

Wiener Beiträge zur Islamforschung

Ednan Aslan

Magdalena Modler-El Abdaoui

Dana Charkasi

Islamische Seelsorge

Eine empirische Studie am
Beispiel von Österreich



Springer VS

Wiener Beiträge zur Islamforschung

Herausgegeben von

E. Aslan, Wien, Österreich

Die Buchreihe „Wiener Beiträge zur Islamforschung“ beschäftigt sich mit interdisziplinären Studien aus den Fachbereich der Islamischen Theologie und Religionspädagogik sowie der Religionswissenschaft und Philosophie. Die Forschungsschwerpunkte des Herausgebers, Professor Ednan Aslan, liegen auf Themen wie Islam in Europa, der Theorie der islamischen Erziehung in Europa sowie Fragen zu Muslime an öffentlichen Schulen und Islamischer Theologie mit europäischer Prägung.

Herausgegeben von

Ednan Aslan

Institut für Islamische Studien

Universität Wien

Wien, Österreich

Ednan Aslan • Magdalena Modler-El
Abdaoui • Dana Charkasi

Islamische Seelsorge

Eine empirische Studie am Beispiel
von Österreich

Ednan Aslan
Universität Wien, Österreich

Dana Charkasi
Universität Wien, Österreich

Magdalena Modler-El Abdaoui
Universität Wien, Österreich

Diese Studie wurde durch das Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres aus den Mitteln der Integrationsförderung gefördert.



Wiener Beiträge zur Islamforschung

ISBN 978-3-658-08266-6

ISBN 978-3-658-08267-3 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-08267-3

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2015

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer Fachmedien Wiesbaden ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media (www.springer.com)

Inhalt

<i>Vorwort</i>	9
1 EINLEITUNG	11
1.1 <i>Islamische Seelsorge in Europa</i>	11
1.2 <i>Forschungsstand</i>	14
1.3 <i>Forschungsdesign</i>	21
2 ANNÄHERUNGEN AN DEN BEGRIFF „SEELSORGE“ IM NICHT-ISLAMISCHEN KONTEXT	25
2.1. <i>Was ist die „Seele“ – Seelenvorstellung in der Antike</i>	28
2.1.1 <i>Im griechisch geprägten Kontext</i>	28
2.1.2 <i>im jüdischen Kontext</i>	31
2.1.3 <i>im frühchristlichen Kontext</i>	34
2.2 <i>Seelsorge im Judentum</i>	38
2.3. <i>Seelsorge im Christentum</i>	46
2.3.1 <i>Geschichtliche Einbettung</i>	48
2.3.2 <i>konfessionelle Unterschiede</i>	52
2.3.3 <i>Koordinaten christlicher Seelsorge – Status quo</i>	53
2.4 <i>Interreligiöse Herausforderungen für Seelsorge in Europa heute</i>	63

3	<i>THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN DER SEELSORGE IM KONTEXT DES ISLAM</i>	73
3.1	<i>Was ist die „Seele“ – islamische Perspektiven zum Seelenverständnis</i>	73
3.2	<i>Seelsorge aus islamischer Perspektive</i>	90
3.2.1	<i>Das islamische Menschenbild</i>	90
3.2.2	<i>Der Mensch als Grund des Universums</i>	92
3.2.3	<i>Die Grundlagen der islamischen Seelsorge im Koran und Sunnah</i>	97
3.2.4	<i>Grundbegriffe der islamischen Seelsorge</i>	101
3.2.5	<i>Fazit</i>	115
3.3	<i>Die Tradition der Sozialarbeit und Seelsorge im Sufismus</i>	117
3.3.1	<i>Sufismus im Islam</i>	117
3.3.2	<i>Kurzer Abriss der Geschichte des Sufismus</i>	118
3.3.3	<i>Praktiken der Sozialarbeit und Seelsorge im Sufismus</i>	119
3.4	<i>Sozial- und Wohlfahrtswesen im Islam</i>	123
3.4.1	<i>Islamisches Stiftungswesen (waqf, hats)</i>	123
3.4.1.1	<i>Entstehungsgeschichte des waqf-Wesens im Islam</i>	124
3.4.1.2	<i>Ökonomische und soziale Funktion des waqf-Systems</i>	128
3.4.2	<i>Niedergang des waqf-Systems</i>	135
3.4.3	<i>Zakat und sadaqa als theologische Grundlagen für die Wohltätigkeit im Islam</i>	140
3.4.3.1	<i>Die zakat-Gabe und ihre Bedeutung für die islamische Seelsorge</i>	154

3.5	<i>Aktuelle Debatten zur islamischen Seelsorge in islamisch geprägten Ländern</i>	158
4	ISLAMISCHE SEELSORGE IN ÖSTERREICH	179
4.1	<i>Rechtliche Rahmenbedingungen islamischer Seelsorge in Österreich</i>	179
4.2	<i>Orte islamischer Seelsorge</i>	185
4.2.1	<i>Islamische Seelsorge in Moscheegemeinden</i>	185
4.2.2	<i>AKH-Seelsorge</i>	186
4.2.3	<i>Islamische Seelsorge in Gefängnissen</i>	188
4.2.4	<i>Islamische Seelsorge im Bundesheer</i>	190
4.2.5	<i>Professionelle private Beratungsangebote für MuslimInnen</i>	191
4.3	<i>Tendenzen in der islamischen Seelsorge in Österreich</i>	192
5	EMPIRISCHE STUDIE – ERHEBUNG UND AUSWERTUNG	195
5.1	<i>Qualitative Experteninterviews</i>	195
5.1.1	<i>Interviewpartner zum muslimischen Kontext</i>	196
5.1.2	<i>InterviewpartnerInnen zum nichtmuslimischen Kontext</i>	198
5.2	<i>Auswertungsstrategie</i>	200
5.3	<i>Querschnittsaufgaben</i>	201
5.3.1	<i>Muslimischer Kontext</i>	202
5.3.2	<i>Nichtmuslimischer Kontext</i>	211

6	VORSCHLÄGE FÜR CURRICULARE INHALTE EINES BA-STUDIENGANGES „ISLAMISCHE SEELSORGE“	217
6.1	Ideelle Grundsätze der Curriculumsentwicklung	218
6.2	Modulübersicht	220
6.2.1	Tabellarischer Modulüberblick	221
6.2.2	Legende des Modulüberblicks	222
7	AUSBLICK	241
8	LITERATURVERZEICHNIS	247
9	ANHANG	261
	Glossar	273

Vorwort

Am Projekt „Islamische Seelsorge in Österreich“, dessen wesentliche Ergebnisse das vorliegende Buch präsentiert, haben neben den AutorInnen auch andere Personen mitgewirkt.

Wir bedanken uns herzlich bei

- › Dr. Mohamed Ajouaou, HR Dr. Margitta Neuberger-Essenther, dem Leiter des Kultusamtes MR Mag. Oliver Henhapel, Mehmet Isik, Mag. Mohammed Hassan Imara, Diplom-Betriebswirt (BA) Mohammad Imran Sagir, Mag. Josef Riedl, Dr. Georg Wenz, Gerhard Pichler MSc, Mag. Maria K. Zugmann-Weber, Dr. Anna Seyfried, Mag. Christiane Roser, Rabbiner Mag. Schlomo Hofmeister MSc, Rabbiner Prof. Walter K. Homolka, Dr. Anne-Margarete Brenker, Prof. Dr. Michael Klessmann, Prof. Dr. Johann Pock, Prof. Dr. Matthias Scharer, die als ExpertInnen einen entscheidenden Beitrag zum Gelingen dieses Buches geleistet haben,
- › unserem Institutsreferenten Mag. Maximilian Hämmerle, der uns in jeder Phase des Projektes mit Rat und Tat zur Seite stand, und
- › den studentischen MitarbeiterInnen und ProjektmitarbeiterInnen Minela Salkić-Joldo, Nadire Mustafi, Ranja Ebrahim, Khalid El-Abdaoui, Jonas Kolb, Evrim Ersan sowie unserer Institutsreferentin Sanela Cavarusic, die uns wertvolle Inspirationen gaben.

Unser Dank gilt ferner den Imamen, SeelsorgerInnen, Gemeindevorständen und Gemeindegliedern in den verschiedenen Vereinen und Verbänden in Österreich, die diese Forschung erst möglich gemacht haben.

Kostenintensive Projekte wie das vorliegende können nicht ohne institutionelle Unterstützung durchgeführt werden: Hiermit sprechen wir auch dem österreichischen Bundesministerium für Inneres für die Förderung dieses Projektes und die konstruktive Zusammenarbeit unseren Dank aus.

Wir hoffen, dass aus diesen Forschungsergebnissen wichtige Impulse für die Zukunftsgestaltung der MuslimInnen in Europa hervorgehen.

Ednan Aslan

Dana Charkasi

Magdalena Modler-El Abdaoui

1 Einleitung

1.1 Islamische Seelsorge in Europa

Die wachsende Zahl von Muslimen in Europa, die damit einhergehenden Forderungen derselben, die gesteigerte öffentliche Wahrnehmung der Muslime sowie nicht zuletzt die muslimischen Schüler an den öffentlichen Schulen stellen Politik, Wirtschaft und Gesetzgebung vor unvorhergesehene Probleme.

Zudem erhöht die neue muslimische Zuwanderung in den mittel- und osteuropäischen Beitrittsländern der Europäischen Union den Druck auf die Politik, neue Konzepte zur Integration der muslimischen Minderheit zu entwickeln. Auch Länder wie Griechenland, Polen, Bulgarien und Mazedonien, in denen es schon seit Jahrhunderten muslimische Minderheiten gibt, sind unter den neuen Verhältnissen gezwungen, die Stellung der Religionen in ihren Gesellschaften neu zu definieren. Das bisherige Verfahren, die Zuwanderung durch restriktive Regelungen steuern zu wollen, erwies sich nicht als zukunftsfähiges Konzept und scheiterte an der europäischen Wirklichkeit.

Pluralistische Gesellschaften innerhalb Europas stellen eine Herausforderung für alle BürgerInnen der europäischen Staaten dar. Reflexion und Verständnis des raschen, dynamischen gesellschaftlichen Wandels verlangen von den BürgerInnen vielfältige Kompetenzen, doch die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Transformation ist unabdingbar, wenn man nicht in der Vergangenheit verharren, sondern sich der Zukunft stellen möchte.

Diese Entwicklung erfordert eine sachliche Debatte darüber, wie viel religiöse Pluralität eine demokratische Gesellschaft zulassen bzw. verkraften kann. Diese Debatte ist zwar notwendig und alternativlos, sollte je-

doch sehr sensibel geführt werden, weil sich die Gesellschaft sehr schwer damit tut, den Islam als eine gleichwertige und vor allem geografisch gewachsene Religion zu tolerieren, geschweige denn ihn als Teil Europas zu betrachten, und weil Pluralität notwendig beinhaltet, dass bestimmte traditionelle Religionen auf ihre Exklusivität verzichten und sich zu Toleranz und Pluralität hinbewegen.

Für die Muslime ihrerseits besteht die neuartige Erfahrung vor allem darin, als Minderheit in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben und sich als Teil dieser Gesellschaft zu begreifen und an ihr zu partizipieren.

Der Islam kennt in seiner Geschichte unterschiedliche Gesellschaftsmodelle, in denen unterschiedliche Kulturen und Religionen unter islamisch legitimierten Regeln zusammenlebten. Es existierten auch theologische Konzepte, die den vorübergehenden Aufenthalt der Muslime in einer nicht islamisch geprägten Gesellschaft regelten. Dass die Muslime in einer pluralistisch-christlich geprägten Gesellschaft auf Dauer bleiben und diese als Heimat ansehen, stellt für die islamische Theologie eine neuartige Herausforderung dar. Die klassische Jurisprudenz sah hierin vor allem die Gefahr der Assimilation und empfahl die Auswanderung in ein islamisches Land.

Im Frieden mit sich selbst zu leben wäre demnach nur durch eine islamische Lebensweise möglich, die das Gewissen nicht wegen allzu vieler Kompromisse belaste. Eine solche Lebensweise könne nur eine rein islamische Gesellschaft ermöglichen.

Der islamische Gelehrte Ibn Ḥazm bringt diese Position, die in der Gegenwart zahlreiche VertreterInnen hat, wie folgt zum Ausdruck:

„Außerhalb einer islamischen Gesellschaft zu leben verursacht das Gefühl der Einsamkeit und Minderwertigkeit. Durch das Minderwertigkeitsgefühl neigt man sich zu den Nichtmuslimen. Obwohl der Islam von den Muslimen ein Leben mit Würde und Stolz verlangt, verlangt, dass sie keine andere Autorität außer Gott anerkennen. Das ist der Grund, warum der Islam ein Leben außerhalb der islamischen Gemeinschaft verbietet [...] Solche Muslime, die in der Lage sind, auszuwandern, aber nicht auswandern, gehören, wie die Aussage des Propheten bestätigt, nicht mehr zum Islam“ (Ibn Ḥazm o. J, Bd. VIII, S. 514–515).

Doch nun leben die Muslime in einer Gesellschaft, die ihre Inspiration und dementsprechend auch ihre Regeln größtenteils nicht mehr aus dem Glauben bezieht.

Die Präsenz des Islam in Europa fordert die Muslime also heraus, ihre Religion in ihrer neuen Gesellschaft neu zu definieren bzw. neu zu verstehen. Diese Herausforderung impliziert eine intensive Diskussion, da es in diesem Zusammenhang vor allem darum gehen muss, dass die Muslime die Stellung ihrer Religion in ihrem Leben neu bestimmen und sich aus der Isolation und Konfrontation befreien.

Diese besondere Herausforderung verunsichert die Muslime und verursacht vermehrt Widersprüche zwischen ihren religiösen Vorstellungen und dem Alltag in einer pluralen Gesellschaft.

Wenn der Islam unter diesen besonderen Umständen für den Menschen erreichbar und alltagsrelevant bleiben möchte, dann bedingt das eine weite Definition der islamischen Theologie, die dem Menschen als Individuum mit seinen Konflikten, seinen Identitäts- und Sinnfragen sowie mit seinem seelischen und geistigen Leiden unter den Verhältnissen, in denen die Muslime leben, begegnet. Aus dieser Begegnung sollen die Menschen die Impulse schöpfen, die es ihnen ermöglichen, ihre ambivalenten Welterfahrungen, die Zusammenhänge bzw. die Ursachen zu verstehen.

Unter den besonderen Bedingungen Europas kommt der islamischen Seelsorge im Prozess der muslimischen Beheimatung im hiesigen Raum eine besondere Bedeutung zu. Sie soll ihren Beitrag dazu leisten, dass die hier lebenden Muslime sich mit dieser neuen Heimat identifizieren und die individuellen Widersprüche zwischen Alltag und Religiosität klären können.

Um dieser Herausforderung entsprechen zu können, brauchen wir fundierte Grundlagen für die theoretische und praktische Gestaltung der islamischen Seelsorge. Da die islamische Theologie den Begriff „Seelsorge“ nicht kennt, stellt sich erstens die Aufgabe, die islamische Seelsorge aus dem Islam heraus zu begründen, um den Muslimen ein glaubwürdiges Angebot machen zu können. Zweitens muss die islamische Seelsorge inhaltlich so gestaltet werden, dass sie sich den Herausforderungen der Muslime in Europa stellen kann. Auch die Positionierung in einem bisher nichtmuslimischen Kontext der Seelsorge in ihrer praktischen Ausgestaltung und theoretischen Verortung darf hier nicht fehlen: so gibt es bereits eine lange christliche und auch jüdische Tradition seelsorglicher Tätigkeitsfelder, die das Umfeld einer sich neu entwickelnden Seelsorge prägen. Eine islamische Theologie, die die Herausforderungen des Kontextes übersieht oder gar bewusst nicht zur Kenntnis nimmt, wird an den

Problemen, Nöten und Freuden der Menschen vorbeigehen und sich damit langfristig selbst isolieren.

Diese Arbeit ist aus dem Interesse an der Frage entstanden, wie eine europäische Universität unter den erwähnten Voraussetzungen islamische SeelsorgerInnen ausbilden kann, die die muslimische Bevölkerung dabei unterstützt, ihr Leben besser und ohne Widersprüche zu deuten. Darüber hinaus hat die vorliegende Arbeit das Ziel, einen weiteren Schritt in der Vorbereitung einer möglichen zukünftigen Fakultät für islamische Theologie zu leisten; dafür soll sie das Feld der islamischen Seelsorge begrifflich und in seiner gesellschaftlichen Rahmung untersuchen sowie curriculare Inhalte für eine universitätsbasierte Ausbildung in diesem Bereich erarbeiten.

Aus diesem Forschungsinteresse ergab sich also für die vorliegende Analyse die zentrale Frage, ob eine islamische Seelsorge im europäischen Kontext in der islamischen Theologie begründbar ist? Und wie können die sich aus dem muslimischen Alltag ergebenden Anforderungen an eine derartige Seelsorge definiert werden, sodass daraus ein Curriculum für die Ausbildung der islamischen SeelsorgerInnen an einer Universität entstehen kann?

1.2 Forschungsstand

Bemühungen, islamische Seelsorge in Europa zu etablieren, gibt es schon seit Jahren, und in letzter Zeit sind vermehrt Initiativen zur Schnellausbildung muslimischer Notfall- und KrankenhauseelsorgerInnen zu beobachten. Diese Bemühungen, die Tatsache, dass Muslime an neuen Ausbildungs- und Praxiskonzepten arbeiten, können als deutliches Zeichen dafür gesehen werden, dass die Muslime sich den Herausforderungen der pluralen Gesellschaft stellen.

Die Forschung zur Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen steckt allerdings noch in den Kinderschuhen, und Publikationen, die sich mit der Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen befassen, sind noch rar. Die wenigen Publikationen, die sich direkt mit der Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen befassen, werden im Folgenden aufgezählt:

2011 erschien das von Thomas Lemmen, Nigar Yardim und Joachim Müller-Lange herausgegebene Kursbuch „Rahmah. Notfallbegleitung für Muslime und mit Muslimen“ zur Ausbildung Ehrenamtlicher in der

Notfallseelsorge; das Buch entstand infolge des großen Interesses an Kursen zur Notfallseelsorgeausbildung, die von der Christlich-Islamischen Gesellschaft in Köln seit 2009 angeboten werden, nachdem vonseiten christlicher SeelsorgerInnen, der Polizei und Feuerwehr immer wieder um Rat und Unterstützung bei der Betreuung von MuslimInnen in Notfallsituationen angefragt wurde.

„Tābib al qulub“: Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen“, das von Georg Wenz und Talat Kamran 2012 herausgebracht wurde, entstand am Ende eines Ausbildungsprozesses muslimischer SeelsorgerInnen, der in Kooperation zwischen dem Mannheimer Institut für Integration und interreligiösen Dialog e. V., der Evangelischen Akademie der Pfalz und der Union muslimischer TheologInnen und IslamwissenschaftlerInnen e. V. von 2008 bis 2010 durchgeführt wurde. Das Werk stellt theoretische Überlegungen zu den Anforderungen an eine Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen an und legt Rahmenbedingungen, Grundvoraussetzungen, aber auch mögliche Hindernisse für eine eigenständige islamische Seelsorge in Deutschland dar.

