 35), Berlin: Peter Lang 2018.

El² = *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, Vol. I, A–B, 1960; Vol. II, C–G, 1965; Vol. III, H–Iram, 1971; Vol. IV, Iran–Kha, 1978; Vol. V, Khe–Mahi, 1986; Vol. VI, Mahk–Mid, 1991; Vol. VII, Miḡ–Naz, 1993; Vol. VIII, Ned–Sam, 1995; Vol. IX, San–Sze, 1997; Vol. X, T–U, 2000; Vol. XI, V–Z, 2002; Vol. XII, Supplement, 2004; Index Volume, 2009.

El Daly, Marwa: *Challenges and Potentials of Channeling Local Philanthropy towards Development and Social Justice and the Role of Waqf (Islamic and Arab-Civic Endowments) in Building Community Foundations, the Case of Egypt*, unveröffentlichte Dissertation Humboldt-Universität zu Berlin 2010. (Datum der Promotion: 23. März 2010).

Fernández-Götz, Manuel; Krause, Dirk (Hg.): *Eurasia at the Dawn of History*, 1. Auflage, Cambridge: Cambridge University Press 2016.

Fischer, Wolfram: *Armut in der Geschichte, Erscheinungsformen und Lösungsversuche der »Sozialen Fragen« in Europa seit dem Mittelalter* (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1476), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1982.

al-Ġazzīy, Muḡammad b. Qāsim b. Muḡammad, 'Abū 'Abd Allāh, Šams ad-Dīn, bekannt als Ibn al-Ġarābīlīy (lebte 859/1455–918/1512): *fathu l-qaribi l-muḡrib fi šarḡi 'alfāzi t-taqrib 'awi l-qawlu l-muḡtār fi šarḡi ḡāyati l-iḡtišār*, hg. von Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Ġābī, 1. Auflage, Limassol: Al-Jaffan& Al-Jabī – Beirut: Dār Ibn Ḥazm 1425/2005.

Geremek, Bronislaw: *Geschichte der Armut, Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1991 (1. deutsche Ausgabe München: Artemis Verlag 1988).

Ghazaleh, Pascale (Hg.): *Held in Trust, Waqf in the Islamic World*, 1. Auflage, Cairo – New York: The American University in Cairo Press 2011.

Goldziher, I.: Artikel „*Fikḡ*“, in: Wensinck, A. J.; Kramers, J. H. (Hg.): *Handwörterbuch des Islam*, S. 130–136.

Gronenborn, Detlef: „*Some thoughts on political differentiation in Early to Young Neolithic societies in western central Europe*“, in: Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, Band I, S. 61–75.

Grünberg, Judith M.: „*Arm*« und »*Reich*«: *Die Ausstattung der Toten in paläolithischen und mesolithischen Gräbern*“, in: Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, Band I, S. 127–143.

Guilaine, Jean: „*The Neolithic Conquest of the Mediterranean*“, in: Fernández-Götz, Manuel; Krause, Dirk (Hg.): *Eurasia at the Dawn of History*, S. 67–80.

al-Ġurġāniy, ‘Abū l-Ḥasan, as-Sayyid aš-Šarīf (gest. 816 A. H.): *al-ḥāšiyatu ‘alā l-kaššāfi li-z-Zamaḥšariy*, hg. von Rašīd b. ‘Umar ‘A’rađi, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah 1437/2016.

Hallaq, Wael B.: *A History of Islamic Legal Theories, an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*, 1. Auflage, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Halm, Heinz: „*Die Anfänge der Madrasa*“, in: Voigt, Wolfgang (Hg.): *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III, 1: XIX. Deutscher Orientalistentag*, S. 438–448.

Hawting, Gerald (Hg.): *The Development of Islamic Ritual* (= *The Formation of the Classical Islamic World*, Vol. 26), Aldershot: Ashgate Publishing Limited 2006.

Heffening, W.; Schacht, J.: Artikel „*Ḥanafiyya*“, in: EI², III, S. 162–164.