Die Ausbildungssituation von Imamen und SeelsorgerInnen in Österreich erfährt im Rahmen eines eigenen großen Kapitels der Studie „Islamische Theologie in Österreich. Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen, SeelsorgerInnen und TheologInnen“ von Ednan Aslan (2013) eine ausführliche Behandlung. Diese an der Islamischen Religionspädagogik in Wien entstandene Studie setzt sich sowohl mit den theologischen Grundlagen als auch mit der rechtlichen Stellung der muslimischen SeelsorgerInnen in Österreich auseinander. Die Studie enthält außerdem ein vorläufig entworfenes Curriculum für das Studium der islamischen Theologie, das 2015 starten soll; das Curriculum schlägt unter anderem im Teil der praktischen Theologie einen Schwerpunkt „islamische Seelsorge“ vor (siehe Kapitel 6).

Auch im neuen Sammelwerk „Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge“ (Haker, Wanderer und Bentele 2014) wird in mehreren Beiträgen die Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen behandelt bzw. angeschnitten. Von diesen sich mit der Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen befassenden Beiträgen werden die von Gülbahar Erdem und Rainer Frisch kurz umrissen:

Erdem beschreibt in ihrem Beitrag „Vom Projekt zum Modell. Die muslimische Seelsorge im Aufbau. Eine Praxisdokumentation“ über

das Projekt „MUSE – Muslimische Seelsorge in Wiesbaden“ (siehe auch „MUSE – Muslimische Seelsorge in Wiesbaden“ 2014), das 2008 als ehrenamtliches Beratungs- und Begleitungsangebot für muslimische PatientInnen in Wiesbaden eröffnet wurde, um die traditionelle Hilfestellung und die theologischen Beratungen, die durch die Imame der jeweiligen Moscheegemeinden geleistet werden, in spirituell-religiöser und psychosozialer Sicht zu ergänzen. Als Schwerpunkt für die Ausbildung und Qualifizierung der MitarbeiterInnen nennt Erdem (2014, S.373) folgende drei Kompetenzbereiche, die in einer darauffolgenden einmonatigen begleiteten Praxis gefestigt werden: die Entwicklung kommunikativer Kompetenz (personenzentrierter Ansatz nach Carl R. Rogers, interkulturelle Schulungen, Kommunikationstraining etc.), eine islamisch-theologische Fundierung (muslimisches Verständnis von Krankheit, Reinigungsrituale, Totenwaschungen, Trauerrituale) und die Kenntnis des sozialen Netzwerkes von Wiesbaden (diverse Beratungsstellen, Amt für soziale Arbeit). Der generell beobachteten Tendenz, muslimische Seelsorgeangebote verbessern und professionalisieren zu wollen, entspricht auch die Durchführung einer Evaluierung der MUSE-Dienste: So wurde anschließend an eine quantitative auch eine qualitative Befragung durchgeführt, die im Zeitraum von Dezember 2010 bis Anfang Juli 2011 die Einsätze der MUSE-MitarbeiterInnen in den Horst-Schmidt-Kliniken in Wiesbaden in den Blick nimmt. Deren Auswertung ergab unter anderem, dass 67,4 Prozent der Gesprächsthemen religiöser Natur waren und daher für die PatientInnen eine sehr wichtige Rolle spielten. Überraschend ist, dass nur jeweils zwei Prozent der Einsätze in die Rubriken „Sozialberatung und Hilfestellungen“ bzw. „Arzt-Patienten-Gespräche“ fielen. Demgegenüber ist der Anteil der Anhängigengespräche mit zehn Prozent recht groß (ebd., S. 378 f.).

Rainer Frisch, 2006 bis 2013 katholischer Klinikpfarrer am Universitätsklinikum Frankfurt am Main, beschreibt in seinem Beitrag „Wegbegleitung für muslimische Gläubige im Krankenhaus. Ausbildungskurs für ehrenamtliche muslimische Klinikseelsorgerinnen und -seelsorger. Ein Projekt in Frankfurt am Main 2011/12“ unter anderem seine Erfahrungen als Ausbilder ehrenamtlicher muslimischer KrankenhausseelsorgerInnen beim Grünen Halbmond, einer gemeinnützigen muslimischen Vereinigung ähnlich der Caritas oder der Diakonie (Frisch 2014, S. 385). Laut seinen Angaben wurde die Vermittlung der religionsneutralen Ausbildungsinhalte wie Gesprächsführung, Krisenintervention, Kli-

niksystem und allgemein gültiger ethischer Standards in die Hand der christlichen Krankenhauspfarrer gegeben (ebd., S. 387). Die Kursinhalte richten sich nach den Standards der klinischen Seelsorgeausbildung (KSA), Schwerpunktthemen sind die eigenen Erfahrungen mit Krankheit und Sterben, die persönlichen Wertmaßstäbe und Glaubenshaltungen und auch Patienten- und Angehörigengespräche (ebd., S. 389). Im Anschluss an die theoretische Ausbildung folgt ein viermonatiges Seelsorgepraktikum in Begleitung eines Mentors und eines Supervisors in einer Frankfurter Klinik (ebd.). Frisch bemerkte auch, dass kulturelle und religiöse Unterschiede unter den Auszubildenden im Vorfeld nicht ausreichend in Betracht gezogen wurden: „Wir hatten auch die Tatsache nicht bedacht, dass emotionale Prägungen durch Glaube und Kultur so tief verwurzelt sind, dass sie weder willentlich noch intellektuell in kurzer Zeit – auch nicht in zwei oder drei Generationen – verändert oder gar überwunden werden können. Die Genderfrage, die Rolle der Familienstrukturen und der Familienhierarchie, der religiöse Lebensentwurf unter den Prämissen von Lohn und Strafe, ein Glaubenssystem, das keiner kritischen Anfrage und Legitimation bedarf, all dies hat enorme Auswirkungen auf das persönliche Seelsorgeverständnis und die ethischen Werte“ (ebd., S. 390). Als einen typischen Anfängerfehler einiger Auszubildender erwähnt er missionarischen Eifer, den Kranken Gutes tun zu wollen; diese Einstellung habe aber im Laufe des Kurses in eine Haltung des aktiven Zuhörens korrigiert werden können, die es ermöglicht, die eigentlichen Anliegen der PatientInnen zu eruieren und darauf einzugehen (ebd., S. 391). Im Laufe der Ausbildung konnte auch die bei TeilnehmerInnen häufig wahrgenommene Einstellung geändert werden, „dass gute Seelsorge nur dann stattfindet, wenn vom Glauben nicht nur die Rede ist, sondern mehr noch: Zeugnis abgelegt wird“ (ebd., S. 392). Umgekehrt berichtet Frisch von muslimischen PatientInnen, die in muslimischen SeelsorgerInnen von Moscheegemeinden geschickte „Glaubensüberwacher“ orteten. Aus diesem Grund sei die Einhaltung ethischer Standards, wie sie für die christliche Kirche gelten, auch für muslimische SeelsorgerInnen zentral. Dies sei auch im Hinblick auf eine gute Zusammenarbeit mit Krankenhäusern, die ebenfalls auf der Einhaltung von Standards – Neutralität in Glaubenssachen und Lebensformen, absolute Verschwiegenheit, Verzicht auf Missbrauch des Machtgefälles und Respekt vor den PatientInnen in Bezug auf deren Gesprächswünsche – bestünden, wichtig (ebd.).

Anschließend an den Forschungsstand zur Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen soll nun auch kurz der zur islamischen Seelsorge selbst betrachtet werden. Auch hier gibt es noch relative wenige Publikationen, obwohl deren Zahl aufgrund des größer werdenden Bedarfs nach islamischer Seelsorge im Steigen begriffen ist und Gegenstand universitärer und interkonfessioneller Forschungsprojekte geworden ist.

Immer öfter wird die islamische Seelsorge auch im Rahmen von Publikationen über die Arbeit von Imamen als der die meiste Arbeitszeit eines Imams konsumierende Arbeitsbereich beschrieben. Des Weiteren wird die islamische Seelsorge zunehmend im interreligiösen und interkulturellen Kontext erwähnt. An diese sich direkt mit islamischer Seelsorge befassenden Forschungsansätze reihen sich Publikationen, die der islamischen Seelsorge verwandt sind und Bereiche wie kultursensible Forschungsansätze in der Psychologie, Beratung und Psychotherapie von MuslimInnen behandeln. Folgende Publikationen widmen sich direkt der islamischen Seelsorge:

„Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland“ (Ucar und Blasberg-Kuhnke 2013) ist die Dokumentation der 2012 unter gleichem Titel abgehaltenen Tagung des Zentrums für Islamische Theologie in Münster/Osnabrück und hält den aktuellen Status quo der islamischen Seelsorge fest. Unter den Kapiteln „Grundlagen und Entwicklung von Seelsorge“, „Seelsorgekonzepte“ und „Seelsorge in der Praxis: Erfahrungsberichte“ werden islamische theologische Konzepte für islamische Seelsorge, die für die Seelsorge wichtige Themenkomplex der Schuld und Vergebung im Islam sowie Aspekte und Voraussetzungen für islamische Seelsorge an besonderen Orten wie in Altenheimen, Gefängnissen, Krankenhäusern und in akuten Notfällen erarbeitet. Die Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen wird im Beitrag „Wenn Seelsorge gelingt – Reflexionen zu den Ausbildungskursen islamischer Krankenhausseelsorge in Landau-Mannheim“ von Georg Wenz reflektiert. Die Erfahrungen der TeilnehmerInnen an drei Ausbildungskursen für muslimische KrankenhausseelsorgerInnen in Landau und Mannheim (diese Kurse wurden bereits oben bei der Publikation „Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen“ erwähnt) fasst Wenz dahingehend zusammen, dass es der Verknüpfung mehrerer Kompetenzen bedürfe, um erfolgreich Seelsorge betreiben zu können: Erstens brauche es die islamische theologische Fundierung, die Kenntnis ritueller Handlun-

gen und „ein systemisches Wissen um religiöse Konnotationen kontextueller islamischer Identitätszuschreibungen und -aneignungsprozesse“; zweitens ein gewisses Maß an medizinischem Wissen, um glaubwürdig auf den Krankheitsverlauf und Krankheitsbilder eingehen und Symptome erkennen zu können (Wenz 2013, S. 152). Als dritte wichtige Kompetenz nennt Wenz ein therapeutisches Grundwissen, wobei er einschränkt, dass Seelsorge zwar therapeutische Methoden anwende, eine Therapie jedoch nicht ersetzen könne (ebd., S. 153). Auch die Selbstreflexion sei eine essenzielle Kompetenz, da sie die Basis jeder professionellen seelsorgerischen Gesprächsführung ausmache (ebd.).

Werke, in denen die islamische Seelsorge in Österreich Erwähnung findet, sind „Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa“ von Ali-Özgür Özdil (2011), „Sondermodell Österreich? Die islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)“ von Maja Sticker (2008), „Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog“ von Heine, Lohlker und Potz (2012) sowie das von Ursula Unterberger 2013 verfasste Werk „Religion – die letzte Freiheit. Religionsausübung im Strafvollzug“, das der muslimischen Gefangenen-seelsorge in der Justizanstalt Wien-Josefstadt ein Kapitel widmet. Schlussendlich beschäftigt sich die Masterarbeit „Das Recht auf seelsorgliche Betreuung im Krankenhaus in einer multireligiösen Gesellschaft am Beispiel des Islam“ von Maria Neuhold (2012) mit dem Recht auf islamische Seelsorge im Krankenhaus.

Seit knapp zehn Jahren wird die islamische Seelsorge vor allem in einer Reihe von Sammelwerken im Kontext der interreligiösen und interkulturellen Seelsorge und Beratung sowie im Migrationskontext behandelt. An dieser Stelle sind insbesondere zu nennen: „Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung“ (Weiß, Federsmidt und Temme 2005), „Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett“ (Körtner et al. 2009), „Handbuch Interreligiöse Seelsorge“ (Weiß, Federsmidt und Temme 2010) und „Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext“ (Freise und Khorchide 2011). Bei den Werken, die sich mit der islamischen Seelsorge verwandten Themen wie Medizin, Psychologie und Beratung im Islam beschäftigen, sind vor allem zu nennen: „Der muslimische Patient. Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Ge-

sellschaft“ (2002) und „Begegnungen und Umgang mit muslimischen Patienten. Eine Handreichung für die Gesundheitsberufe“ (2005) (beide von Ilhan Ilkilic), „Medizin, Psychologie und Beratung im Islam“ (Elsdörfer 2007), „Ratgeber für Muslime bei psychischen und psychosozialen Krisen“ (Laabdallaoui und Rüschoff 2009) sowie „Muslime in der Psychotherapie. Ein kultursensibler Ratgeber“ von Rezapour und Zapp (2011).

An internationaler Literatur zu nennen wären unter anderem die Masterarbeit von Ajouaou (2010) mit dem Titel „Imam achter tralies. Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel“, übersetzt auf Deutsch in etwa "Imame hinter Gittern. Eine Fallstudie der islamischen Seelsorge in niederländischen Justizvollzugsanstalten für ein Berufsbild“, „Imams and Inmates: Is Islamic Prison Chaplaincy in the Netherlands a Case of Religious Adaption or of Contextualization?“ von Ajouaou und Bernts (2014) und die Studie „Understanding Muslim Chaplaincy“ von Gilliat-Ray, Ali und Pattison (2013), die sich mit der sich wandelnden Rolle und den Arbeitsbedingungen der islamischen SeelsorgerInnen im Vereinigten Königreich, beschäftigt.

Bei der US-amerikanischen Literatur die islamische Seelsorge betreffend wird sehr viel Augenmerk auf religions- und kultursensible Beratungstechniken gelegt. Die zentrale Aussage zahlreicher Publikationen ist, dass die westlichen, auf Individualismus, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung (vgl. Jafari 1992, S. 330–333) basierenden Therapieansätze für muslimische KlientInnen ungeeignet seien und daher eigene, religions- und kultursensible Ansätze angewandt werden müssen. Zu nennen sind hier unter anderem folgende Publikationen: „Counseling Muslims. Handbook of mental health issues and interventions“ (Ahmed und Amer 2012), „Counseling Values and Objectives. A Comparison of Western and Islamic Perspectives“ (Jafari 1992), „Counseling the Culturally different. Theory and practice“ (Sue und Sue 1990) oder „Counseling American Muslims. Understanding the Faith and Helping the People“ (Kobeisy 2004).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Forschung zur Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen recht überschaubar ist, was mit den immer noch geringen Ausbildungsmöglichkeiten für muslimische SeelsorgerInnen zusammenhängt. Dennoch mehren sich in letzter Zeit Publikationen, die die bestehenden Ausbildungsmöglichkeiten für mus-

limische SeelsorgerInnen reflektieren, um aus den bisher gemachten Erfahrungen zu lernen.

Mit der Urbanisierung und Modernisierung stehen die muslimischen Länder vor der Herausforderung, ihre traditionellen Imam-Ausbildungskonzepte neu zu überdenken, um den Erwartungen der Muslime in der Gegenwart entsprechen zu können.

In diesem Prozess der Neuorientierung gewinnt auch die Stellung der Seelsorge im islamischen Theologiestudium neue Relevanz. Es ist anzumerken, dass sich die Publikationen über die neue Stellung der Seelsorge in der islamischen Theologie überwiegend an US-amerikanischen und europäischen muslimischen Seelsorgekonzepten orientieren.

Was derzeit fehlt, sind universitäre Ausbildungsmöglichkeiten für muslimische SeelsorgerInnen, die eine eigenes, sowohl in der islamischen Tradition begründbares als auch für europäische Verhältnisse konzipiertes Seelsorgekonzept anbieten – abseits des Verständnisses der Gleichsetzung der Rolle eines Imams oder einer Vorbeterin mit der Funktion eines muslimischen Seelsorgers bzw. einer muslimischen Seelsorgerin.

1.3 Forschungsdesign

Der Projektverlauf kann in drei Recherchephasen unterteilt werden, die sich auch im Aufbau der Gliederung und in der Ergebnisdarstellung der vorliegenden Publikation wiederfinden lassen. Diese Phasen sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

Um eine Basis für die Annäherung an den Seelsorgebegriff, wie er für den islamischen Kontext sinnvoll erscheint, zu erarbeiten, ging das Projekt in der Erstellung des ersten inhaltlichen Kapitels (Kapitel 2) zunächst an die Erstellung einer theoretischen Grundlage der theologischen und historischen Entwicklungen und Ausformungen von Seelsorge, wie sie sich im jüdischen und vor allem im christlich-konfessionellen Bereich entwickelt hat. Dies bot sich an, um die geschichtlich gewachsenen Rahmungen struktureller Art und den theologisch-geistesgeschichtlichen Ansatz zu klären, die das Verständnis von Seelsorge im österreichischen Kontext mitprägen. In diesen Kontext muss sich eine islamisch verortete Seelsorge zusätzlich zu ihren eigenen theologischen und religionspraktischen Grundlagen ebenfalls positionieren und einordnen lassen. Zudem

begegnen sich die eben erwähnten Ansätze, wie auch in der empirischen Erhebungsphase deutlich wurde, in der universitären wie auch in der interreligiösen Zusammenarbeit immer wieder und sind daher von großer Relevanz für eine konstruktive Kooperation und die Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Lehre, religiöser Alltagspraxis sowie professioneller Kooperation.

Im nächsten Kapitel (Kapitel 3) werden zum einen die wichtigsten theoretisch-theologischen und institutionellen islamischen Grundlagen für Wohlfahrt und Fürsorge als Fundament für die islamische Seelsorge erarbeitet und damit auf konnotierte Begrifflichkeiten eingegangen: Die Arbeit fokussiert daher auf die wichtigsten Ethik-Grundlagen, d. h. auch auf verschiedene Seelenbegriffe in Koran und Sunna. Zusätzlich wird auch deutlich, dass religionsrechtliche Fragen, die im Islam, anders als im Christentum, jedoch in starker Nähe zum Judentum, im Hinblick auf das subjektive Empfinden der Gläubigen von mentalem Gesund-Sein und Heil-Werden sehr präsent sind. Damit spielen diese auch für die Seelsorge im Islam eine wichtige Rolle. Zum anderen war es ein Anliegen, in diesem Kapitel anhand von Länderbeispielen die Diskussionen in islamisch geprägten Ländern zu betrachten und diese in die Überlegungen miteinzubeziehen: Hier wurde nach neuen Ansätzen in thematisch an die Seelsorge grenzenden Feldern oder Modellen gesucht und anhand von vier Länderbeispielen (Saudi-Arabien/Katar, Ägypten, Marokko und Türkei) der Status quo auf den Gebieten Seelsorge, religiöse Recht-Leitung/religiöse Führung, Ethik und Psychologie erarbeitet.

Diese theologisch-theoretischen bzw. geistesgeschichtlichen Hintergründe dienen nun der Weiterentwicklung des eigentlichen Ziels der Arbeit, nämlich der Erarbeitung curricularer Bausteine für die universitäre Lehre zur islamischen Seelsorge. Kapitel 4 nimmt den Status quo muslimischer Initiativen in Österreich und ihre Wirkungsstätten und Zielgruppen in den Blick und beleuchtet zudem die rechtlichen Rahmenbedingungen. Auf der Basis der Analyse von Dokumenten muslimischer Initiativen (Internetauftritte, Beiträge aus dem im Wintersemester 2013/14 im Rahmen des MA-Studienganges „Islamische Religionspädagogik abgehaltenen Seminars „Islamische Seelsorge“, Flyer etc.) ergaben sich bereits Tendenzen für die Bedarfserhebung, mögliche Gesprächspartner für ExpertInneninterviews und die mögliche Zielrichtung der Ausbildungsinhalte.