Heffening, W.: Artikel „*al-Nawawī, Muḥyi al-Dīn Abū Zakariyyā’ Yahyā b. Šaraf b. Muri b. Ḥasan b. Husayn b. Muḥammad b. D̲j̲un ‘a b. Ḥizām al-Ḥizāmi al-Dimashqī*“, in: EI², VII, S. 1041–1042.

Ders.: Artikel „*Wakf*“, in: Wensinck, A. J.; Kramers, J. H. (Hg.): *Handwörterbuch des Islam*, S. 787b–793b.

Hennigan, Peter: *The Birth of a Legal Institution, the Formation of the Waqf in Third-Century A. H. Ḥanafi Legal Discourse* (= *Studies in Islamic Law and Society*, Vol. 18), Leiden – Boston: Brill 2004.

Hillenbrand, R.: Artikel „*Madrasa*“, in: EI², V, S. 1123a–1154b.

Hoexter, Miriam: „*Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art*“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 41, No. 4, Leiden: Brill 1998, S. 474–495.

Hoffmann, Birgitt: *Waqf im mongolischen Iran, Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil* (= *Freiburger Islamstudien*, Band XX), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000.

Hooker, M. B.: „*wakf*– VII. *In Southeast Asia*“, in: EI², XI, S. 97a–99a.

Hunwick, J. O.: „*wakf*– VIII. *In sub-Saharan Africa*“, in: EI², XI, S. 99a–b.

al-Ḥurašīy, Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. ‘Alīy, al-Mālikīy, al-‘imām (gest. 1101 A. H.): *ḥāšiyatu l-Ḥurašīy ‘alā muḥtašari Ḥalilīn wa-bi-‘aṣfali š-šafahāti ḥāšiyatu š-šayḥi ‘Alīy bni ‘Aḥmada*

l-ʿAdawiyyi l-mutawaffā sanata 1112 h. ʿalā l-Ḥuraṣīy, hg. von Zakariyyā ʿUmayrāt, 1. Auflage, 8 Bände (= manšūrāt Muḥammad ʿAliy Bayḏūn), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah 1417/1997.

Hurgronje, C. Snouck: „*On the Institution of Zakāt*“, in: Hawting, Gerald (Hg.): *The Development of Islamic Ritual*, S. 193–210 (Übersetzung eines Artikels aus dem Französischen, der 1882 zum ersten Mal auf Niederländisch erschienen ist).

Ibn al-Šalāḥ al-Shahrazūri: *An Introduction to the Science of the Ḥadīth, Kitāb Maʿrifat anwāʿ ʿilm al-ḥadīth*, Übersetzung ins Englische von Eerik Dickinson, bearbeitet von Muncer Fareed (= Great Books of Islamic Civilization), 1. Auflage, Reading: Garnet Publishing 2006.

Idris, H. R.: Artikel „*Ibn Abi Zayd al-Ḳayrawānī, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Abi Zayd ʿAbd al-Raḥmān*“, in: *EF*², III, S. 695.

Islahi, Abdul Azim: *Waqf: A Bibliography*, Jeddah: King Abdulaziz University, Scientific Publishing Centre 1424/2003, online erschienen: https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/152672_35-WaqfABibliography.pdf (letzter Zugriff 31.08.2019).

Jung, Reinhard; Risch, Roberto: „*Why are we concerned with social inequality*“, in: Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, Band I, S. 27–32.

Kamali, Mohammad Hashim: *Principles of Islamic Jurisprudence*, unveränderter Nachdruck der überarbeiteten Auflage von 1991, Cambridge: The Islamic Texts Society 1997 (1. Auflage 1989).

Kiefer, Michael: siehe auch: Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael.

Kiefer, Michael: „*Professionelle Muslimische Wohlfahrtspflege, eine langwierige Zukunftsaufgabe*“, in: *Soziale Arbeit* 67, Heft 8, Berlin: Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen 2018, S. 295–302.

Ders.: „*Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft – Aktuelle Herausforderungen*“, in: *Perspektiven* 1, Osnabrück: Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück Oktober 2018, S. 5–23.