Die empirische Erhebungsphase mündete in Kapitel 5 und soll mithilfe von Experteninterviews einerseits den Bedarf an Ausbildungsinhalten und -strukturen aufseiten muslimischer AkteurInnen, die gegenwärtig in nicht oder bisher kaum formalisierte seelsorgliche Zusammenhänge eingebunden sind, transparent machen. Andererseits lag der Fokus auf bereits unternommenen Versuchen und Modellen der Fort- und Weiterbildung im Bereich der islamischen Seelsorge und nicht zuletzt auf schon etablierten Ausbildungsmodellen universitärer und außeruniversitärer Art aus dem jüdischen, christlichen und muslimischen Kontext. Hierzu wurden jeweils fünf bis sieben InterviewpartnerInnen zum muslimischen sowie zum nicht muslimischen Kontext befragt. Die ausgewählten Personen scheinen in den Danksagungen auf und werden in Kapitel 5 näher vorgestellt. Anhand von zuvor auf der Basis der vorhergegangenen Kapitel erarbeiteten Leitfäden wurden in den Interviews gezielt bestimmte Fragenkomplexe thematisiert.

Die Auswertung der Interviews erlaubt eine Zusammenschau von auffälligen Tendenzen zu Qualitätskriterien und -kontrollmechanismen, zu inhaltlichen Grundlagen für Ausbildungszusammenhänge, zu konfessionell unabhängigen Seelsorgekompetenzen und nicht zuletzt die Einschätzung von Herausforderungen, die sich mit der Umsetzung eines praxisbezogenen Feldes in die universitäre Lehre der praktischen Theologie stellen werden. An die Auswertung schloss sich in einem weiteren Schritt die Weiterverarbeitung der Ergebnisse in potenzielle curriculare Bausteine für einen universitären Lehrplan an, um hier konkrete und umsetzbare Vorschläge präsentieren zu können, die gezielt Bedürfnissen der Praxis entgegenkommen sollen. Einige Querschnittsthemen, die die Auswertung der empirischen Daten ergab, werden bereits in Kapitel 5 skizziert, andere erschließen sich aus der Beschreibung curricularer Inhalte, die in Kapitel 6 vertiefend beschrieben werden. Ein Ziel des Projektes ist es, eine weitere Professionalisierung bisher bereits entstandener Strukturen anzustoßen: Dies soll auf der Basis einer kritisch-universitären Erarbeitung und Diskussion von theologischen Inhalten sowie einer Reflexion der eigenen Seelsorgearbeit vonseiten zukünftiger SeelsorgerInnen für MuslimInnen in Österreich und nicht zuletzt einer fundierten methodischen Ausbildung erreicht werden. Ein Entwurf für ein konkretes Curriculum, angelehnt an die Maßgaben der Universität Wien und die am Institut für Bildungswissenschaften üblichen Verfahrensweisen, findet sich inklusive der für einen BA-Studiengang erforderlichen ECTS-Verteilung im Anhang.

Den Schluss der Arbeit bilden ein Ausblick und ein Resümee des Forschungsprojektes und seiner Ergebnisse. Hier werden Herausforderungen und Chancen einer universitären Ausbildung und ihrer Qualitätsstandards im Bereich der islamischen Seelsorge noch einmal zusammengefasst.

2

Annäherungen an den Begriff „Seelsorge“ im nichtislamischen Kontext

„Seelsorge“ erscheint vielen Menschen zunächst als ein alltäglicher, recht klar definierter und vor allem selbsterklärender Begriff zu sein. Wie sich jedoch herausstellt, ist die Seelsorgepraxis sehr christlich geprägt, und somit wird unsere Vorstellung von Seelsorge zunächst geprägt von dem, was christliche Seelsorge tut, und von denen, die als christliche SeelsorgerInnen auftreten. Mittlerweile gibt es jedoch Bereiche, in denen sich die Seelsorgepraxis sukzessive ausweitet und ausweiten muss: So sprechen oftmals christliche SeelsorgerInnen auch Nichtchristen mit ihrer Tätigkeit an. Der Radius von Weltanschauungen und Religionszugehörigkeiten, den dieses Fachpersonal dadurch abdecken muss, erweitert sich drastisch und stellt SeelsorgerInnen häufig vor große organisatorische und persönliche Herausforderungen. Zudem gibt es mehr und mehr Bemühungen, auch nichtchristliche SeelsorgerInnen mit in klassische Tätigkeitsfelder einzubinden, da die Nachfrage nach Seelsorge, wie oben bereits formuliert, nicht auf christlich geprägte KlientInnen beschränkt ist: Muslimische und jüdische SeelsorgerInnen arbeiten ebenfalls – oft ehrenamtlich – in etablierten Seelsorgestrukturen in Gefängnissen, beim Militär oder in Krankenhäusern. Ausbildungswege sind, zumindest im muslimischen Bereich, bisher nicht etabliert. Eine Reflexion darüber, was Seelsorge im eigenen religiös-weltanschaulichen Kontext meinen kann, kommt aufgrund der Freiwilligkeit im Ehrenamt und oftmals nur sporadischer Supervisionsmöglichkeiten (wenn sie überhaupt gegeben sind) häufig zu kurz.

Doris Nauer schreibt in ihrem Buch „Seelsorge. Sorge um die Seele“ (2010): „Professionelle SeelsorgerInnen führen das Wort ‚Seele‘ sogar in ihrer Berufsbezeichnung. Von ihnen darf daher erwartet werden, dass sie sich über ihren Seelenbegriff im Klaren sind und Sorge dafür tragen, dass sich ihr Verständnis von Seele auch in ihrem Verständnis von Seelsorge niederschlägt“ (Nauer 2010, S. 43). Daher soll zu Beginn dieser Publikation eine Reflexion darüber stehen, welche Begriffe und Vorstellungen von Seele in Österreich lebende Menschen – manchmal ohne dass sie sich darüber so genau im Klaren sind – geprägt haben könnten, denn davon hängt ab, was viele mit „Seelsorge im Islam“ assoziieren. Hinzu kommt, dass durch christliche und jüdische Seelsorgepraxis Strukturen gewachsen sind, auch Ausbildungsstrukturen, mit denen sich neue Ausbildungswege auseinandersetzen sollten, weil sie in vielen Fällen den Weg zu neuen Strukturen erleichtern können.

Das folgende Kapitel widmet sich zunächst wie bereits angekündigt unter anderem der Frage: Was ist die „Seele“? Eine eindeutige Antwort auf diese Frage kann niemals abschließend gegeben werden, aber sich Antworten aus unterschiedlichen Perspektiven anzunähern, macht unseres Erachtens durchaus Sinn. Daher werden erst einmal unterschiedliche Seelenvorstellungen etwas eingehender erläutert. Man müsste sich im Grunde bis in die altorientalischen Vorstellungen vorwagen bzw. „zurückwagen“: Unsere heutigen Vorstellungen von dem, was wir gemeinhin und oftmals wie selbstverständlich als „Seele“ bezeichnen, sind zum Teil immer noch stark von jenen ganz frühen Ideen der alten Ägypter, Perser etc. geprägt. Wir werden uns hier auf für die Arbeit relevante Bezüge beschränken müssen und nur auf ausgewählte Einflüsse näher eingehen.

Postulat nach einer handhabbaren Begriffsbasis

In der Diskussion um eine handhabbare Begriffsbasis, die allgemein zugänglich sein soll, muss zwangsläufig eine Verengung stattfinden auf historisch gewachsene, in den drei großen Monotheismen (Judentum, Christentum, Islam) verankerte Begrifflichkeiten. Wie sich im Laufe der Publikation herausstellen wird, ist auch dies bereits schwierig genug und stellt uns in pluralisierten europäischen Gesellschaften gleichermaßen vor eine Notwendigkeit, der wir nachkommen müssen, und vor eine große Herausforderung der Gegenwart, deren Bewältigung immer wieder Hürden mit sich bringt.

Wir müssen daher in den vorliegenden Erörterungen die Auseinandersetzung mit vielen Ideen außer Acht lassen, die im – häufig eurozentrischen – Versuch, vergleichbare Konzepte zu dem einer christlich-abendländischen Vorstellung der „Seele“ zu finden, auch unter diesen Begriff subsumiert wurden. Vorstellungen beispielsweise indischen Ursprungs sind oft nur sehr schwer, ja manchmal unmöglich in abendländische Begrifflichkeiten zu übersetzen, ohne dass es zu einer sinnverändernden Reduktion der Ideen kommt (vgl. zu dieser Problematik auch Schmidt 2010 und Schmidt 2011). Karl Hoheisel konstatiert in diesem Zusammenhang, dass „die weithin übliche Konzentration auf Ursprung und Schicksal der, wenn nicht unsterblichen, so doch den Körper überlebenden Seele [...] eine für das Verständnis religionsgeschichtlicher Quellen nachteilige Verengung dar[stellt]“ (Hoheisel 2004, S. 1091).

Das Problem einer bereits etablierten Begrifflichkeit beispielsweise der Seelsorge, die auf ihre Anwendbarkeit im Hinblick auf neue, ihr ursprünglich nicht verbundene, nicht zugängliche und entzogene Konzepte überprüft werden soll, wird uns auch in der vorliegenden Arbeit immer wieder begegnen. In unten näher zu bestimmender Hinsicht kann sich eine solche Annäherung an bereits bestehende Begriffe und ihren jeweiligen Sinnzusammenhang im Alltag auch aus pragmatischen Gründen jedoch durchaus anbieten, lohnen und sogar zu einer Dehnung des Begriffs führen. Dies würde dann keinesfalls ein Überstülpen bereits bestehender Begriffe bedeuten, sondern im Gegenteil die Erweiterung der ihnen zugrunde liegenden Bedeutungsfelder beinhalten, gewissermaßen also eine Inkorporierung leisten gegenüber bisher nicht mitgedachten Kontexten, die gleichberechtigte Geltung genießen sollten. Ebenjenen Versuch möchte die Publikation zur islamischen Seelsorge unternehmen und sich dem Begriff der Seelsorge und in diesem Zusammenhang zu nächst dem der Seele nähern.

2.1 Was ist die „Seele“? – Seelenvorstellung in der Antike

2.1.1 Im griechisch geprägten Kontext

Obwohl es Aristoteles (384–322 v. Chr.) war, der ein Werk tatsächlich mit dem Titel „De anima“ („Über die Seele“) (vgl. Gödde 2004, S. 1093) versah, sind es gerade in der abendländisch-christlich geprägten Gesellschaft Ideen des Platon (427–348 v. Chr.) und deren Weiterentwicklung bei Plotin (205–270 v. Chr.), also den Neuplatonikern, die bis heute, zum Teil auch unreflektiert, großen Einfluss auf landläufige Vorstellungen haben. Daher wird sich die Skizze der griechisch-antiken Seelenvorstellungen im Folgenden genau auf diese fokussieren und andere werden demgegenüber in den Hintergrund treten müssen. Dies geschieht nicht, um einseitig einen Teil griechischer Ideengeschichte auszublenden, sondern weil es den Verfassern als notwendige Eingrenzung der Thematik und Fragestellung erschien. Al-Kindī, al-Fārābī und ibn Sīnā mit seinem Werk „Maqāla fī ’n-nafs“ sind nur einige der muslimischen Gelehrten, auf deren Konzeptionen einer islamischen Seelenlehre (neu-)platonische Gedanken ebenfalls einen großen Einfluss ausübten. Im folgenden Kapitel setzen wir uns daher zunächst mit unterschiedlichen Seelenbegriffen aus ausgewählten Perspektiven der antiken Ideengeschichte auseinander: Griechisch-hellenistische Konzepte spielen hier ebenso eine Rolle wie die Frage nach antiken jüdischen Seelenbegriffen und ihrer Bedeutung für die jüdische Religion. Um den bereits erwähnten Kontext christlich-abendländischer Gesellschaften mit in den Blick zu nehmen, soll auch und vor allem dem heute im christlichen Kontext praktizierten Verständnis von Seelsorge und den Wurzeln eines diesem zugrunde liegenden Seelenbegriffs nachgegangen werden. Des Weiteren ist von Interesse, wie sich theologische Begriffe im Islam herleiten lassen, und daher auch, wo sich im Transfer derselben in die „Sorge um die Seele“ (d. h. im Kontext muslimischer Seelsorgepraxis) vielleicht andere Gewichtungen und Begründungen etc. ergeben bzw. wo sich Synergien und Überschneidungen mit christlicher und jüdischer Praxis zeigen. Dies wird jedoch erst in einem weiteren Kapitel behandelt.

(Neu-)platonische Einflüsse auf Seelenvorstellungen

Bis heute von großer Wichtigkeit für die oben genannte Vorstellung von einer Entität, die den Tod des sterblichen Körpers überdauert und

Seele genannt wird, ist der Einfluss von platonischen und neuplatonischen Ideen, die sich bis in die Gegenwart als prägend erwiesen haben. Bereits bei den Pythagoräern und den Orphikern (beide Gruppen/Bewegungen im 6./5. Jahrhundert v. Chr.) gab es die Vorstellung von einer „Seele“ (gemeinhin wird hier das griechische „psyché“ übersetzt: „Das griechische Wort [...]/psyché besitzt ein weiteres semantisches Spektrum und lässt sich keineswegs immer angemessen mit S. [Seele, Anm. d. Aut.] wiedergeben“ (Gödde 2004, S. 1092)) und einer „Seelenwanderung“ bzw. zum Teil auch „Wiederverkörperung“ nach dem Tod. Platon greift diese Ideen auf, verbindet sie mit iranischen und ugrischen Einflüssen (vgl. Klessmann 2012, S. 26) und verarbeitet sie produktiv in seinem Seelenkonzept, welches erstmals einen einheitlichen Seelenbegriff umreißt. Die seelische Existenz wird hier dreigeteilt vorgestellt: Sie hat bei Platon einen vernünftigen, denkenden Teil (griech. „logistikòn“ oder auch „nous“), einen dem Wollen, dem Willensvermögen verpflichteten (griech. „thymoeidés“) und einen dem Gefühlsvermögen, Begehren, dem Triebhaften verfallenen Anteil (griech. „epithymetikòn“). Diese drei seelischen Kräfte sind nicht gleich in ihrer Wertigkeit, der vernünftige Seelenanteil nimmt hier ganz klar eine normative Vorrangstellung ein und gilt als der wertvollste, weil er „an der Welt der Ideen teil[hat]“ (Nauer 2010, S. 33) und damit die Unsterblichkeit der Seele garantiert. Die beiden niederen Seelenanteile sind durch und durch mit körperlich-irdischer Materie verbunden gedacht und daher sterblich. Diese oder eine ähnliche Dreiteilung findet sich immer wieder auch in späteren oder weiterentwickelten Konzepten wie bei Plotin und der nachfolgenden neuplatonischen Linie. Nach und nach führt diese Vorstellung zu einem stark ausgeprägten Dualismus zwischen Körper einerseits und Seele andererseits.

Da das menschliche Sein von der „Kräfteverteilung“ zwischen den drei Teilen der Seele abhängt, ist es in dieser Logik von geradezu existenzieller Bedeutung, dass unter den drei Teilen der vernünftige Teil klar dominiert. Nur so ist in einem platonisch geprägten dualistischen Verständnis eine „Erlösung“ der unsterblichen Seele möglich, deren Antithese folglich ein vergänglicher, sterblicher Leib ist. Das irdische Dasein des Menschen erweist sich für Platon als Plattform menschlichen Handelns und Denkens, das von den drei seelischen Kräften entscheidend mitbeeinflusst wird und das seelische Fortleben nach dem Tod durch eine Wiederverkörperung oder eine Nicht-Wiederverkörperung, also das Weiterleben der Seele ohne körperliche Hülle, bestimmt.

Philosophisches Konzept einer „Sorge um die Seele“

Die Ideenlehre des Platon setzt sich mit Plotin in Vorstellungen der Neoplatoniker fort: Hier strebt die Seele einen Aufstieg zur Ideenschau an, ihr wird so eine Rückkehr zu einer göttlich belegten „Einheitsseele“ möglich (vgl. Huxel 2004, S. 1098). Das heißt, was bei Platon noch ein Aufstieg der Seele an einen göttlichen Ort ist, geht in neuplatonischen Gedanken darüber hinaus und erweitert sich zu einem entfalteten Konzept eines präexistenten seelischen Ursprungs, einer „kosmischen Seele“ (Gödde 2004, S. 1093), gewissermaßen als Sehnsuchtsort der individuellen Seelen, in den diese wieder „eingehen“ können: „[...] so sind die Einzel-S. untereinander und mit der Welt-S. eins: Die eine S. ist als identische in Vielen“ (Scheerer 2007, S. 8). Ebendiese Rückkehr und damit eine „Nicht-Wiederverkörperung“ gilt als einzig erstrebenswert, denn mit Plotin wurden die platonischen Ideen zu einem „Menschenbild mit extremer Leib- und Diesseitsverachtung“ (Nauer 2010, S. 35) weiterentwickelt. Die sogenannte „Sorge um die Seele“ scheint auf diesem Hintergrund fast eine logische Folge der normativ aufgeladenen Dreiteilung der Seele und ihres ultimativen Ziels der Rückkehr zur (göttlichen) Einheitsseele als ihrem Ursprungsort zu sein: Da die Vernunft unter den drei Seelenteilen die Führungsrolle beanspruchen soll, muss sie auch zu genau diesem Ziel geleitet werden. Es ist also Aufgabe des irdischen, menschlichen Lebens, sich in möglichst hohem Maße um diesen vernünftigen Teil zu bemühen – durch sittliche Erziehung und Vermehrung des Wissens um die Seele. „Sorge um die Seele“ (griech.: „epiméleia tes psychés“) wird so also als rein philosophisches Verfahren verstanden: Der Lehrer kann in dieser Logik als Spezialist für ebenjene Pflege der Seele gelten. Um der Seele eine Einkehr in die göttliche Sphäre und eine Bewahrung vor einer erneuten Seelenwanderung in einen Körper zu ermöglichen, ist es unerlässlich, sich vernunftmäßig um dieselbe zu sorgen. Die Reinheit und Reinhaltung der Seele wird zum Hauptanliegen während des irdischen Lebens: „Die von den Göttern kommende Seele des Menschen, die ihn durch das Leben begleitet und als sein eigentliches Selbst den Tod überdauert, muß ständig vor ‚Befleckungen‘ bewahrt werden. [...] Über eine ‚puritanische Psychologie‘ (E. R. Dodds) entwickelt sich eine Methodik der Lebensführung, die ein grundsätzlich neues Muster religiöser Orientierung darstellt“ (Gladigow 2000, S. 276).

Platonische und neoplatonische Vorstellungen einer Seelenwanderung und -bestrafung bzw. der Fortexistenz einer seelischen Entität nach

dem irdischen Tod finden sich auch in der antiken römischen Literatur wieder. In den frühchristlichen Ideen und vor allem im 2./3. Jahrhundert spielen sie ebenfalls eine prominente geistesgeschichtliche Rolle (siehe Kapitel 2.1.3). Viel später bleiben sie zudem in der kantischen Weiterentwicklung bis heute einflussreich und prägend. Auch für eine jüdisch-hebräische Seelenvorstellung lässt sich zeigen, dass sie sich zwar nicht gänzlich durchgesetzt haben, jedoch trotzdem nicht von geringer Bedeutung sind.

2.1.2 Im jüdischen Kontext

Die Vorstellung einer Seele, die überhaupt unabhängig vom menschlichen, lebendigen Körper existiert, erlangt im jüdischen Kontext, bezogen auf die gesamte jüdische Geschichte, erst recht spät größere Bedeutung: Das altbiblische Menschenbild kennt eine solche Konzeption überhaupt nicht. Der hebräischen Bibel an sich lässt sich, trotz der zahlreichen Referenzen zu Ausdrücken, die mit „Seele“ konnotiert sind bzw. werden, keine einheitliche Theologie oder Theorie der Seele entnehmen (vgl. Avery-Peck 2000, S. 1343). Wir können uns jedoch Bedeutungszusammenhänge über verschiedene Begriffe „aneignen“, um dennoch einen thematischen Zugang zu verschiedenen Anknüpfungspunkten zu eröffnen. Um Seelenvorstellungen im jüdischen Kontext zu skizzieren, erscheint es daher ratsam, sich zunächst mit den etymologischen Wurzeln von Begriffen zu beschäftigen, die die Vorstellungen entscheidend mitgeprägt haben und über die sich teilweise Verbindungen herstellen lassen, die rein philosophische Erklärungen allein nicht leisten können. So gründet sich das hebräische Wort *nəpəš* (Ausssprache: nāphāsch), das meist mit „Seele“ übersetzt wird, auf ein gemeinsemitisches Nomen als Ursprung (vgl. Seebass 2004, S. 1091). So finden sich z. B. im Akkadischen, Ugaritischen, Eblaitischen und Altbabylonischen jeweils ähnliche Begriffe, die zum Teil bereits eine längere Verwendungsgeschichte als *nəpəš* mitbringen und auf eng verwandte Bedeutungsfelder verweisen. Es geht hier in erster Linie um „einen dem Tod entgegengesetzten Zustand“ (ebd., S. 1092) und damit verbundene, Vitalität signalisierende Körperteile bzw. den körperlichen Ausdruck der Lebenskraft des Menschen. Dazu gehören vor allem die Kehle, der Schlund, der Hals und, in direktem Zusammenhang damit, der Atem. Als Lebenskraft symbolisierend galt

auch das Blut von Menschen und Tieren. Daher ist es nur logisch, dass das Blut von zum Verzehr erlaubten Tieren als nicht essbarer Bestandteil gilt und Tiere nach dem Schlachten gänzlich ausbluten sollten, bevor ihr Fleisch als „erlaubt“ gilt. Das hebräische Wort *nəpəš* kann „eine erste Nährung“ an die Seele sein, „wenn S. das ‚Selbst‘ bez[eichnet]“ (ebd.). Das heißt, der Mensch besitzt in diesem Verständnis die Seele nicht, sondern diese ist gleichsam mit ihm selbst identifiziert – sie ist das, was sein „Selbst“ ausmacht, und „zeigt anthropologisch ein Verhältnis des Ich zu sich selbst“ (vgl. ebd.).

Altbiblische Vorstellungen

Im Kontrast zum jüdischen Weltbild, das das irdische Dasein als hauptsächlichen Erfüllungsort göttlicher Gerechtigkeit sieht und das die altbiblische Weltanschauung bestimmte, entwickelt sich unter hellenistischem Einfluss nach und nach ein zusätzlicher Fokus:

„Das weitgehend Neue dieser Konzeption des Menschenbildes im Vergleich zur Bibel stellt der Glaube an die Wiederholbarkeit des menschlichen Lebens dank eines neuerlichen Schopferaktes durch Gott in der Auferstehung der Toten dar sowie dass dieses erneuerte irdische Leben als von Leiden befreit und ewig gedacht wird“ (Grözinger 2004, S. 200).

Die Hoffnung auf Heil wird nicht mehr beschränkt auf ein einmaliges irdisches Leben, sondern gewinnt eine zusätzliche Sphäre jenseits des irdischen Todes. Die Eschatologie wird somit ergänzt durch die Erwartung einer Belohnung oder Bestrafung durch Gott, die über die Handlungsebene der irdischen Existenz hinausgeht.¹ Homolka beschreibt in seinem Artikel „Wohin führt unser Weg? Jüdischer Beitrag“ (1983) die historischen Entwicklungen im Hinblick auf das jüdische Ringen um die Frage, was uns nach dem Tod erwartet. Er geht in seinen Ausführungen von der Feststellung aus, dass sich die innerjüdischen Diskussionen stets an den beiden Polen „Auferstehung“ und „Unsterblichkeit“ orientieren (vgl. Homolka 1983, S. 150). Während die Auffassung einer körper-

1 „Das irdische Leben des Menschen hat mit dieser neuen Deutung des Todes die Spannung der Einmaligkeit verloren, der es im biblischen Denken ausgesetzt war. Zwar ist dieses zweite Leben nicht als zweite Chance konzipiert, wie es z. B. bei der Lehre von der Seelenwanderung möglich ist, aber es eröffnet die Möglichkeit, nicht eingetretenes Glück in dieser Welt und erlittenes Unrecht nicht als endgültigen Verlust, als endgültiges Misslingen deuten zu müssen“ (Grözinger 2004, S. 202).

lichen Auferstehung der Toten davon ausging, dass Gott sie wiedererwecken und nach ihren Taten richten, d. h. belohnen oder bestrafen würde, bildet die Vorstellung einer Unsterblichkeit einen rein geistigen Prozess des Weiterbestehens ab: „Grundlage dafür ist die Annahme, Körper und Geist seien voneinander zu trennen, wie sie uns in der hellenistischen Philosophie begegnet“ (ebd., S. 151). Aus dem eher körperfeindlichen Aspekt des altgriechischen Blicks auf die Seele ergibt sich für jüdische Autoren im Zusammenhang mit Leben und Tod einerseits und dem biblischen Menschenbild andererseits ein problematischer Widerspruch: Kindersegen, ein langes Leben und leibliches Wohlergehen im irdischen Leben rücken in den Hintergrund gegenüber dem Streben nach Weisheit durch rein geistige Aktivität und Bemühung. Nur Letzteres scheint noch von Wert für die Belohnung des Menschen nach dem Tod – ganz konträr zu den Werten, denen die biblische Anthropologie verbunden ist. Dieses Dilemma löst die rabbinische Literatur mit der Lehre, dass Seele und Leib gleichermaßen für das irdische Tun des Menschen zu Lebzeiten bei der Auferstehung zur Verantwortung gezogen werden (vgl. Grözingen 2004, S. 207).

Beide Ideen, der Auferstehungsglaube wie die Unsterblichkeitsidee, basieren auf einem ganz frühen Glauben des jüdischen Volkes an die sogenannte *scheol*, ein „Schattenreich der Unterwelt“ (Homolka 1983, S. 148), der sie mit dem Großteil ihres nichtjüdischen Umfeldes verband und der die Auffassung nahelegte, die Seele lebe „nach ihrem Erdendasein als wesenloser Schatten“ (ebd., S. 152) weiter. Sowohl die Hoffnung auf Auferstehung als auch die Vorstellung, die Seele lebe nach dem Tod weiter, findet sich in der Folge in jüdischen Konzepten einer Existenz nach dem irdischen Tod. Homolka benennt eine dritte Option, die etwas später auf Grundlage von Hiob 34,14–15 ebenfalls hinzukommt, nämlich „das vollständige Aufgehen der Einzelseele in den Gesamtgeist Gottes“ (ebd., S. 152). Lange Zeit bestanden Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube nebeneinander, „die rabbinische Literatur in Talmud und Midrasch hingegen [...] führt im großen und ganzen den Auferstehungsglauben weiter“ (ebd., S. 153).

Im rabbinischen und mittelalterlichen Judentum gibt es also stets eine Pendelbewegung zwischen diesen beiden Vorstellungen. Seele und Körper werden im rabbinischen Judentum während des Lebens als eine Einheit gedacht. Die Seele kehrt mit dem Tod zwar zunächst zu Gott zurück, wird jedoch am Tag der Auferstehung denselben Körper wie im ir-

dischen Leben durch das göttliche Gericht am Jüngsten Tag begleiten, so dass beide Teile des Menschen sich demselben gemeinsam stellen.

„While separate in origin, rather, during life, the soul and body comprise a single entity, the person as a whole. At the time of death, the soul, which is immortal, returns to God. But there it must wait for the time of the resurrection, when it will be replaced in the same body, within which it will undergo God’s final judgement“ (Avery-Peck 2000, S. 1346).

Bis auf eine kleine Gruppe aristotelisch orientierter Juden setzten sich im Mittelalter jedoch die Vorstellungen der Mittel- und Neuplatoniker durch, das heißt, „auch im Judentum gab es daher die übliche Unterscheidung zwischen vegetativer, animalischer und intelligibler Seelenkraft“ (Maier 2001, S. 374). Hier lässt sich auch jeder dieser Teile einem bestimmten seelisch konnotierten Begriff² zuordnen: der vegetative Teil der *nəpəš*, der animalische Teil dem *ruah* und der rationale Teil der sogenannten *neshama* (vgl. Necker 2004, S. 1094). Einerseits geht das mittelalterliche Judentum, stark angelehnt an (neo-)platonisches Gedankengut, zwar davon aus, dass die Seele unsterblich und perfekt geschaffen sei, da sie aus göttlichem Atem (*ruah*) stamme und damit zum Überleben der körperlichen Daseinsform bestimmt sei – dieses Bild ist talmudisch durchaus präsent. Andererseits wirkt auch im Mittelalter die rabbinisch vorherrschende Perspektive weiter, die den Glauben an eine Seelenwanderung ablehnt und ihn als nicht vereinbar mit dem Glauben an eine Auferstehung einstuft (außer in kabbalistischen Theorien): „For if a soul could, over time, animate more than one body, then bodily resurrection would not appear to be possible, there being fewer souls than bodies“ (Avery-Peck 2000, S. 1347).

2.1.3 Im frühchristlichen Kontext

Auch in der christlichen Theologiegeschichte und in der systematischen Theologie ist durchaus eine Pendelbewegung zwischen den be-

2 „Within the culture of ancient Israel, by contrast, rather than being seen as an aspect of personality or identity, the soul was associated primarily with respiration, narrowly signifying the life force. This is reflected in the root meanings of Hebrew words generally translated as soul: *nefesh* (‘breath’), *neshama* (‘breathing’), and *ruah* (literally, ‘wind’)“ (Avery-Peck 2000, S. 1342).

reits vielfach angesprochenen geistesgeschichtlichen Polen der „Leib-Seele-Einheit“ oder „Leib-Seele-Dualität“ erkennbar. Einerseits lässt sich an manchen Situationen, welchen sich die Alte Kirche gegenüber sah (z. B. Verfolgungen der ChristInnen), zeigen, dass sich gerade die griechisch gebildeten Kirchenväter zum Teil stark an dualistische Konzepte anlehnten und so einem Trend in der Gemeinde teilweise entgegenkamen (wobei sie sich dennoch stets von gnostisch-dualistischen Positionen (polemisch) distanzieren), wohl auch teilweise durchaus aus missionspolitischen Kalkül (vgl. Nauer 2010, S. 34 f.). Andererseits gehen auch frühe Vorstellungen weitestgehend von einer Leib-Seele-Einheit aus, die für den Auferstehungsglauben auch bereits bei den frühen ChristInnen von absolut essenzieller Bedeutung war. Hier kommen also verschiedene Einflüsse – (neu-)platonische und aristotelische Ideen sowie alttestamentarische Traditionen – vor, die auch in der weiteren Geschichte des Christentums immer wieder neu miteinander konkurrierten. Das, was die Platoniker als Wiedergeburt der Seele nach dem Tod in einen neuen Körper verstehen, wird für ChristInnen in der Antike gewissermaßen ins Diesseits „vorgezogen“: Schon die Taufe auf Jesus Christus bedeutet für sie eine Art zweite Geburt, ein Versprechen an die Gläubigen, mit Jesus in ein ewiges Leben einzugehen und wie er aufzuerstehen von den Toten (vgl. Markschieß 2012, S. 77).

Einheit vs. Zweierheit – Diskurse um die Seele im frühen Christentum

Der Auferstehungsglaube allgemein hatte sicherlich eine große Bedeutung für die frühchristliche Gemeinde, die sich Christenverfolgungen und Märtyrerprozessen vor allem im 2. und 3. Jahrhundert ausgesetzt sah. Aber angesichts der Popularität gnostisch geprägter Strömungen und Vorstellungen in dieser Zeit liegt auch eine gewisse Affinität gegenüber dualistischen Weltbildern und Vorstellungen nahe: Dass die Rettung der gerechten Seelen bevorstehe, dass die Seelen der im Glauben Standhaften nach dem Tod belohnt und erlöst würden, ist in diesem Zusammenhang ein willkommenener Trost für irdische Sinnfragen und nicht zuletzt moralische sowie physische Herausforderungen, die die frühe Gemeinde zwangsläufig durchlebte (vgl. Markschieß 2012, S. 88; Nauer 2010, S. 36). Zu unterscheiden ist hier einerseits zwischen einem ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext, in dem das frühe Christentum sich zu mehr als einer kleinen Gruppe, die Jesus von Nazareth folgt, zu entwickeln beginnt. Auf der anderen Seite steht das, was die schriftlichen Quel-

len für ein mögliches Seelenbild, auf das sich schon frühe ChristInnen gestützt und bezogen haben, tatsächlich hergeben: Hierzu gehören das Alte Testament (d. h. die hebräische Bibel), die Psalmen, die Evangelien und die Apostelgeschichte bzw. Briefe von z. B. Paulus an die frühchristlichen Gemeinden.

Dem alttestamentarischen Denken ist eine krasse Leib-Seele-Dualität völlig fremd: „Der Mensch als Ganzes in all seinen Bedürfnissen wird als lebendige Seele begriffen, weshalb die Idee einer immateriellen, unsichtbaren, präexistenten oder gar unsterblichen Seele nicht auftaucht [...]“ (Nauer 2010, S. 41). Auch in der Anthropologie des Neuen Testaments ist kein dualistischer Grundzug im Hinblick auf Seelenvorstellungen erkennbar: Die Seele wird nicht dem Leib gegenübergestellt, vielmehr wird „psyché“ ganzheitlich verstanden und umfasst den ganzen Mensch in seinem Sein. In der Nachfolge Jesu sollen Christen bereit sein, für ihre Geschwister im Glauben ihr Leben, d. h. ihre „Seele“, einzusetzen. Paulus lehnt sich zwar in bestimmten Formulierungen an platonisch geprägte Begriffe an, kommt jedoch ebenfalls nicht zu einem durchgehenden, klaren Dualismus (vgl. Zumstein 2004, S. 1100). Er betont in seinem Brief an die Korinther den Glauben an eine Auferstehung der Toten als absolutes Schlüsselmoment für die frühchristliche Gemeinde – diese ist direkt und somit essenziell mit dem Tod Jesu verknüpft, der ChristInnen mit Anteil haben lässt an seiner Auferstehung (vgl. Marksches 2012, S. 77; S. 87): „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen“ (1 Kor 15, 13–14). Christoph Marksches konstatiert in seiner Publikation „Das antike Christentum“, dass Paulus „[...] – auch hier in deutlichem Gegensatz zu seiner Umwelt – [formuliert], daß nach Vorstellung der ersten Christen die Auferstehung den ganzen Menschen mit Seele und Leib beträfe“ (Marksches 2012, S. 87). Hier wird also sehr klar, dass für die frühen ChristInnen der Auferstehungsglaube eng mit der Einheit von Leib und Seele verknüpft schien: Die Hoffnung auf die leibliche Auferstehung machte „die Einstellung vieler früher Christen gegenüber dem Tod“ aus, und dadurch präsentierten sich „Lebensverneinung und -müdigkeit“ (ebd., S. 88) gar nicht mehr als in Frage kommende Optionen.

Platonisch-philosophisch geprägte Theorien halten sich trotz einer relativ klaren christlichen Position der Schrift für ein einheitliches, ganzheitliches Leib-Seele-Konzept recht hartnäckig und genießen weithin großen Einfluss. Über christliche Denker wie Origenes (185–254 n. Chr.),

der auch eine Nähe zu gnostischen Ideen aufweist, und Augustinus (354–430 n. Chr.) werden sie bis ins Mittelalter und darüber hinaus in systematisch-theologischen Konzepten der Seele (vgl. Nauer 2010, S. 36 f.; Link 2004, S. 1104) transportiert.

Während Origenes so weit geht, gar eine Präexistenz der Seele anzunehmen, und somit gnostische Vorstellungen tatsächlich in seine theologische Systematik einbettet (vgl. Brox 1989, S. 46), geht Augustinus in Anlehnung an platonisches Gedankengut „nur“ von einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teil der Seele aus. Dass Origenes mit Bezug auf die Frage nach dem Ursprung der Seele formuliert, dass „die Verkündigung nicht mit hinreichender Deutlichkeit unterscheidet“ (Prinzipien I, Vorwort 5, zitiert nach Brox 1989, S. 47), zeigt, dass ebendieses Thema Raum für Spekulationen gab: Das Wort „Seele“ (*psyché*) wird im Neuen Testament nicht nur „relativ sparsam“ (Nauer 2010, S. 41) verwendet, der Begriff stellt auch keinen zentralen Dreh- und Angelpunkt etwa einer „eigenständigen und ausführlichen Lehre“ (Zumstein 2004, S. 1100) dar.

Sowohl Link als auch Nauer betonen, dass ein starkes Hervorheben der dualistischen Ideen in Bezug auf das Seelenkonzept eigentlich kaum haltbar war und historisch ein Christentum, das seine Wurzeln in jüdisch-hebräisch geprägten Konzepten hat, vor eine große Herausforderung stellte. Link stellt fest, dass sich die christliche Theologie von abstrakten dualistischen Ideen lösen musste, um das „eigene Thema“ nicht aus den Augen zu verlieren: Seele und Leib könnten christlich eigentlich als „zwei Momente der untrennbaren einen menschlichen Natur“ gesehen werden (vgl. Link 2004, S. 1104). Auch Nauer plädiert daher aus christlicher Sicht für eine „Rückbesinnung auf das jüdisch-christliche Seelenverständnis, um (neu-)platonisch gefärbte Assoziationen, die noch immer unseren Kulturkreis durchtränken, endgültig überwinden zu können“ (Nauer 2010, S. 43).

Was bedeutet der Seelenbegriff nun für die Praxis einer „Seel-Sorge“? Wie lässt sich der Begriff im jüdischen und christlichen Zusammenhang herleiten, welche inhaltliche Füllung und welche – in Europa auch heute aktuellen – theologischen Diskussionen haben sich in den beiden großen nichtislamischen monotheistischen Traditionen herausgebildet? Diesen und anderen Fragen soll nun in den folgenden Kapiteln nachgegangen werden.

2.2 *Seelsorge im Judentum*

Wenn man vom hebräischen Begriff der *nəpəʕ* ausgehend einen Seelsorgebegriff ableiten sollte, wäre die Feststellung unumgänglich, dass die „Sorge um die *nəpəʕ*“, wie Klessmann schreibt, wohl eher und angemessener mit „Lebenssorge“ als mit „Seelsorge“ übersetzt werden sollte (vgl. Klessmann 2012, S. 29).