Koranübersetzungen

Der Koran, arabisch-deutsch, aus dem Arabischen von Max Henning, überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Kreuzlingen – München: Hugendubel (Diederichs) 2001.

Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, 3. Auflage, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1983.

Der Koran, Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret, mit einem Nachtrag zur Taschenbuchausgabe, 2. Auflage, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1981.

Der Koran, Das heilige Buch des Islam, nach der Übertragung von Ludwig Ullmann neu bearbeitet und erläutert von L. W. Winter, 12. Auflage, München: Wilhelm Goldmann Verlag Mai 1980.

Kozali, Abdurrahim; Salama, Ibrahim; Thabti, Souheil (Hg.): *Das islamische Wirtschaftsrecht* (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 19), Frankfurt am Main: Peter Lang 2016.

Kozłowski, G. C.: „*wakf*– VI. In *Muslim India to 1900*“, in: EI², XI, S. 95b–97a.

Kühberger, Christoph; Sedmak, Clemens (Hg.): *Aktuelle Tendenzen der historischen Armutsforschung* (= Geschichte, Forschung und Wissenschaft, Band 10), Wien: LIT Verlag 2005.

Lambers, Helmut: *Geschichte der Sozialen Arbeit, wie aus Helfen Soziale Arbeit wurde*, 2., überarbeitete Auflage (= utb, Band Nr. 5042), Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 2018.

Lambton, Ann K. S.: „*wakf*– III. In *Persia*“, in: EI², XI, S. 81a–87b.

Laoust, H.: Artikel „*Aḥmad b. Ḥanbal*“, in: EI², I, S. 272–277.

Ders.: Artikel „*Ḥanābilā*“, in: EI², III, S. 158–162.

Layish, A.: „*wakf*– II. In *the Arab Lands, 5. In the modern Middle East and North Africa*“, in: EI², XI, S. 78b–81a.

Lev, Yaacov: *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*, Gainesville: University Press of Florida 2005.

al-Maḥallīy, Muḥammad b. 'Aḥmad, aš-Šāfi'īy, Ġalāl ad-Dīn (gest. 864 A. H.): *šarḥu l-waraqāti fi 'uṣūli l-fiqḥi*, ed. Ḥusām ad-Dīn b. Mūsā 'Affānah, 2. Auflage, ar-Riyād: al-'Ubaykān 1427/2006.

al-Marghīnānī, Burhān al-Dīn, al-Farghānī: *Al-Hidāyah, The Guidance, a translation of al-Hidāyah fi sharḥ bidāyat al-mubtadi*, a classical manual of Ḥanafī law, translated from the Arabic with commentary and notes by Imran Ahsan Khan Nyazee, Vol. 1, Bristol: Amal Press 2006. Vol. 2, Bristol: Amal Press 2008.

Ders.: al-Marġīnānīy, Burhān ad-Dīn: dass.: *al-bidāyatu šarḥu bidāyati l-mubtadi' i ma' a naṣḥi r-rāyah taḥrīġi 'aḥādīti l-bidāyah li-Ġamālī d-Dīni 'Abi Muḥammadīn 'Abd Allābi bni Yūsufa z-Zayla'īyi l-Ḥanafīy*, ed. 'Ayman Šālīḥ Ša'bān, 1. Auflage, 7 Bände, Kairo: Dār al-Ḥadīṭ 1415/1995.

Ders.: al-Marġīnānīy, 'Alīy b. 'Abī Bakr b. 'Abd al-Ġalīl, ar-Rašdānīy, Burhān ad-Dīn, šayḥ al-'islām (gest. 593 A. H.): dass.: *al-bidāyatu šarḥu bidāyati l-mubtadi*, 1. Auflage, 2 Bände, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 1421/2000.

McChesney, R. D: *Waqf in Central Asia, Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*, Princeton: Princeton University Press 1991.

Ders.: „*wakf* – IV. In Central Asia“, in: EI², XI, S. 92a–95b.

Meier, Astrid: „*wakf* – II. In the Arab Lands, 2. In Syria“, in EI², XII, S. 823a–828a.