Ganz im Anschluss an den jüdischen Seelenbegriff, der von einer Leib-Seele-Einheit ausgeht, konstatierte der Rabbiner Dr. Max Diemann bereits im ersten Viertel des letzten Jahrhunderts, dass in der jüdischen Auffassung von Seelsorge „nicht die Sorge für das Heil der Seele in einer theologischen Färbung dieses Wortes, sondern die Sorge für den jüdischen Menschen in allen Bezirken seines Lebens“ bestimmend sei und man „von der Überzeugung ausgehen“ müsse, „dass Seelisches und Leibliches in einer unauflöselichen Verbindung stehen“ (zit. nach Homolka 2012, S. 38). Damit distanzieren sich deutschsprachige Rabbiner auch im jüdischen Diskurs vor der Shoah bereits sehr klar von einem christlichen Ansatz. Dieser hat nicht nur oft ein anderes Verständnis von der „Seele“: Obwohl im Talmud, den Auslegungen der hebräischen Bibel, der zusammen mit der Mischna als mündliche Tora verstanden wird, ein Auferstehungsglaube vorherrschend war (vgl. oben), neigen Vertreter der jüdischen Philosophie im Mittelalter eher zur These der Unsterblichkeit der Seele (s. oben), ohne dem Auferstehungsglauben dabei entgegenzutreten (so v.a. Maimonides' Haltung). Die Unsterblichkeitsthese war in der Folge auch in neuzeitlichen deutschsprachigen jüdischen Diskursen vorherrschend, und die alternative Möglichkeit der Auferstehungsthese wird laut Homolka (1983) schließlich im 19. Jahrhundert gänzlich verdrängt. Erst mit dem Beginn der Moderne mit ihren neuen geistesgeschichtlichen Bewegungen, naturwissenschaftlichen und neurobiologischen Erkenntnissen sowie technischen Errungenschaften wird der „Begriff der Unsterblichkeit der Seele, kaum allgemein anerkannt, [...] relativiert“ (Homolka 1983, S. 157).

Diesem Seelenbegriff entsprechend entwickelt sich in Verbindung mit dem jüdischen Verständnis religiösen Spezialistentums bzw. religiöser Autorität auch eine spezifische Auffassung davon, welche Aufgaben und Einflussbereiche Seelsorgenden zukommen. Der Heidelberger Rabbiner Ulrich Steuer beschreibt die Unterschiede zum christlichen Seelsorger wie folgt: „Der christliche Priester gilt als Mittler der Seele zu Gott,

der Rabbiner ist Führer zu der göttlichen Lehre. So liegt eigentlich ‚Seelsorge‘ schon im Amte des christlichen Priesters begründet, während alles Rabbinat seine Autorität aus seinem Wissen um die Dinge der göttlichen Lehre schöpft“ (zit. nach Homolka 2012, S. 41).

Wie schon in den Erörterungen zum Begriffskomplex der Seele stellt sich also deutlich heraus, dass sich auch der Begriff der „Seelsorge“ nur schwer übertragen lässt: „Das deutsche Wort ‚Seelsorge‘ bzw. das englische Äquivalent ‚pastoral care‘ spielen im Judentum nur eine geringe Rolle, die Sache, um die es dabei geht, ist jedoch zentral für jüdisches Selbstverständnis“ (Klessmann 2012, S. 174). Wenn dies so ist, drängt sich die Frage auf, ob es nicht angemessener wäre, den Begriff nicht zwanghaft in anderen religiösen Traditionen finden zu wollen. So, wie „Seelsorge“ gemeinhin verstanden wird, wird sie deshalb verstanden, weil der Begriff eben genuin christlich belegt und geprägt ist. Es lohnt sich auf diesem Hintergrund, sich also zunächst einmal damit beschäftigen, auf welche Weise in nichtchristlichen Gemeinschaften auf Herausforderungen geantwortet wird, die sich in der Seelsorgearbeit stellen, und wie sich diese in ein Berufsprofil von Personen in der seelsorglichen Arbeit und/oder AmtsträgerInnen einfügen.

Willy Weisz beschreibt in seiner Funktion als ehrenamtlicher jüdischer Krankenhausseelsorger am AKH Wien die Konsequenzen für seelsorgliche Arbeit im jüdischen Kontext und setzt hier den Schwerpunkt vor allem auf eine konkrete Umsetzung von Geboten, die die tägliche Lebensgestaltung von jüdischen PatientInnen bestimmen. Er betont, dass das Judentum keine Religion sei, wo es vorrangig darum gehe, Gott zu verstehen oder ihn zu definieren (vgl. Weisz 2009, S. 37), denn „die religiöse Aufgabe des Juden ist zu ergründen, was G'tt von ihm wollen könnte, und danach zu handeln“ (ebd.). Für den einzelnen Menschen sei vielmehr vor allem wichtig, den religiösen Geboten, die er von Gott auferlegt bekommen habe, regelgerecht nachzukommen. Dementsprechend müssten die Seelsorgenden z. B. für die jüdischen PatientInnen im Spital eine Umgebung schaffen, in der sie trotz der besonderen Umstände ein gottgefälliges Leben führen können. Das heißt konkret, „jüdisches Leben im Spital“ zu ermöglichen und „dass bei Bedarf ein Rabbiner für eine Aussprache geholt wird“ (ebd., S. 38). Weisz weist ferner darauf hin, dass es gerade in Stresssituationen wie dem Krankheitszustand während eines Spitalsaufenthaltes durchaus stressmindernd auf PatientInnen wirken könne, den jüdischen Handlungsweisen nachzugehen (vgl. ebd.).

Im Hinblick auf das Judentum ist es in diesem Zusammenhang also wichtig, sich mit der (mündlichen) Tora und den im Talmud für die seelsorglichen Aufgaben näher ausgeführten Geboten auseinanderzusetzen, denn die sogenannten *mitzvot* (Sing. hebr.: *mitzva(h)*) sind „central to rabbinic Judaism“, die *mitzvah* „represents the practical unit of Torah, the specific word of God for a given situation“ (Solomon 1998, S. 273). Aus den *mitzvot* lassen sich wohl am ehesten die Bedürfnisse von Ratsuchenden im Krisenfall und auch die Aufgaben der jüdischen Seelsorge oder „Lebenssorge“ (s. oben) – wenn man bei diesen Begriffen bleiben möchte – herleiten: „One might have independent and divergent understandings of the obligations imposed by God through his chosen people, but one could not have a world-view which denied the obligations“ (Cover 1987, S. 69).

Wie im weiteren Verlauf des Forschungsprojektes auch im empirischen Erhebungsteil deutlich wurde, geht es in Feldern der Seelsorge im Judentum eher darum, das von Juden und Jüdinnen von der rabbinischen Tradition erwartete Handeln zu ermöglichen, eventuell zu erklären und zu begleiten. Die Perspektive dieser Herangehensweise legt oftmals den Schwerpunkt auf religiös-rechtliche Aspekte, wie weiter unten noch einmal ausgeführt wird. Von besonderer Bedeutung für die Seelsorge aus Sicht der „Sorgenden“ scheinen in Verbindung mit den *mitzvot* die Haltung der sogenannten *hesed* („selbstlose Güte“) und die gebotenen Taten der selbstlosen Güte, die *gemilut hasadim*, zu sein.

„The sages regarded gemilut hasadim as a social virtue embracing humane and philanthropic activities of every kind: providing Hospitality, dowering a bride (Hakhnasat Kallah), visiting the sick, feeding the poor, comforting a mourner, or attending a funeral“ (NEoJ, S. 296).

Aus diesem Zitat aus der „New Encyclopedia of Judaism“ lässt sich schon recht deutlich herauslesen, dass hier derjenige, der sich gerecht verhält, ein sozial und philanthropisch orientiertes Mitglied der jüdischen Gemeinschaft sein sollte, auf Basis der Gebote. Somit kann ein breites Spektrum sozialer Hilfeleistungen, von Heil- und Pflegeleistungen über therapeutisch-seelsorgliche Begleitung bis hin zu Wohlfahrts- und Sozialarbeit, zum Bereich der jüdischen „Lebens-Sorge“ zählen:

„The hebrew word for charity is *tsedakah*, deriving from the root for ‚justice‘. A distinction is made in Jewish sources between *gemilut hasadim* (the latter usually translated as ‚acts of loving-kindness‘). *Gemilut hasadim* generally includes all types of aid and assistance to others, e. g. lending one’s possessions, visiting the sick, and escorting the dead at a funeral. Thus, in actuality, *tsedakah* is but one aspect of the broader category of *gemilut hasadim*. The Talmud (Suk. 49b) points out the difference between the two concepts: ‚there are three ways in which *gemilut hasadim* is for the poor and the rich; charity can only be only [sic!] for the living, while *gemilut hasadim* is for the living and the dead“ (Wigoder 2002, S. 161).

Wechselwirkungen von Seelsorgebegriff und Seelsorgetätigkeit

Geht man dieser Spur nach, stellt sich schnell heraus, dass es anders konnotierte Bedeutungs- und Begriffsfelder gibt, die ähnliche Belange wie die klassisch-christlichen Seelsorgebereiche adressieren. Darum ergeben sich im Umkehrschluss auf praxisbezogener Ebene durchaus Argumente, jüngere Entwicklungen wie beispielsweise Ausbildungsgänge oder konkrete Angebote zu entsprechenden Tätigkeitsfeldern (vor allem in Europa und Nordamerika) eben doch mit Begriffen wie „Seelsorge“, „pastoral care“ oder „chaplaincy“ zu operieren und sie in diesen Zusammenhang zu subsumieren. Wenn wir uns einer „Seelsorge im Judentum“ zuwenden, macht es daher Sinn, diese ähnlichen Bedeutungsfelder näher zu beleuchten und auf mögliche Implikationen für die Praxis hinzuweisen. Sowohl die Rabbinerin Melinda Michelson-Carr als auch Rabbi Dayle A. Friedman gehen auf mögliche Begriffsbildungen im jüdischen Kontext näher ein. Michelson-Carr unterstreicht zwar, dass es kein tatsächliches Äquivalent zur Bezeichnung des „Seelsorgers“ („chaplain“) im Hebräischen gibt, schließt jedoch die Bemerkung an, dass es durchaus jüdische Kreise gebe, in denen der hebräische Ausdruck *livui ruchani* (bei Friedman *hitlavut ruchanit*; vgl. Friedman 2010, S. xiii) und, dem folgend, die Bezeichnung *milaveh ruchani* für einen Seelsorger bzw. *milavah ruchani* für eine Seelsorgerin gebräuchlich sei (vgl. Michelson-Carr 2010, S. 369). Der Begriff sei aber eher mit „spiritueller“ oder „geistlicher Begleitung“ als wörtlich mit „Seelsorge“ zu übersetzen (vgl. ebd.).

„Pastoral care“ beschreibt Friedman im jüdischen Kontext als den Versuch, eine Verbindung herzustellen zwischen dem Hilfe und Rat Suchenden und Gott, der Tora und Israel, zur gemeinsamen Tradition, zur Gemeinde und zu den eigenen spirituellen Ressourcen, die das Gegenüber mitbringt. Mit „pastoral care“ ist in Friedmans Verständnis zu-

nächst nicht der strukturierte, formal abgesteckte Rahmen von „pastoral counseling“ gemeint. Die jüdische Auffassung von „pastoral care“ ist daher auch keinesfalls deckungsgleich mit der christlichen, da der „pastor“ (lat.: „Hirte“) ein in erster Linie christliches Leitbild der Seelsorgebeziehung skizziert. Im jüdischen Kontext lässt sich eher auf den „Helfer“ als den „Hirten“ rekurren: Wie Friedman stark betont, handelt es sich hier um eine egalitär geprägte Basis des Verhältnisses. Sie ist keineswegs mit der hierarchisch anmutenden, der Seelsorgebeziehung zugrunde liegenden Annahme aus dem christlichen Bereich vergleichbar, der Hirte wisse besser als die Herde, was sie brauche. Vielmehr gehe es, wie auch Michelson-Carr (2010) formuliert, um eine spirituelle Begleitung und darum, mit Hilfesuchenden empathisch auf deren Weg zu gehen, deren Weg durch die Herstellung der Verbindung zu spirituell-religiösen Eckkoordinaten zu begleiten (Friedman 2010, S. xi). Hier scheinen wiederum die Grundlagen des Aufgabenprofils jüdischer „pastoral caretaker“, die bereits in der Charakteristik von Ulrich Steuer (siehe oben) recht deutlich hervorgetreten sind, erneut durch. Darauf soll an dieser Stelle noch einmal kurz näher eingegangen werden, um Überlappungen und Unterschiede zu einem christlichen Verständnis der Seelsorge besser einordnen und diese auch in Bezug zu Diskussionen über ein islamisches Verständnis der Seelsorge setzen zu können.

Walter Homolka verweist in diesem Zusammenhang bereits im Vorwort zu seinem Bändchen „Der moderne Rabbiner. Ein Rollenbild im Wandel“ (2012) darauf hin, dass es ein stetiger und nicht geringer Wandel im Rollenbild des Rabbiners gewesen ist, der im Judentum durch „die letzten Jahrhunderte seit der Aufklärung“ (Homolka 2012, S. 11) stattgefunden hat. Obwohl im Kontext des Judentums für die Existenz einer jüdischen Gemeinde und eines jüdischen Gottesdienstes nicht unbedingt Amtsträger bzw. Geistliche notwendig sind, kommt doch durch geschichtliche und soziokulturelle Umstände den RabbinerInnen (und zum Teil auch den Kantoren) eine besondere Bedeutung für den Fortbestand der Gemeinde zu. Sie sind es, die Lehramt, legislative und richterliche Kompetenzen in ihren Aufgaben traditionell vereinen und bereitstellen. Damit nehmen sie auch eine zentrale Rolle für das Miteinander der Gemeinde ein und sind somit ebenso im Hinblick auf deren Selbstverständnis von besonderer Wichtigkeit (vgl. Homolka 2012, S. 11–15). Kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert beschreibt jedoch z. B. der Rabbiner Dr. Benno Jacob 1910 bereits seelsorgerische Ansprüche der

Gemeinden und verteidigt die Wahrnehmung und Betonung seelsorgerlicher Aufgaben durch Rabbiner gegen den Vorwurf, dies sei „eine Fälschung seines jüdischen Charakters und eine christliche Nachahmung“ (ebd., S. 37).

Peter Waldmann nähert sich dem Begriff des Seelsorgers hauptsächlich, wie oben vorgeschlagen, über sein Tätigkeitsfeld: Er beschreibt es als den Versuch, „die Ungerechtigkeiten der Welt, unter denen die Menschen – auch in ihrer Seele – leiden, auszugleichen und damit zu mildern. Er versucht, die Welt mit all ihren Zerwürfnissen und Unzulänglichkeiten zu heilen“ (Waldmann 2012, S. 17). Daraus folgt für ihn eine Entsprechung der „SeelsorgerInnen“ mit einem der drei – von Gershom Sholem (1977) benannten – Idealtypen jüdischer Religiosität, dem Zaddik (vgl. ebd., S. 18). Gegenüber den beiden anderen Idealtypen, dem des klassischen Schriftgelehrten (*talmid chacham*) und dem des Frommen (*Chasid*), der einen absoluten, radikal unbedingten Einsatz für den Glauben erbringe, sei der Zaddik, wie ihn die Rabbinen im Talmud sehen, ausgewogen und vermeide Extreme (ebd.). Waldmann argumentiert somit, auch mit Bezug auf kabbalistische Ideen, für die Notwendigkeit eines Zaddiks und seine implizite Aufgabe, „aus der Welt einen besseren Ort zu machen“ (ebd., S. 21). Seelsorge obliegt für ihn nicht unbedingt religiösen Spezialisten, sondern allen „Gerechten“, die sich aufgrund des Gebotes der Nächstenliebe anderen Menschen zuwenden. Diese Argumentationslinie lässt sich auch in der innerjüdischen Diskussion vor allem in Deutschland finden, wobei die Diskussion sich in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts meist um die Frage dreht, inwieweit jüdische Seelsorge wirklich eine Aufgabe sei, die im spezifisch jüdischen Verständnis des Rabbinats anzusiedeln sei, ob es in diesem Zusammenhang „nicht das Vorrecht einzelner, sondern Pflicht aller“ (M. E. Swarensky, zitiert nach Homolka 2012, S. 41) sei, sich für andere mitverantwortlich zu fühlen, und natürlich ganz generell, inwieweit hier eine Anpassung an christliches Verständnis und Handhabung von Seelsorge vorliege (ebd., S. 37).

Die „Sorge“ für die Schwester oder den Bruder im Glauben oder den Nächsten/die Nächste im weiteren Sinn nimmt im Judentum eine zentrale Stellung ein. Mit Verweis auf das Buch Genesis betont die jüdische Perspektive vor allem den Krankenbesuch als religiöse Pflicht und verdienstvolle Tat: Der Ursprung dieser Pflicht, die im Hebräischen mit *bikkur cholim* (oder *bikur holim*) benannt wird, zeigt sich hier in der Be-

mühung, Gottes Tun nachzuahmen, auf dessen heilsame Gegenwart während Abrahams Genesungsprozess Gen 17,26 zu verweisen scheint. Dem wichtigen jüdischen Gelehrten Maimonides (geb. zwischen 1135 und 1138 n.Chr., gest. 1204) folgend, verbindet Michelson-Carr diesen Grundpfeiler jüdischer Seelsorgepraxis mit der biblischen Aufforderung zur Nächstenliebe (Lev 19,18) und folgert daraus, dass sich dieses Tun demnach sogar auf nichtjüdische Menschen beziehen sollte: „Die Verpflichtung zu *bikkur cholim*, dem Krankenbesuch, schließt also auch die ein, die nicht jüdisch sind“ (Michelson-Carr 2010, S. 368). Michael Klessmann verweist in diesem Zusammenhang auch auf Leo Baecks Gedanken zum Thema Seelsorge und formuliert in Anlehnung daran: „Ein Mensch ist nach der Tora und dem Talmud für den Bruder, die Schwester verantwortlich: [...] In der Nächstenliebe, und damit auch in der Seelsorge, vollzieht sich die Heiligung des göttlichen Namens; Seelsorge ist eine sittliche Pflicht und dient eben darin der Verherrlichung Gottes“ (Klessmann 2012, S. 176).

Zeitgenössische Rollenprofile

Mit einem kurzen Blick auf die geschichtliche Entwicklung seelsorgender Tätigkeiten im Kontext des Judentums lässt sich – über diese wahrscheinlich stark durch das sogenannte progressive Judentum geprägte Einschätzung einer liberalen Rabbinerin hinausgehend – eine allgemeinere Aussage machen: Zwischen der klassischen rechts- und schriftgelehrten Autoritätsfigur, die ein Rabbi sein soll, und konkreten Seelsorgeaufgaben ergibt sich für religiöse SpezialistInnen im Judentum ein gewisses Spannungsfeld im Rollenverständnis gegenüber der Gemeinde und dem/der einzelnen Gläubigen. Einerseits ist eine hohe rein intellektuell-didaktische und auch rechtsprechende Kompetenz gefragt, andererseits auch Sensibilität und Empathiefähigkeit. Dass Letzteres dezidiert als Anspruch an ein Kompetenzprofil ausformuliert wird, ist eine relativ junge Entwicklung, die erst mit der Aufklärung im 19. Jahrhundert begonnen hat; in anderen historischen Epochen wurde eine solche Fähigkeit nicht unbedingt von RabbinerInnen erwartet. So erklären auch ganz aktuell z. B. GefängnisinsassInnen in Österreich in einem Interview, dass es in Gesprächen mit Rabbinern eigentlich stets nur um Glaubensfragen gehe und in ihrem Verständnis von jüdischer Seelsorge Privatsachen mit Glaubensfragen nicht vermischt werden sollten. Der Rabbiner M. E. Swarsensky sieht bereits in den 1930er Jahren als Aufgabe seines

Berufsstandes „das Erschließen eines einzigen gangbaren Weges, den der andere selbst weitergehen muss“, und seiner Einschätzung bestehen bei Rabbinern in großstädtischer Umgebung (d. h. bereits in den 1930er Jahren!) drei Viertel aller Arbeit aus sogenannten seelsorgerischen Tätigkeiten (vgl. bei Homolka 2012, S. 42). Die Auslegung der Rabbinatsrolle ist letztlich – wie in andersreligiösen Zusammenhängen auch – stets auch von der einzelnen Person abhängig, jedoch gibt es heute durchaus einen breiter vertretenen Anspruch, seelsorgliches Tun nicht auf die Auslegung der Schrift, rituelle oder liturgische Aufgaben und lehrende Kompetenzen der RabbinerInnen zu beschränken. So argumentiert beispielsweise J. S. Ozarowski in einer theologisch fundierten Legitimationsrede für eine ständige Fortbildung von Rabbinern im Feld seelsorgerischer Arbeit wie folgt: Er setzt den Rabbiner mit dem Mediziner parallel, indem er den einen als jemanden mit Heilungsauftrag für den Körper, den anderen komplementär als jemanden mit Heilungsauftrag für die Seele beschreibt (vgl. Ozarowski 2004, S. 59). Beide, so Ozarowski, benötigen nach halachischen Vorgaben eine professionelle Akkreditierung, die ihnen Straffreiheit für den Fall garantiert, dass sie ihrer jeweiligen Zielgruppe während ihrer Tätigkeit (Heilen oder Lehren) Schaden zufügen. Diese „human license“, als Arzt zu arbeiten oder als Rabbiner zu lehren, ginge der „divine license“ voraus. So wie ein Arzt nun also die Pflicht hat, sich immer auf dem neuesten medizinischen Wissensstand zu halten, um seiner Lizenz zum Heilen gerecht zu werden, so obliege es folglich auch dem Rabbi/der Rabbinerin, sich über die neuesten Entwicklungen auf dem Gebiet der entsprechenden persönlichen Aufgaben, d. h. auch der seelsorgerischen, zu informieren und die eigenen Kompetenzen ständig weiterzuentwickeln. Ozarowski geht in dieser Argumentation noch weiter und erwartet von RabbinerInnen, „expert in empathy“ (ebd., S. 61) zu werden, um der Gemeinde überhaupt als Rollenmodell dienen zu können. Letztere Fähigkeit muss auch so weit ausgeprägt sein, dass die RabbinerInnen auch fähig wären, andere in diesen seelsorglichen Kompetenzen zu schulen. Um Empathiefähigkeit näher zu umreißen, definiert Ozarowski sie in diesem Zusammenhang als „a cognitive process that involves the visitor [hier: Besucher des Kranken, siehe *bikkur cholim*; Anm. d. Aut.] imagining him or herself being in the other’s position, we then have a goal for which many can train“ (ebd., S. 59–61).

Rabbinerverbände können im deutschsprachigen Kontext schon auf eine lange Tradition der Beschäftigung mit Psychologie, aber auch mit

sozialer Arbeit oder sozialer Fürsorge sowie auf ein „Engagement in der Wohlfahrtspflege“ (Homolka 2012, S. 38), sowohl in Vorträgen und Tagungen als auch im Rahmen der Hochschullehre, zurückblicken: Schon in den 1920er Jahren waren diese Themen durchaus präsent (vgl. ebd., S. 38 f.). Dass die frühe Phase einer eigenen Professionalisierung innerhalb des jüdischen Diskurses, angepasst an Fortschritte auf Feldern wie der Psychologie, der Medizin und der Psychosomatik, richtungsweisend wirkte, lässt sich mit einem Blick z. B. auf US-amerikanische Entwicklungen zeigen, die Friedman mit der Gründung eines ersten institutionalisierten Verbandes, der sich dezidiert der Seelsorge widmet, beschreibt:

„The National Association of the Jewish Chaplains (NAJC) was created in 1989, and has reflected and shaped this development. The organization came into being because increasing numbers of rabbis and cantors were not only serving in chaplaincy roles and providing pastoral care in healthcare facilities and institutions, but also defining their professional identity in terms of this work. [...] The NAJC has also shaped the professionalization of Jewish pastoral care because it provides a critical role as a credentialing body. [...] The major rabbinical seminaries all either require or encourage students to obtain experience in pastoral care through clinical training“ (Friedman 2010, S. xiv).

Letztere Aussage unterstreicht den hohen Stellenwert, den das Feld der sogenannten „chaplaincy“ hier mittlerweile unbestritten einnimmt.

2.3 Seelsorge im Christentum

Die christliche Seelsorge in einem Teilkapitel einer Publikation zusammenzufassen, präsentiert sich als sehr schwieriges Unterfangen, weil es eben der christliche Kontext ist, der den Begriff Seelsorge bis heute hauptsächlich geprägt hat und in dem dieser sich in jahrhundertelanger Entfaltung zu einem sehr vielschichtigen Begriff entwickelt hat. Vertreter beider im deutschsprachigen Raum dominanter Konfessionen, der katholischen und der protestantischen, haben zahlreiche Publikationen zu Seelsorge und Seelsorgelehre herausgegeben und verfasst. Wenn man sich an eine Zusammenschau wagt, so kristallisieren sich trotz aller Besonderheiten und Schwerpunktsetzungen, die sie im Einzelnen betrachtet aufweisen, einige große historische Linien heraus.

Diesen Traditionsspuren und zeitgenössischen konzeptuellen Ansätzen der christlichen Seelsorge soll sich das vorliegende Teilkapitel widmen und damit einen Einstieg in ebenjenes Feld ermöglichen. Es dient hier jedoch auch dazu, einen bis heute gewachsenen soziokulturellen Kontext zu beleuchten, in den die rezenten europäischen Entwicklungen hin zu einer Konzeption islamischer Seelsorge eingebettet sind. Mehr kann im Rahmen der Publikation im Hinblick auf die christliche Seelsorge nicht geleistet werden, alles darüber Hinausgehende oder tiefer Gehende würde diesen Rahmen sprengen.

Wie sich bereits im vorangehenden Kapitel zur Seelsorge im Kontext des Judentums gezeigt hat, lässt sich der Begriff der Seelsorge nur schlecht übertragen bzw. in den jüdischen Quellen nur schwer finden. Überraschenderweise ist das zunächst bei den christlichen Quellen und vor allem im Neuen Testament nicht gänzlich anders. Der Begriff der Seelsorge taucht so nämlich an keiner Stelle des biblischen Textes auf. Sinnhaft miteinander verbunden begegnen die beiden Wortteile – Seele und Sorge – den LeserInnen und Gläubigen nur an einer einzigen Stelle: An dieser werden die AdressatInnen ermahnt, sie sollten sich der Sorge um die eigene Seele gerade eben *nicht* zu sehr verschreiben, denn sie sollten nicht zu sehr auf das eigene Heil fixiert sein. Diese Aussage bezieht sich auf das Vertrauen in Gott, der eine höhere Art von Fürsorge für die Seelen gewährleisten wird: Die Sorge für die Seele liegt in diesem Sinn also bei der höheren Macht Gottes.

Biblische Hinweise auf Seelsorge als Proprium christlicher Nachfolge Jesu

Auch wenn die Kombination der beiden Wortteile und das Wort als solches nicht Bestandteil des neutestamentarischen und des hebräisch-biblischen, alttestamentarischen Textes sind, lässt sich dennoch der christliche Fokus auf die Seelsorge begründen: Beide Testamente beschreiben Gott selbst als einen „Gott-ist-mit-uns“ (vgl. Jes 7,14), inhaltlich ist also das biblische Gottesverständnis durchaus eines, das mit Seelsorge – in erster Linie mit der Seelsorge Gottes – ganz unmittelbar in Verbindung steht. Auch am Beispiel biblischer Figuren lässt sich eine bildhafte Beschreibung von Seelsorge skizzieren: Menschlich noch so fehlbare Personen können in bestimmten Situationen für andere eine heilende, verkündende oder tröstende und begleitende Funktion haben, d. h. „Seelsorgende“ sein. Sie wiederum benötigen jedoch selbst eine ebensolche seelsorgliche Zuwendung in anderer Hinsicht (so deutet z. B. Müller die Erzählung von

Elija in 1 Kön 17,8–24 bzw. 19,1–8). Zudem finden sich im Neuen Testament einige Begriffe, die Haltungen oder das Tun von Anhängern des Jesus von Nazareth in seiner Nachfolge kennzeichnen sollen: Das Miteinander der Gemeinde soll in diesem Sinne ein geschwisterliches, durch gegenseitige Sorge gekennzeichnetes sein, das „jedwede Form von Abhängigkeit od. Bevormundung ausschließt (Mt 23,8–12; Mk 10,42–45)“ (Müller 2000, S. 385). Ziemer verbindet mit der Nachfolge Jesu und Begriffen, die in der Bibel vorkommen, sogar die Herausbildung „einer differenzierten S. [Seelsorge, Anm. d. Aut.] in der Urgemeinde“ (Ziemer 2004, S. 1112), die sich ihm zufolge an Verben zeigen lässt, welche die genannten Haltungen und Maximen des Handelns beschreiben:

„[...] ‚stärken‘ und ‚trösten‘ (Apg 14,22; Röm 1,11 f.), ‚barmherzig sein‘ (Lk 9,36), aber auch ‚ermahnen‘ (Röm 12,1.8; 2 Kor 6,1), ‚zurechthelfen‘ (Gal 6,1). Die Gemeinden sind auf ihre seelsorgliche Verantwortung ansprechbar (Mt 25,43; 1 Thess 5,12–15; 2 Kor 2,5–11). Speziell mit dem Ältestenamt werden unterschiedliche seelsorgliche Funktionen und Erwartungen verbunden (Apg 14,27 f.; 15,36), in Jak 5,14 ff. wird dies für die Kranken- und Sterbebegleitung konkretisiert“ (ebd.).

2.3.1 Geschichtliche Einbettung

Wie oben gezeigt, lässt sich die Basis, auf die sich ein christliches Seelsorgeverständnis bezieht, also durchaus aus verschiedenen Stellen in der Bibel ableiten und setzt sich so zusammen als Spektrum unterschiedlicher Facetten einer Seelsorge, die im christlichen Kontext nach und nach nicht mehr sich selbst in den Mittelpunkt stellt, sondern andere, das Gegenüber, den Nächsten oder die Nächste. Im Folgenden soll nun skizziert werden, wie dieses Verständnis sich im Laufe der über 2000-jährigen Geschichte (ergo muss diese Darstellung skizzenhaft bleiben) des Christentums theologiegeschichtlich herausgebildet hat, welche Einflüsse prägend waren, welche Ausdifferenzierungen sich ergeben haben, wie sich konfessionelle Unterschiede zeigen bzw. welche gemeinsamen Grundlagen beibehalten werden konnten oder im Zusammenklang auf innovative Weise eine Basis gebildet haben.

Koordinaten von Seelsorgepraxis im frühen Christentum

In der Alten Kirche (diese Epoche wird zeitlich unterschiedlich ein-

gegrenzt, sie umfasst jedenfalls die ersten christlichen Jahrhunderte und reicht im Verständnis der meisten bis zum 5. oder 6. Jahrhundert) gab es einige sehr einflussreiche ur- bzw. frühchristliche Strömungen, die eine gemeinsame Basis eines Seelsorgeverständnisses für die sich erst später ausdifferenzierenden konfessionellen Ausrichtungen schufen.

Zu nennen sind in diesem Zusammenhang zunächst die sogenannten Anachoreten – die früheste Form christlich-monastischer Bewegungen. Sie sind als sogenannte „Wüstenväter und -mütter“ für die frühen Gemeinden von großer Bedeutung (vgl. Ziemer 2004, S. 1112; Müller 2000, S. 385; Nauer 2010, S. 47). Diese Männer und Frauen entschieden sich für ein Leben gänzlich abseits der Gemeinschaft und entfernt von den großen Zentren des sozialen Lebens. Sie sahen in ihrem Lebensstil eine „radikale Nachfolge Jesu Christi“ (Nauer 2010, S. 47), der sie mit „Askese, Gebet, Arbeit, Buße und meditativem Sitzen“ (ebd.) nachgingen. Für gläubige ChristInnen galten sie als Modelle christlich-frommer Lebenspraxis und damit auch als Personen, an die sich viele mit Fragen, Ängsten und Nöten oder dem Bedürfnis nach geistlicher Begleitung im Lebensalltag wandten. Zwar wird diese Art des Ratgebens und der Begleitung noch nicht wörtlich als „Seelsorge“ bezeichnet, aus heutiger Sicht kann man aber durchaus von Seelsorge sprechen, vor allem im Sinne einer „Einzelseelsorge“ bzw. einer „personalen Seelsorge“ (vgl. Müller 2000, S. 385; Nauer 2010, S. 48). In all diesen Formen stand eine frühe seelsorgeähnliche Praxis stets „im Dienst an Lehre und Verkündigung“ (Ziemer 2008, S. 49) der Botschaft Jesu Christi. Eng in Kontakt mit VertreterInnen dieses monastisch lebenden Personenkreises war z. B. Basilius von Caesarea (um 330 bis 379 n. Chr.). Er selbst und Gregor von Nazianz (um 330 bis 390 n. Chr.) waren ebenfalls von eminenter Bedeutung für die Entwicklung eines frühen Seelsorgeverständnisses in den christlichen Gemeinden. Beide werden in West- und Ostkirche als sogenannte Kirchenlehrer bezeichnet und haben Beiträge von großer Bedeutung für die theologisch-dogmatische Entwicklung der christlichen Lehren im vierten Jahrhundert geleistet. Mit Basilius taucht erstmals explizit ein Verständnis von „diakonischem Hilfshandeln“ (Nauer 2010, S. 46) der Gemeinde auf. Armen- und Waisenfürsorge und -fürsprache, Trost und aktive Tröstung angesichts der Christenverfolgung und nicht zuletzt die gegenseitige Ermahnung zum festen Glauben, um möglichem Glaubensabfall zuvorkommen, sind für Basilius wichtige Anliegen in den Gemeinden, die er als Bischof betreut. Die frühe christliche Seelsorgevorstellung ist

mit ihm auch stark von (neo-)platonischem Gedankengut durchwirkt. Platon hatte den Begriff Seelsorge, wie oben bereits erwähnt, schon sehr früh formuliert: Es ging hier im Vordergrund um die Sorge um die eigene Seele, darum, sie möglichst tugendhaft und gut zu formen. Diese Vorstellung wird bei Basilius gewissermaßen kombiniert mit der Seelsorgepraxis, die die frühchristlichen Wüstenväter und -mütter in der Nachfolge Jesu vorlebten. „Die Bedeutungsverlagerung in Richtung einer Sorge für eine Vielzahl anderer ‚Seelen‘ ist bei Basilius v. Caesarea und Gregor von Nazianz zu konstatieren“ (Müller 2000, S. 385; vgl. dazu auch Morgenthaler 2009, S. 34). Das heißt, bereits in dieser frühen Phase kommt im Christentum nun auch eine Vorstellung von Seelenführung und Seelsorge durch *eine amtlich befähigte* Person auf: Die Seelsorge wird in dieser Zeit zu einer Aufgabe, die vor allem geweihten Klerikern obliegt (vgl. dazu Nauer 2010, S. 48; Muschiol 2001, S. 60). Mit Gregor dem Großen (540–604) und seiner bekannten „regula pastoralis“ (lat.: „Hirtenregel“) wird dieser Trend weiter verstärkt. „Seelsorge“ war daher zukünftig klar den „pastores“ (lat.: „Hirten“), den kirchlichen Amtsträgern (vgl. Ziemer 2004, S. 1112; Morgenthaler 2009, S. 37), aufgelegt und überlassen.

Einen wichtigen Meilenstein in der Entwicklung der kirchlichen Seelsorge stellt das vierte Laterankonzil (einberufen 1213, abgehalten 1215) dar, auf dem der Buße und Beichte große Bedeutung eingeräumt wird. 1215 wird dementsprechend die Pflichtbeichte (einmal jährlich) eingeführt. Sie stellt einige Jahrhunderte später den Dreh- und Angelpunkt der Kritik Martin Luthers am Ablasshandel dar: Die Sündenvergebung war in dieser Praxis zu einem einträglichen Geschäft für den Klerus geworden, der durch erkaufte sogenannte „Ablassbriefe“ die Vergebung der Sünden garantierte und eine seelsorgerliche Begleitung so gänzlich ad absurdum führte. Wo eine Beichte vielleicht eine Gelegenheit zur kritischen Selbstbeobachtung und -regulierung hätte bedeuten können, wurde Amtsmissbrauch zum (all-)täglichen Druckmittel der Amtsträger gegenüber den Gläubigen und rückte so das Konzept einer zugewandten, teilnehmenden geistlichen Begleitung zeitweise in weite Ferne. Luther nimmt unter anderem eben diese Entwicklung zum Anlass, Kritik an etablierten Strukturen zu üben, und prägt ein anderes Verständnis der Seelsorge, wodurch diese auch zu erhöhter Bedeutung gelangte: Das mittelalterliche Bußsakrament ist Luthers Ansicht nach zu sehr mit Angst aufseiten der Gläubigen verbunden und muss in einer zugewandten Seelsorgepra-

xis vielmehr als ein Trost des Gewissens und in Jesus Christus verstanden werden (vgl. Morgenthaler 2009, S. 40). Die Seelsorge wird im Sinne einer Trostspendung zu einer Priorität in der kirchlichen Amtspraxis und gleichzeitig „entklerikalisiert“ (Ziemer 2004, S. 1113): Die Beichte bleibt trotz einer Bedeutungsverschiebung – hin zu einem Fokus auf die Vergabung Gottes und weg von einem bloßen Sündenbekenntnis – wichtig, wird jedoch im protestantischen Kontext in einen weiteren Gemeinde-Horizont überführt. Um sie zu leisten, benötigen Gläubige keinen Priester mehr, die Gemeindeangehörigen sollen vielmehr einander „beichten, raten, helfen und bitten“ (Luther, zitiert nach Morgenthaler 2009, S. 40) und können sich so seelsorglich von der Gemeinde begleitet wissen und in ihr Trost finden.

Die Reformation beinhaltet jedoch nicht nur gewandelte Ideen, Schwerpunktsetzungen und Deutungen innerhalb der neu entstandenen Bewegung – weitere wichtige Denker der Bewegung, die auch auf das protestantische Seelsorgeverständnis großen Einfluss hatten, waren neben Luther noch Huldrych Zwingli (1484–1531), Johannes Calvin (1509–1564) und Martin Bucer (1491–1551) –, sondern bewirkt auch ein neues Nachdenken über Seelsorge im katholischen Kontext. Seit der Aufklärung kann in beiden großen Konfessionen von Entwicklungen hin zu einer verstärkten Professionalisierung der Seelsorge gesprochen werden:

„Charakteristisch sind erste Schritte für den Erwerb einer interdisziplinären Fachkompetenz. V. a. im kath. Bereich etablieren sich die Teildisziplinen Pastoralmedizin, Pastoralpsychologie, Pastoralanthropologie. Im Protestantismus gibt es erste Ansätze einer empirischen Seelsorgeausbildung für Pfarramtskandidaten (1781–1805 Pastoralinstitut des Heinrich Philipp Sextro in Göttingen)“ (Ziemer 2004, S. 1113).