Dies.; Pahlitzsch, Johannes; Reinfandt, Lucian (Hg.): *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis* (= Stiftungsgeschichten, Band 5), Berlin: Akademie Verlag 2009.

Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften/Rich and Poor – Competing for resources in prehistoric societies*, 8. Mitteldeutscher Archäologentag vom 22. bis 24. Oktober in Halle (Saale) (= Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte in Halle, Band 14/I und 14/II), 2 Bände, Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt – Landesmuseum für Vorgeschichte 2016.

Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto: „Vorwort der Herausgeber“, in: dieselben (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften/Rich and Poor – Competing for resources in prehistoric societies*, Band I, S. 11–15.

Mensching, Gustav: *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, 1. Auflage, Stuttgart: Curt E. Schwab 1959.

Muslim b. al-Ḥağğāğ: *ṣaḥīḥu Muslimin bi-ṣarḥi l-’imāmi Muḥyi d-Dīni ’Abi Zakariyā Yahyā bni Šarafīni n-Nawawīyi (631–676 h.) l-musammā l-minḥāğ bi-ṣarḥi ṣaḥīḥi Muslimi bni l-Ḥağğāğ*, hg. von Muwaffaq Mar’iy, 1. Auflage, 18 Teile in 6 Bänden, Damaskus: Dār al-Fayḥā’ – Dār al-Manḥal 1431/2010.

Nagel, Tilman: *Das islamische Recht, eine Einführung*, Westhofen: WVA-Verlag Skulima 2001.

an-Nasafiy, ’Abd Allāh b. ’Aḥmad, al-’imām (gest. 710 A. H.): *tafsīru n-Nasafīyi madāriku t-tanzil wa-ḥaqā’ iqu t-ta’wīl*, ed. Marwān Muḥammad aš-Ša’ār, vier Teile in zwei Bänden, 1. Auflage, Beirut: Dār an-Nafā’is 1416/1996.

Ders.: an-Nasafiy, ’Abd Allāh b. ’Aḥmad, ’Abū l-Barakāt, al-’imām (geb. ca. 620 A. H., gest. 710 A. H.): *kanzu d-dağā’ iğ fi l-fiqḥi l-Ḥanafīyi*, hg. von Sā’id Bakdās, 2. Auflage, al-Mandīnah al-Munawwarah: Dār as-Sirāğ – Beirut: Dār al-Baša’ir al-’Islāmīyah 1435/2014.

an-Nawawīy; siehe auch: Muslim b. al-Ḥağğāğ: *ṣaḥīḥu Muslimin bi-ṣarḥi l-’imāmi Muḥyi d-Dīni ’Abi Zakariyā Yahyā bni Šarafīni n-Nawawīyi*.

an-Nawawīy, Yahyā b. Šaraf, ’Abū Zakariyā, Muḥyi d-Dīn, al-’imām, al-’allāmah, al-muğtahid (lebte 631–676 A. H.): *minḥāğ u t-tālibīn wa-’umdatu l-muḥtīm wa-bi-ḥāmišībi dağā’ iqu l-minḥāğī*

li-l-'imāmi n-Nawawīyi maṣfū'an bi-sullami l-muta'allimi l-muḥtaḡ li-l-'allāmati l-'Abdali wa-l-ibtihāḡ fi bayāni ṣṭilāhi l-minhāḡ li-l-'allāmti bni Sumayṭ, hg. von Muḥammad Muḥammad Ṭāhir Ṣa'bān, 2. Auflage, Beirut – Ġiddah: Dār al-Minhāḡ 1432/2011.

Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten* (= Urban-Taschenbücher, Band 32), 6. Auflage, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1985 (1. Auflage 1957).

Peters, R.: Artikel „*wakf* – I. In *Classical Islamic Law*“, in *EF*, XI, S. 59a–63b.

Plessner, Martin: *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft, ein Versuch* (Philosophie und Geschichte; 31), Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr <Paul Siebeck> 1931.

Powers, David S.: „*The Islamic Family Endowment (Waqf)*“, in: *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, Vol. 32, No. 4, October 1999, S. 1167–1190.

Ders.: „*wakf* – II. In *the Arab Lands, 3. In North Africa to 1914*“, in *EF*, XI, S. 69a–75a.

Price, T. Douglas; Feinman, Gary M. (Hg.): *Foundations of Social Inequality* (= *Fundamental Issues in Archaeology*), New York: Plenum Press 1995.

Price, T. Douglas; Feinman, Gary M.: „*Foundations of Prehistoric Social Inequality*“, in: dies. (Hg.): *Foundations of Social Inequality*, S. 3–11.

Price, T. Douglas: „*Social Inequality at the Origins of Agriculture*“, in: ders. und Feinman, Gary M. (Hg.): *Foundations of Social Inequality*, S. 129–151.

Ragab, Ahmed: *The Medieval Islamic Hospital, Medicine, Religion, and Charity*, 1. Auflage, New York: Cambridge University Press 2015.

ar-Ramliyy, Muḥammad b. 'Abī l-'Abbās 'Aḥmad b. Ḥamzah b. Šihāb ad-Dīn, al-Manūfiyy, al-Miṣriyy, al-'Anṣāriyy, aš-šāhīr bi-š-Šāfi'iy aš-ṣaḡīr (gest. 1004 A. H.): *nihāyatu l-muḥtaḡ 'ilā šarḥi l-minhāḡ fi l-ḥiqbi 'alā maḡhābi l-'imāmi š-Šāfi'iyi wa-ma' abū ḥāšiyatu 'Abī d-Ḍiyā' i Nūri d-Dīni 'Alīyi bni 'Alīyini š-Šubrāmāllisiyi l-Qāhīriyi l-mutawaffā sanata 1087h. wa-ḥāšiyatu 'Aḥmada bna 'Abdi r-Razzāqi bni Muḥammadi bni 'Aḥmada l-ma'rūfi bi-l-Maḡribiyyi r-Rašīdiyyi l-mutawaffā sanata 1097h.* (= *Manšūrāt Muḥammad 'Alīy Bayḍūn*), 3. Auflage, 8 Bände, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 1424/2002.

Rathmayr, Bernhard: *Armut und Fürsorge, Einführung in die Geschichte der Sozialen Arbeit von der Antike bis zur Gegenwart*, Opladen – Berlin – Toronto: Verlag Barbara Budrich 2014.

Salama, Ibrahim: „*Waqf – die islamische Stiftung zwischen Tradition und Moderne*“, in: Kozali, Abdurrahim; Salama, Ibrahim; Thabti, Souheil (Hg.): *Das islamische Wirtschaftsrecht*, S. 193–215.

Sanjuán, Alejandro García: *Till God inherits the Earth, Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9–15th Centuries)* (= The Medieval and Early Modern Iberian World, Vol. 31), Leiden – Boston: Brill 2007.

Schacht, J.: Artikel „*Abū Ḥanīfa al-Nu`mān b. Ṭhābit*“, in: EI², I, S. 123–124.

Ders.: Artikel „*Fīkh*“, in: EI², II, S. 886–891.

Ders.: Artikel „*Mālik b. Anas*“, in: EI², VI, S. 262–265.

Schlichtherle, Helmut; Bleicher, Niels; Dufraisse, Alexa; Kieselbach, Petra; Maier, Ursula; Schmidt, Edith; Stephan, Elisabeth; Vogt, Richard: „*Bad Buchau – Torwiesen II: Baustrukturen und Siedlungsabfälle als Indizien der Sozialstruktur und Wirtschaftsweise einer endneolithischen Siedlung am Federsee*“, in: Claßen, Erich; Doppler, Thomas; Ramminger, Britta (Hg.): *Familie – Verwandtschaft – Sozialstrukturen: sozialarchäologische Forschungen zu neolithischen Befunden* (= Fokus Jungsteinzeit, Berichte der AG Neolithikum, Band 1), Kerpen-Loogh (Eifel): Welt und Erde Verlag 2010, S. 157–178.