Seit dem 19. Jahrhundert erhält die Seelsorge in beiden Theologien eine wissenschaftliche Fundierung durch die „praktische Theologie“ (begründet durch Daniel Friedrich Schleiermacher, 1768–1834) als Fach im Spektrum theologischer Lehrinhalte: „Poimenik“ („poimén“, griech.: „Hirte“; Poimenik: „Lehre von der Seelsorge“) wird im protestantischen Kontext zu einem gesondert benannten Teilgebiet der wissenschaftlichen Reflexion kirchlicher Praxis (vgl. Morgenthaler 2009, S. 48). In der katholischen Theologie ist die Lehre der Seelsorge stark christologisch orientiert und wird in der katholischen Pastoraltheologie im Kontext der „Ämter Christi“ reflektiert und gelehrt (vgl. Müller 2008, S. 386).

2.3.2 Konfessionelle Unterschiede

Für das katholische Verständnis der Seelsorge und eine Vertiefung und Erweiterung der Diskussion und Reflexion von Seelsorge wurde im 20. Jahrhundert vor allem das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965, auch als „Pastorkonzil“ bezeichnet) äußerst prägend, während für die evangelische Entwicklung die Einflüsse aus der US-amerikanischen sogenannten „Seelsorge-Bewegung“ (ebenfalls seit den 1960er Jahren) entscheidend waren (welche jedoch später auch für das katholische Verständnis wichtig wurden).

Im katholischen Verständnis lässt sich eine deutlich veränderte Sichtweise von Seelsorge erkennen, da das Konzil eine „Volk-Gottes-Theologie“ prägt, die den Priester nicht mehr in der alleinigen Verantwortung, Befugnis und Vollmacht zur Seelsorge sieht, sondern vielmehr allen Gläubigen das gemeinsame Priestertum zugänglich macht und als Berufung gewissermaßen auferlegt (Müller 2008, S. 386). Daraus resultierend entwickelt sich auf dem Feld der katholischen Pastoraltheologie auch ein breiteres Spektrum pastoraler Laienberufe (Schieffer 2000, S. 391). Trotz der Ausdifferenzierung des katholischen Seelsorgeansatzes bleibt dennoch eine große gemeinsame Basis bestehen, welche davon ausgeht, dass sich „S. [Seelsorge, Anm. d. Aut.] als Sammelbegriff für die gesamte kirchl. Praxis in den Grundfunktionen christlicher Gemeinde (Martyria, Liturgia, Diakonia) konkretisieren [lässt] und infolgedessen mit Pastoral identisch ist“ (Müller 2000, S. 384); man kann hier auch von einer sogenannten „cura animarum generalis“ (Nauer 2010, S. 55) sprechen. Dieser weite Seelsorgebegriff wird im kanonischen Recht wiederum in „cura animarum“ und „cura pastoralis“ (d.h. „Seelsorge“ und „Hirtensorge“, vgl. ebd., S. 56) weiter ausdifferenziert (vgl. dazu auch ebd., S. 56 f., und Lederhilger 2000, S. 387), und als Aufgaben, die in den Bereich dieser „vollen Seelsorge“ fallen, werden „Verkündigung, Heiligung u. Leitung“ (ebd.) genannt.

Im protestantischen Kontext wird, auch durch die Entwicklungen seit den 1960er Jahren und damit eine verstärkte Bezugnahme auf „methodische Elemente und therapeutische Einsichten der Psychotherapie“ (Ziener 2008, S. 1114), ein Ansatz eher im Sinne eines engeren Seelsorgebegriffs „cura animarum specialis“ (Nauer 2010, S. 55) verfolgt. Das heißt, Seelsorge wird hier vor allem als Individualseelsorge im persönlichen Gespräch verstanden (vgl. Ziener 2004, S. 1111), die sich an den Sorgen, Nöten und Bedürfnissen des Einzelnen (Schleiermachers Verständnis,

vgl. Nauer 2010, S. 55) ausrichtet. Zur heutigen Auffassung der orthodoxen (hier: griechisch-orthodoxen) Kirchen fasst Ziliaskopoulos (2012) zum Thema der Seelsorge wie folgt zusammen:

„Die Orthodoxe Kirche versteht ihre Sendung in der Welt als eine Diakonie. Evangelisierung und Dienst an den Mitmenschen sind zwei untrennbare Parameter christlichen Lebens. [...] (Mat. 25,34–36 und 40). Weiterhin ist die Fürsorge der Kirche für Kranke und Notleidende in der Heiligen Schrift belegt: [...] (Jak. 5,14–15). Gerade in diesem Zitat wird die zweifache Dimension der Diakonie an Mitmenschen deutlich. Die Kirche er sucht im Gebet nicht nur die körperliche Genesung des Kranken, sondern auch das Heil seiner Seele. Die Kirche betrachtet den Menschen als eine Einheit. Körper, Geist und Seele in absoluter Harmonie, nach wunderbarer göttlicher Vorsehung. Leidet ein Teil dieses ‚Trisyntheton‘, dann leidet der Mensch als Ganzes“ (Ziliaskopoulos 2012, S. 2).

Diese orthodoxe Position zeigt zweierlei sehr plastisch: einerseits eine De-facto-Tendenz zum aristotelischen Konzept einer Leib-Seele-Einheit und andererseits eine direkte Verknüpfung von leiblicher mit seelischer Gesundheit und, damit einhergehend, spirituuell-religiöse „Gesundheit“. Letztere wird hier nicht nur hergestellt durch ein geschwisterlich-diakonisches Miteinander oder die priesterliche Zuwendung, z. B. im Krankenbesuch, sondern ganz essenziell auch in Gebet, Verkündigung (Evangelisierung), Liturgie und Sakrament der Krankensalbung oder Eucharistie (vgl. ebd., S. 4). Müller formuliert dies mit Bezug auf die Seelsorgenden selbst: „Vom jeweiligen situativen Kontext hängt es ab, ob Gottes Heilswille explizit z. Sprache kommt u. ggf. sakramental gefeiert wird (Beichtgespräch, Krankensakramente) o. ob er zunächst in der Grundhaltung des Seelsorgers präsent ist“ (Müller 2008, S. 384). Diese Feststellung führt zur Frage, auf welchen Grundfesten Konzepte der Seelsorge und ihrer Lehre heute ruhen. Im abschließenden Teilkapitel zur christlichen Seelsorge soll nun näher darauf eingegangen werden.

2.3.3 Koordinaten christlicher Seelsorge – Status quo

Im nun folgenden, die Beschäftigung mit einer christlichen Fundierung von Seelsorge abschließenden Teilkapitel wird es zunächst um Formen des Reflektierens und Praktizierens im Hinblick auf Seelsorge gehen, um einige konzeptionelle Grundlagen zum gegenwärtigen Diskurs über

Seelsorge aufzuzeigen. In einem nächsten Schritt wird die Forderung nach einem stärkeren Fokus auf theologische Grundlagen in den Blick genommen, um abschließend einen Eindruck davon zu geben, wie eine Verhältnisbestimmung von „seelsorgenden“ Gläubigen in den Kirchen und Gott bzw. christlichem Gottesglaube skizziert werden könnte.

Aufgrund verschiedener ökumenischer Vernetzungen und interkonfessionell entwickelter oder zumindest diskutierter Seelsorgekonzepte (vgl. hier beispielsweise die gemischtkonfessionellen deutschsprachigen Gesellschaften für Pastoralpsychologie) können konfessionelle Grenzen bei deren Beschreibung zum Teil gar nicht mehr trennscharf markiert und nachvollzogen werden. Daher macht – trotz verschiedener Grundlegungen in der jeweiligen Theologiegeschichte – bei einer Skizze gegenwärtig prägender und vorhandener Konzepte innerhalb „der“ christlichen Seelsorge eine konfessionelle Unterscheidung nur begrenzt Sinn.

Pastoraltheologie als Schnittstelle von Theologie und Humanwissenschaften

Ganz allgemein stellt innerhalb der praktischen Theologien die Pastoraltheologie oder auch Pastoralpsychologie das Teilgebiet dar, in das die Lehre für theoretisch fundierte Ausbildung von Seelsorgenden fällt. Unterschiedlichste Seelsorgekonzepte, die jeweils prägend für das Selbstverständnis von Seelsorgenden, aber auch für die berufliche Praxis und universitäre Lehre sein können, existieren hier nebeneinander und sind auch nur teilweise inhaltlich verknüpft: „Ein allgemeingültiges Seelsorgekonzept gibt es demnach nicht!“ (Nauer 1999, S. 119).

„Das Zusammenhangswort ‚Pastoralpsychologie‘ bringt zwei auf den ersten Blick konträre Bereiche zusammen: das profane, wenn man an die Psychoanalyse Sigmund Freud’s [sic!] denkt, religions- und kirchenkritische Lebenswissen‘ der Psychologie und die mit ‚Pastoral‘ angedeutete Wirklichkeitssicht und Praxis des Glaubens. Jeder der beiden Begriffe führt demnach ein bestimmtes Bild vom Menschen und daraus hervorgehende Antworten auf die Urfragen nach dem Sein-können, Tun-müssen und Erwarten-dürfen mit sich“ (Baumgartner 1990, S. 52).

Baumgartner weist hier bereits implizit auf eine Herausforderung hin, der sich Seelsorge und der wissenschaftliche Diskurs über sie heute dringender als zuvor stellen muss: In den Human- und Gesellschaftswissenschaften wurden Resultate erzielt und Tatsachen geschaffen, Wege beschritten, die Standards setzen. Auch Seelsorge in ihrem Handeln und

Reflektieren kann und darf sich diesen nicht entziehen. Morgenthaler fragt in diesem Zusammenhang nach dem Proprium christlicher Seelsorge: „In welcher Beziehung steht eine solche Seelsorge nun aber zu anderen Formen mitmenschlicher Hilfe? Worin unterscheidet sie sich von Medizin, Rechtssprechung, Psychotherapie, Beratung, Sozialarbeit, Diakonie; worin ist sie diesen ähnlich?“ (Morgenthaler 2009, S. 28). Reitzinger stellt sich genau dieser Anfrage an die christlichen Kirchen, wenn er wie folgt formuliert:

„Eine zeitgemäße Konzeption kirchlicher Seelsorge kann zunächst an dieses allgemeine Verständnis anknüpfen, das sich auch in der Sehnsucht nach Heil in der Gegenwart äußert, aber sie muss eine inhaltliche Vergewisserung vornehmen, die sowohl den anthropologischen als auch den theologischen Kriterien verpflichtet ist“ (Reitzinger 2009, S. 343).

Deutlicher als viele andere spricht er hier eine teilweise auch problematische Schnittstelle von Theologie und weltlich orientierten Wissenschaften an, die sich beinahe aufzudrängen scheint, jedoch gleichzeitig immer wieder im Diskurs über Seelsorge untergeht.

Seelsorge als Begleitung von Lebens- und Glaubensweg

Ebenjener fließende Übergang zwischen Erkenntnissen aus den Gesellschafts- und Geisteswissenschaften und theologischer Tradition und Reflexion wird deutlich, wenn man unterschiedlichste Situationen, in denen Seelsorge „nachgefragt“ wird, und Adressatengruppen, an welche sich Seelsorge richtet, betrachtet: Seelsorge begleitet unterschiedliche Lebenslagen, sie findet z. B. im Krankenhaus, am Telefon (mittlerweile auch im Internet), beim Militär oder als Gefängnisseelsorge statt (vgl. dazu Winkler 2000, S. 472). Zu den Adressaten von Seelsorge zählen Kinder und Jugendliche, Menschen mit Partnerschafts- und Familienproblemen, alternende und alte Menschen, Trauernde und Sterbende (vgl. ebd., S. 371 ff.):

„Der Ablauf eines Menschenlebens ist nicht nur durch einzelne Entwicklungsphasen mit jeweils altersspezifischer Verhaltensstruktur gekennzeichnet. Die in allen Lebensabschnitten notwendige Lebensbewältigung führt unter dem Vorzeichen der erreichten Lebensstufe auch zu gesonderten Konfliktsituationen und Konfliktkonstellationen. Das macht eine darauf ausgerichtete Differenzierung seelsorglichen Handelns notwendig“ (ebd., S. 371).

Wie der Lebensweg in der biografischen Rekonstruktion unterschiedliche Herausforderungen, Fragen und Aufgaben mit sich bringt, so werden diese in der Seelsorge mit Ritualen und symbolischen Handlungen zu Statuspassagen religiös-existenziell thematisiert. Eine besondere Rolle im christlichen „Seelsorgevollzug“ spielen so im protestantischen Kontext die Kasualien (vgl. dazu z. B. Klessmann 2009, S. 327 ff.), in der katholischen Kirche die Sakramente (vgl. dazu z. B. Baumgartner 1990, S. 560 ff.). Sowohl Kasualien als auch Sakramente begleiten den Glaubens- sowie den Lebensweg und setzen den Menschen mit seinem Leben und Gott in besonderer, herausgehobener Weise in Beziehung. Sie markieren biografische Übergänge, flankieren menschliche und religiöse Wandlung und sind so auch wichtiger Teil von Seelsorge. Im protestantischen Bereich hat zudem die Predigt eine wichtige Bedeutung, während im katholischen Bereich eher die Eucharistie einen hohen Stellenwert besitzt. Seelsorgebezüge finden sich in allen vier wichtigen Fundamenten kirchlichen Lebens: Seelsorge durch Teilhabe an Gemeinschaft (Koinonia), durch Dienst am Menschen (Diakonia), durch Verkündigung, d. h. Zeugnis und Verbreitung des Glaubens (Martyria), und durch gemeinsam vollzogenes Gebet und Ritus (Liturgia).

Im Kapitel „Ressourcen der Seelsorge“ befasst sich das von Wilfried Engemann herausgegebene „Handbuch der Seelsorge“ (2009) mit verschiedensten Facetten, in denen Seelsorge einen Platz hat und wo Gläubigen Beistand, Rat, Hilfe angeboten wird. Als Ressourcen, d. h. nährenden Quellen der Seelsorge, zählen hier das „Lebenswissen des Evangeliums“ (Engemann 2009, S. 467), die „Gemeinde als Ort der Begegnung und des Gesprächs. Gottesdienste – Besuche – Gesprächskreise“ (ebd., S. 474), die „Beichte als christliche Kultur der Auseinandersetzung mit sich selbst coram Deo“ (ebd., S. 492); ein Autor geht ferner auf die „seelsorgliche Dimension des Religionsunterrichts“ ein (ebd., S. 508). Diese Zusammenstellung kann nur noch einmal deutlich machen, dass sich Seelsorge im christlichen Kontext ausdifferenziert und eigentlich in allen kirchlichen Kontexten und Facetten christlichen Lebens „passieren“ kann: Es handelt sich hier um eine spezifische Aufgabe und Verantwortung in den Kirchen, für einzelne Mitglieder, vor allem für von den Kirchen speziell dafür beauftragte, aber auch um eine Seelsorge untereinander und im Dienst an Gott. Weil eben Gott den Bezugs- und Ausgangspunkt einer jeden seelsorglichen Regung, Begegnung und Bewegung bleibt, kann Seelsorge gleichzeitig nicht eingegrenzt werden auf einen spezifischen Raum,

einzelne Menschen, temporäre Einteilungen. Sie kann so als allgegenwärtiger Dienst an Gott und den Gläubigen und somit als permanente Aufgabe sowohl der Kirchengemeinschaft wie auch der Kirchenmitglieder verstanden werden. Es geht also hier um Facetten von Seelsorge als Ressourcen für die Kirche, die Gemeinde und die Gläubigen und im gleichen Atemzug andersherum um Facetten von Kirche, Gemeinde und Gläubigen, die immer auch als Ressource für die Seelsorge gelten können (vgl. bei Engemann 2009, S. 467–522).

Christliche Seelsorgekonzepte

Da Doris Nauer (ähnlich wie Winkler 2000) in ihrer Arbeit von 1999 versucht, einen umfassenden Einblick in die Vielfalt von Seelsorgekonzepten zu geben, soll dieser als Grundlage eines skizzenhaften Überblicks über die konzeptionellen Überlegungen und Einflüsse dienen, die vor allem seit den 1960er Jahren den deutschsprachigen Seelsorgediskurs entscheidend mitgeprägt haben. Nauer nimmt eine Systematisierung verschiedener Seelsorgekonzepte ohne konfessionelle Unterscheidungen vor und versucht so, das breite Spektrum unterschiedlichster Ausprägungen wiederzugeben. Sie teilt bestehende Konzepte in vier große Kategorien ein: „1. Konzepte aus theologisch-biblischer Perspektive; 2. Konzepte aus theologisch-psychologischer Perspektive; 3. Konzepte aus theologisch-soziologischer Perspektive; 4. Konzepte aus theologisch-wissenschaftstheoretischer Perspektive“ (Nauer 1999, S. 122). An dieser Stelle soll auf jede der vier Kategorien kurz eingegangen werden, um diese Ansätze als Diskursfeld und als Hintergrund für die vorliegende Arbeit zu aktualisieren.

Zunächst zu den theologisch-biblischen Konzepten, beginnend mit der sogenannten kerygmatischen (verkündenden) Seelsorge: Sie kann als „Prototyp biblisch fundierter Seelsorge“ (ebd., S. 124) gelten und wurde vor allem in protestantischer Tradition als große Linie entwickelt. Seelsorge und Predigt sind mit einem Fokus auf die Verkündigung (griech. in diesem Zusammenhang: „kerygma“) hier in nächste Nähe zueinander gerückt. Seelsorge heißt in dieser Hinsicht immer in erster Linie, sich und damit die Situation des Gegenübers immer und durchgehend auf das Wort Gottes bzw. eine theologische Fundierung, die vor allem über die Theologie Karl Barths erzielt wird, zu beziehen. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass eine Bereicherung durch Perspektiven aus den Humanwissenschaften wie Psychologie und Soziologie nahezu unmöglich scheint, da diese sich dem Horizont des Glaubens entziehen (vgl. ebd.,

S. 124–130). Unter den theologisch-biblischen Seelsorgekonzepten nennt Nauer zudem die nuthetische (ermahnende) und parakletische (tröstende) Seelsorge, die biblische, bibelorientierte Seelsorge, die biblisch-therapeutische Seelsorge und die charismatische Seelsorge. Obwohl es in diesen konzeptionellen Ansätzen unterschiedliche Schwerpunkte und immer wieder Bewegungen hin zu verschiedenen spezifischen Ausrichtungen gibt, stehen sie alle bis heute in der Traditionslinie der kerygmatischen Seelsorge (vgl. ebd., S. 124).