Schilling, Johannes; Zeller, Susanne: *Soziale Arbeit, Geschichte – Theorie – Profession* (= Studienbücher für soziale Berufe; 1; UTB 8304), 3., überarbeitete Auflage, München – Basel: Ernst Reinhardt Verlag 2007.

Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur`ānwissenschaften, Ḥadīṭ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.*, Leiden: E. J. Brill 1967.

Singer, Amy: „*Soup and sadaqa: charity in Islamic societies*“, in: *Historical Research*, Vol. 79, No. 205, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. August 2006, S. 306–324.

Stillman, Norman A.: „*Charity and Social Service in Medieval Islam*“, in: *Societas* 5, Oshkosh 1975, S. 105–15, unveränderter Nachdruck in: Hawting, Gerald (Hg.): *The Development of Islamic Ritual*, S. 211–221.

Tritton, A. S.: Artikel „*al-Djurdjāni, `Alī b. Muḥammad*“, in: EI², II, S. 602–603.

Versteegh, C. H. M.: Artikel „*al-Zamakhshari, Abū `l-Ḳāsim Maḥmūd b. `Umar*“, in: EI², XI, S. 432–434.

Voigt, Wolfgang (Hg.): *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement III, 1: XIX. Deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg im Breisgau*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1977.

Voll, John Obert: „*Islam as a Special World-System*“, in: *Journal of World History* 5, No. 2, Honolulu: University of Hawaii Press 1994, S. 213–226.

Watt, W. Montgomery; Welch, Alford T.: *Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben* (= Die Religionen der Menschheit, Band 25,1), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Verlag W. Kohlhammer 1980.

Weir, T. H.; Zysow, A.: Artikel „*ṣadaqa*“, in: EI², VIII, S. 708b–716a.

Weiss, Bernard G.: *The Search for God's Law, Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, revised edition, Salt Lake City: University of Utah Press – Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought 2010.

Ders.: „*The Madhhab in Islamic Legal Theory*“, in: Bearman, Peri et alii (Hg.): *The Islamic School of Law*, S. 1–9.

Wensinck, A. J.; Kramers, J. H. (Hg.): *Handwörterbuch des Islam*, herausgegeben im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, Nachdruck der 1. Auflage 1941, Leiden: Brill 1976.

Wollenweber, René: „*One House like another? – Access to water wells as an indicator of social inequality in the Linear and Stroke-Ornamented Pottery Cultures*“, in: Meller, Harald; Hahn, Hans Peter; Jung, Reinhard; Risch, Roberto (Hg.): *Arm und Reich – Zur Ressourcenverteilung in prähistorischen Gesellschaften*, Band I, S. 165–180.

az-Zamaḥṣariy: *al-kaššāf*, in: al-Ġurġāniy, 'Abū l-Ḥasan, as-Sayyid aš-Šarīf (gest. 816 A. H.): *al-ḥāšiyatu 'alā l-kaššāfi li-z-Zamaḥṣariy*, hg. von Rašīd b. 'Umar 'A raḍī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 1437/2016.

az-Zayla'iy, 'Abd Allāh b. Yūsuf, Ġamāl ad-Dīn: *naṣbu r-rāyah li-'ahādīti l-bidāyah*: siehe: al-Margīnāniy, Burhān ad-Dīn: *al-bidāyatu šarḥu bidāyati l-mubtadi 'i ma'a naṣbi r-rāyah tahrīġi 'ahādīti l-bidāyah li-Ġamālī d-Dīni 'Abī Muḥammadin 'Abd Allāhi bni Yūsufa z-Zayla'iyi l-Ḥanafiyi*

az-Zayla'iy, 'Uṭmān b. 'Alī, al-Ḥanafiy, Faḥr ad-Dīn, al-'imām (gest. 743 A. H.): *tabyīnu l-ḥaqā'iq šarḥu kanzi d-daqa'iq li-l-'imāmi 'Abī l-Barakāti Ḥāfiẓi d-Dīni 'Abdi llāhi bni 'Aḥmada n-Nasafiyi l-mutawaffā sanata 710h. wa-ma'abū ḥāšiyati l-'imāmi l-'allāmati š-šayḥi š-Salabiyi 'alā ḥādā š-šarḥi*, hg. von 'Aḥmad 'Izzū 'Ināyah, 2. Auflage, 7 Bände, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 2010.

az-Zuḥayliy, Wahbah: *al-fiqḥu l-Ḥanbaliyu l-muyassarū bi-'adillatibi wa-taḥqīqātibi l-mu'āširati*, 1. Auflage, 4 Bände, Damaskus: Dār al-Qalam – Beirut: ad-Dār aš-Šāmiyah 1418/1998.

Ders.: *al-fiqḥu š-Šāfi'iyu l-muyassar*, 3. Auflage, 2 Bände, Damaskus: Dār al-Fikr 1438/2017 (1. Auflage 2008).

Ders.: *al-fiqḥu l-'islāmiyu wa-'adillatubū*, 35. Auflage, 10 Bände, Damaskus: Dār al-Fikr 1438/2017 (6. verbesserte Auflage 2008).

Zysow, A.: Artikel „*zakāt*“, in: EI², XI, S. 406–422.

Dr. Jens Bakker, Jahrgang 1965, hat 2009 an der Universität Bonn im Fach Islamwissenschaft promoviert. Er befaßt sich vornehmlich mit islamischer Geistesgeschichte und Geschichte der Wissenschaften in der islamischen Welt, insbesondere Geschichte der islamischen Theologie. Von 2012 bis 2016 war er Mitglied der interdisziplinären Post-Doc-Forschungsgruppe „Religion, Bildung und Frieden“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück. Seit Oktober 2018 ist er als Post-Doc in der Forschungsgruppe „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ des genannten Instituts tätig.

~

Samy Charchira ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Studiengangs „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ am Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück. Er ist Experte für „muslimische Wohlfahrtspflege“ und war bis 2018 Sachverständiger bei der Deutschen Islamkonferenz. Er ist Mitbegründer des Präventionsprojektes „Düsseldorfer Wegweiser“ gegen gewaltbereiten Neosalafismus und war bis 2017 stellvertretender Vorsitzender der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus (BAG relEx). Samy Charchira war viele Jahre Mitglied des Landesvorstandes des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes NRW und ist seit 2018 Vorsitzender der unabhängigen Diskussionsplattform „Zukunftsforum Islam“.

Samy Charchira forscht zur Frage der Professionalisierung und Integration einer aufkommenden muslimischen Wohlfahrtspflege in das gewachsene Handlungsfeld der Sozialen Arbeit/Wohlfahrtspflege in Deutschland und promoviert dazu an der Universität Osnabrück.

Institut für Islamische Theologie (IIT)
Universität Osnabrück, Kamp 46/47
49074 Osnabrück
Tel.: +49 (0)541 969 6292
Fax: +49 (0)541 969 6227
E-Mail: kklausing@uni-osnabrueck.de
Internet: www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de

REDAKTION

Jens Bakker, Esnaf Begić, Samy Charchira, Isabell Diekmann,
Dorothee Fenner, Deniz Greschner, Michael Kiefer,
Araththy Logeswaran, Sonja Angelika Strube

LEKTORAT

Corinna Küster und Sina Nikolajew

GESTALTUNG

gecco - büro für design
www.gecco-design.com

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung



Die Reihe *Perspektiven* bietet in regelmäßigen Abständen verschiedene Blickwinkel auf Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft und muslimische Wohlfahrtspflege. Dabei setzt sie auf interdisziplinäre wissenschaftliche Zugänge, Praxisnähe und abwechslungsreiche Themensetzungen.

Dieses dritte Heft ist den Grundlagen islamischer Wohlfahrtspflege, wie sie die klassische Theologie des sunnitischen Islam aus den Quellen für die Offenbarung formuliert, gewidmet; neben einschlägigen Stellen des Korans im Verständnis der klassischen Koranauslegung werden Diskussionen der Disziplin der islamischen Theologie betrachtet, die sich mit der praktischen Seite der Religion befasst.