Aus protestantisch-nordamerikanischen Kontexten erwachsen, kommt der Seelsorgebewegung (seit den 1960er Jahren) unter dem Stichwort „pastoral counseling“ eine große Bedeutung zu. Alle theologisch-psychologischen Konzepte gründen sich in irgendeiner Weise auf die in der Bewegung formulierten und praktizierten grundlegenden Erweiterungen in den Bereich der Beratung hinein, unabhängig von konfessionellen Zusammenhängen erweist sich daher dieser Einfluss als sehr prägend auch im deutschsprachigen Raum. Eine klare Modifikation im Hinblick auf die Grundlagen bringen die theologisch-therapeutischen Ansätze vor allem dadurch mit sich, dass sie, im Gegensatz zu den theologisch-biblischen Konzepten, humanwissenschaftliche Erkenntnisse und Einsichten als Bereicherung und tatsächliche Ergänzung zur seelsorglichen Ausbildung und Praxis verstehen. So halten einerseits kommunikations- und beratungsspezifische Techniken und Theorien – wie beispielsweise der klientenzentrierte Ansatz nach Carl Rogers – Einzug („beratende Seelsorge“). Es differenzieren sich aber auch psychologische Ansätze heraus: An die Tiefenpsychologie, die themenzentrierte Interaktion (TZI) oder an Gesprächspsychotherapie angelehnte Ausprägungen beeinflussen Ausformungen der theologisch-psychologischen Konzepte. Wo in älteren Traditionslinien vor allem der Aspekt der geistlichen Führung, Anleitung und Betreuung im Vordergrund steht, werden seit der Entwicklung theologisch-psychologischer Seelsorgekonzepte auch nichtdirektive, begleitende, beratende Grundhaltungen prägend für das Selbstverständnis von Seelsorgenden. Der Schlüsselbegriff „Heilung“ im Sinne einer ganzheitlichen Begleitung, eines gemeinsamen Aushaltens, Durchstehens, eines fundamental verstandenen Ansprechbar-Seins, das sich aus dem christlichen Glaubenshorizont speist und nicht im Sinne der eigentlichen Therapie (oder andererseits auch nicht als moralische Bevormundung) verstanden wird, kann für diese Konzepte als richtungweisend gelten. Im Kontrast zu früheren oder stark charismatischen Seelsorge-

konzepten hat in den psychologischen Konzepten Mission oder ein missionarischer Fokus keinen Platz – es geht ganz gezielt um den (kranken, alten, ratsuchenden ...) Menschen und angemessene „Glaubenshilfen“ in seiner konkreten Situation (vgl. ebd., S. 211). Ein stets anwesender, allgegenwärtiger, begleitender Gott soll über die Seelsorge in der Krise und in allen Herausforderungen des Alltags konkret erfahrbar werden. Zu den Konzepten in dieser Kategorie zählt Nauer die beratende, die therapeutische, die begleitende, die heilende, die mystagogische bzw. mystagogisch-heilende, die anleitende, die personale und nicht zuletzt die begegnende, personenzentrierte Seelsorge.

Ein drittes Feld öffnet Nauer unter der Überschrift der theologisch-soziologischen Seelsorgekonzepte: Gemeinsam ist allen diesen Konzepten, dass sie sich verstärkt den Umständen und Bedingungen zuwenden, in denen das menschliche Individuum situiert ist, und diese in ihr Verständnis von Seelsorge einbeziehen. So geht ein diakonisches bzw. diakonisch-heilendes Seelsorgekonzept trotz einer großen Nähe zu den psychologischen Ansätzen über deren begleitenden Anspruch hinaus und versteht unter „diakonia“ (griech.: „Dienst“, „Dienen“) auch die Bewusstmachung von sozialen Hintergründen und eine solidarisch-helfende Zuwendung des Menschen zum Menschen „in Rekurs auf Jesus und seine Reich-Gottes-Botschaft als Dienst in der Nachfolge Jesu“ (ebd., S. 265). Diakonisch geprägte Ansätze verstehen sich dadurch auch gesellschaftskritisch und hinterfragen gewachsene gesellschaftliche Strukturen mit dem Ziel, Einzelnen helfend zur Seite zu stehen und das Ganze kritisch im Blick zu behalten. Die kommunikative, solidarische, kritische Seelsorge bezieht in ihre Konzeptionalisierung als logische Konsequenz daher explizit soziologische Forschungsergebnisse mit ein, gewissermaßen als ergänzende Makroperspektive zu den eher mikroperspektivischen Ansätzen aus der Psychologie. Die Seelsorge hat hier gesellschaftspolitisches Gewicht, da sie sich in alltäglichen Lebenswelten vollzieht und zum Einsatz kommt und dadurch immer auch schon als Teil derselben zum Akteur wird. Einen Schritt weiter und ergänzend zu sowohl diakonischen als auch psychologischen Ansätzen geht die politische, „befreiende“ Seelsorge mit dem expliziten Anspruch, nicht nur die eigene Stellung als zivilgesellschaftlicher Akteur wahrzunehmen, sondern diese bewusst als Aufforderung zu verstehen, sich gesellschaftspolitisch zu engagieren, auf gesellschaftliche Prozesse Einfluss zu nehmen und zur Verbesserung von strukturellen Gegebenheiten beizutragen. Geschlechtsspezifisch mitbe-

dingten Herausforderungen und Möglichkeiten in strukturellen wie individuellen Zusammenhängen seitens von Individuen und Gesellschaft widmet sich insbesondere eine feministische oder feministisch orientierte Seelsorge; auch sie kann aufgrund ihrer Fokussierung sowohl auf die einzelne Person und deren Geprägtheit als auch auf deren strukturelle Gebundenheit sowie aufgrund ihrer gesellschaftspolitischen Postulate noch zum dritten von Nauer umrissenen Feld der soziologisch orientierten Seelsorgekonzepte gezählt werden.

In einer letzten Kategorie versucht Nauer dann verschiedene Ansätze vorzustellen, die einer postmodernen und pluralisierten Diskussion gerecht werden. Diese sollen auf Bedürfnisse, Bedingungen und Diskurse hinarbeiten, mit denen Seelsorge in der Gegenwart konfrontiert ist und weiterhin zunehmend konfrontiert sein wird. Zu diesen multiperspektivischen Seelsorgekonzepten zählt Nauer die sogenannte transversale Seelsorge, eine plural verstandene Seelsorge, und entwirft schließlich selbst ein Konzept einer „perspektivenkonvergenten“ Seelsorge – die letzte Kategorie wird demzufolge mit „theologisch-wissenschaftstheoretischer Perspektive“ überschrieben. In der plural verstandenen ebenso wie in der transversalen Seelsorge steht das Individuum und sein radikal herausgefordertes Sein in einer diversifizierten und pluralisierten postmodernen Welt im Mittelpunkt, Dreh- und Angelpunkt dieser Ansätze ist die Integration des Individualisierungs- und Pluralisierungstheorems (vgl. ebd., S. 321). Kennzeichnend für diese konzeptionellen Ansätze ist daher vor allem die Frage, wie Seelsorge aus christlicher Perspektive hier der Identitätsfindung und Subjektwerdung des Individuums begegnen kann: Das Individuum ist dabei konfrontiert mit einer „tiefgreifende[n] gesellschaftsstrukturelle[n] Veränderung mit entsprechenden Folgewirkungen auf Seiten des Individuums“ (ebd., S. 313). Einige Autoren, die diese Konzepte mitentwickelt haben, gehen davon aus, dass Subjektwerdung und Identitätsfindung in einer solchen Situiertheit hauptsächlich positive Möglichkeiten für das einzelne Subjekt mit sich bringen. Andere heben eher die Verunsicherung und Gefährdung der Person hervor, die die Postmoderne gewissermaßen unweigerlich und unumgänglich bedeutet (vgl. ebd., S. 321). Ihr eigenes, „perspektivenkonvergentes“ Seelsorgekonzept beschreibt Nauer wie folgt:

„Methodisch werden die diversen Seelsorgekonzepte in Abhängigkeit der zugrunde liegenden Leitperspektive auf bewahrens- bzw. eliminierungswürdige Theorien befragt,

wodurch das Konzept einer perspektivenkonvergenten Seelsorge schrittweise aufgebaut wird. Konkret heißt dies, dass Elemente der theologisch-biblischen, theologisch-psychologischen, theologisch-soziologischen sowie der theologisch-wissenschaftstheoretischen Perspektive (transversal/plural verstandene Seelsorge) kombiniert werden“ (ebd., S. 327).

Kritik an konzeptioneller Überformung und Postulat einer theologischen Fundierung von christlicher Seelsorge

Reitzinger wiederum beschreibt in seiner grundlegenden Arbeit „Wer trägt Seelsorge?“ die gegenwärtige Situation im Seelsorgediskurs mit der Feststellung, dass sowohl Diskussionen um die Entwicklung von Seelsorgekonzepten als auch die Auseinandersetzung mit einzelnen Konzepten in beiden großen Kirchen stagniere (vgl. Reitzinger 2009, S. 40). Er verweist auf Zusammenstellungen verschiedener konzeptioneller Perspektiven im Hinblick auf Seelsorge, die für den katholischen Kontext (Nauer 1999, siehe oben) und für den protestantischen Diskurs (Winkler 2000, vgl. oben) vorliegen. Obwohl Reitzinger Fortschritte, die die Erarbeitung einzelner Konzepte bewirkt habe, durchaus anerkennt, bestimmt seine Analyse als großes Manko dieser einzelnen kirchlichen Seelsorgekonzepte eindeutig die angemessene theologische Fundierung, welche unabdingbar wäre für ein allgemeines kirchliches Verständnis von Seelsorge (vgl. Reitzinger 2009, S. 44 f.). Hiermit wäre eine Basis dafür geschaffen, dass sich sämtliche Seelsorgebereiche sowohl darauf beziehen wie ganz praktisch darauf zurückgreifen können (vgl. ebd.). Seine Grundfrage lautet deshalb: „Gibt es eine Begründung dafür, wonach – bei aller Unterschiedlichkeit im Kontext, in Gestalt und Methoden usw. – von kirchlicher Seelsorge gesprochen werden kann?“ (ebd.). Reitzinger versucht daher, in Form von verschiedenen „Optionen“ ein objektivierbares Verständnis von Seelsorge anzubieten (vgl. ebd., S. 342 ff.). In diesen Optionen tritt er einem „diffusen und beliebigen Containerbegriff“ (ebd., S. 342) von Seelsorge entschieden entgegen. In der Trägerschaft seit dem Zweiten Vatikanum nun auch im katholischen Kontext sehr nachdrücklich auf verschiedene Schultern verteilt und in „cura pastoralis“ (Hirtdienst) und „cura animarum“ (Seelsorge) ausdifferenziert, bleibe das inhaltliche Geschehen unverändert und nehme in seiner Ausrichtung immer Gott als Ursprung und Ziel in den Fokus (ebd., S. 342 ff.).

Reitzinger weist auf verschiedene Schwierigkeiten im theologischen Diskurs um christliche Seelsorge hin: Erstens beklagt er (wie andere – über Konfessionsgrenzen hinweg – schon vor ihm) eine „Geschichts-

vergessenheit“, die suggeriere, ein christliches Nachdenken und eine christliche Praxis in seelsorglicher Hinsicht sei ein rezentes Phänomen, wodurch eine lange christliche Tradition genau auf diesem Gebiet fast schon ausgeblendet werde. Gleichzeitig würden die jeweiligen Einzelkonzepte, die zum Teil wichtige Aspekte von Seelsorge und der Seelsorgelehre hervorheben und nicht zuletzt aktuelle humanwissenschaftliche Ergebnisse integrieren würden, sich oftmals selbst dadurch geradezu absolut setzen, sodass die Gefahr einer Ideologisierung einzelner Konzepte deutlich zutage trete (vgl. ebd., S. 45). Im Zusammenhang mit Reitzingers Forderung nach einem allgemeinen Seelsorgeverständnis ist erwähnenswert, dass der Autor damit nicht etwa einen inhaltlichen „Minimalkonsens“ (ebd., S. 344) meint. Vielmehr gehe es darum, eine Beliebigkeit, die mit dem Begriff Seelsorge momentan verbunden sei, zu kontrastieren mit einer Offenheit für Dimensionen, die sich legitimerweise entwickelt haben, ohne aber dabei eine inhaltliche Füllung des Begriffs aus den Augen zu verlieren, und zwar „von ihrer spezifisch christlichen Botschaft her“ (ebd.). Ferner weist der Autor darauf hin, dass im christlichen Diskurs um Seelsorge oftmals die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und den Gläubigen bzw. der Kirche aus dem Blick gerät: Vordergründig müsse wahrgenommen und verstanden werden, dass Kirche in allererster Linie „Zeichen und Werkzeug für die Seelsorge Gottes“ (ebd., S. 361) zu sein habe. Es gehe im Grunde nämlich tatsächlich um das „Heil der Seelen“ (ebd., S. 360), das Menschen allein und untereinander niemals zu ermöglichen fähig sein könnten – die Gemeinschaft der Glaubenden habe dementsprechend nur den Auftrag „die Seelsorge zu vollziehen“ (ebd., S. 359), denn: „Der Seelsorger ist Gott“ (ebd.).

„Nicht der Mensch, sondern Gott und sein Heilsinteresse an den Menschen müssen in der kirchlichen Seelsorge im Mittelpunkt stehen. Diese Option unterstreicht, dass es in der Seelsorge keinen theologiefreien Raum gibt, in dem die theologischen Inhalte nicht gelten oder nicht beachtet werden müssten. Die Betonung des theologischen Gehalts jeder Seelsorge darf jedoch nicht so missverstanden werden, dass jedes Geschehen durch Reflexion zur angemessenen Theologie wird oder dass das unsagbar göttliche Geschehen in der Sprachlosigkeit verschwindet. [...] Es geht also nicht darum, wie der theologische Inhalt in die Seelsorge hineinkommt, sondern wie er ‚herauskommt‘, d. h. im Sinn der Emergenz hervortritt und auftaucht, weil er immer schon enthalten ist. Weil dieser Inhalt, der Gott selbst ist, die Seelsorge bestimmt und erfüllt und nicht vom Menschen aus sich selbst heraus geschaffen werden kann, ist Seelsorge im theologischen Verständnis immer ein von

Gott her geprägtes Geschehen, oder es ist nicht Seelsorge. [...] Es ist insofern ein Perspektivenwechsel nötig, als in der Seelsorge der Mensch nicht von sich aus im Mittelpunkt steht, sondern von Gott her in den Mittelpunkt seines Heilswirkens gestellt wird. Weil Gott der Inhalt der menschlichen Seelsorge ist, bedarf es für das Verständnis derselben einer theologischen Vergewisserung [...]“ (ebd., S. 355).

Die Ausführungen Reitzingers, aber auch Zusammenstellungen des Spektrums verschiedener christlicher Seelsorgekonzepte machen sehr deutlich, dass auch im christlichen Kontext der Begriff der Seelsorge nicht immer so konkret gefüllt und inhaltlich so klar ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Die vorliegende Arbeit setzt sich daher zum Ziel, in analoger Weise zu einer Ausdifferenzierung christlichen Nachdenkens über die christliche Interpretation der „Sorge um die Seele“ eine Annäherung an den „Seelsorgebegriff“ aus islamisch geprägter Perspektive zu erarbeiten. Bevor dies als Hauptfokus der Publikation entfaltet wird, soll an dieser Stelle jedoch zunächst noch auf interreligiöse Herausforderungen eingegangen werden, die jüdischen, christlichen und muslimischen Seelsorgenden im europäischen Kontext gegenwärtig begegnen und eine Aufgabe darstellen, welche in vielerlei Hinsicht und Kontexten nur gemeinsam adressiert werden kann.

2.4 Interreligiöse Herausforderungen für Seelsorge in Europa heute

„Empathie, Akzeptanz und Compassion bleiben bei der Begegnung mit Menschen anderer Religionen Voraussetzung für gelingende Beziehung. Aber auch Allparteilichkeit und Interpathie bekommen Wert, da dieser Gläubige, mit dem der Seelsorger und die Seelsorgerin gerade in Beziehung ist, in eine Gemeinschaft gehört, wo das Gesagte auch noch ganz anders verstanden werden kann. Direkte und zirkuläre Fragen haben weniger den Sinn, Probleme zu lösen, als die Welt der Gesprächspartner genauer kennen zu lernen, um für sie hilfreich sein zu können. Ein ganz wichtiger Punkt bleibt die Frage, wer im Beziehungsgeschehen welche Macht hat. Weder Gesprächspartner noch Seelsorger dürfen sich des anderen bemächtigen oder sich ohnmächtig machen lassen, vielmehr sollen beide erfahren, dass es ein Gewinn ist, sich aufeinander einzulassen“ (Weiß 2010, 85).

Sowohl auf den Austausch des in der Seelsorge – der „pastoral care“ oder „spiritual care“³ – tätigen Fachpersonals als auch auf die Seelsorge-

beziehung zwischen den jeweils seelsorglich Tätigen und ihren Gegenübern bezogen kann eine Grundbasis menschlichen Zusammenlebens und gemeinsamen Suchens nach Lösungen formuliert werden, wie Helmut Weiß das getan hat. Was genau das für die Praxis einer seelsorglich tätigen Person heißen kann, die selbst auch in eine bestimmte religiöse Gemeinschaft eingebunden ist, wird deutlich, wenn die oben bereits erwähnte liberale Rabbinerin Melinda Carr-Michelson beschreibt, wie sie persönlich auf Herausforderungen einer plural und multireligiös geprägten Umgebung als Seelsorgerin reagiert:

„Als jüdische Seelsorgerin‘ gilt mein Dienst der jüdischen Gemeinschaft in ihrer ganzen Vielfalt, ganz gleich aus welchen Richtungen dieser Gemeinschaft jemand auch kommen mag. Manchmal geht meine Tätigkeit aber auch über solche glaubensspezifische, konfessionelle Seelsorge hinaus: Wenn ich Menschen begegne, die eine andere Glaubenszugehörigkeit haben oder deren Spiritualität sich ganz anders artikuliert als in der Form einer Religion“ (Michelson-Carr 2010, S. 367).

Die Rabbinerin öffnet ihr persönliches, in diesem Fall jüdisch geprägtes Bild einer Seelsorgerin für darüber hinausgehende Anfragen aus ihrer Umwelt, mit denen sie tagtäglich konfrontiert ist, und tut dies dennoch, ohne ihren eigenen religiösen Hintergrund zu verleugnen, herunterzuspielen oder nicht wertzuschätzen. Im Gegenteil, sie beruft sich in dem bereits oben ausführlicher behandelten Artikel auf ein jüdisches Gebot und dessen Tradition, sich auch nichtjüdischen Menschen zuzuwenden: Mit Verweis auf das Buch Genesis betont Michelson-Carr die jüdische Perspektive auf den Krankenbesuch als religiöse Pflicht und verdienstvolle Tat. Wie oben beschrieben, verbindet sie diesen Grundpfeiler jüdischer Seelsorgepraxis mit der biblischen Aufforderung zur Nächstenliebe, die sich ihrer Schlussfolgerung nach auch auf nichtjüdische Menschen beziehen müsse. Die Rabbinerin legitimiert ihre Auffassung einer das eigene

3 Ein inklusiver Sprachgebrauch in Bezug auf den Begriff der Seelsorge ist ein noch nicht gelöstes Dilemma im Diskurs über Seelsorge und ihre Entsprechungen oder anderweitige Praktiken, die Hilfesuchenden im Falle einer Notsituation angeboten werden: „Sie [britische Seelsorgende, Anm. d. Aut.] forderten vor dem Hintergrund des Settings bei ihrer Arbeit vehement, im Sinne eines nicht exklusiven Sprachgebrauches in interreligiösen Situationen niemals mehr das Wort ‚pastoral‘ zu gebrauchen und es immer durch ‚spiritual‘ zu ersetzen, weil das für sie der aus Gründen der political correctness nötige Begriff sei“ (Temme 2013, S. 21). Die jüdische Seelsorgerin Michelson-Carr hingegen verzichtet nicht auf den Begriff „pastoral“, verwendet ihn allerdings in einem differenzierten Sinn wie sich aus ihren Texten schließen lässt.

Bekenntnis überschreitenden Seelsorgeleistung gegenüber Nichtjuden dezidiert jüdisch, argumentiert somit aus der eigenen Tradition heraus. Mit diesem Beispiel kann eine Herausforderung beschrieben werden, die sich sicherlich allen Theologien heute in Europa stellt: das Handeln und Verhalten, das Lehren und Lernen von TheologInnen in einer pluralisierten, säkular geprägten Gesellschaft aus der eigenen Tradition heraus zu deuten, zu legitimieren, ja die eigene Theologie darin authentisch und selbstbewusst zu verorten.

Michelson-Carr unterscheidet zwischen einer „konfessionellen“ und einer „allgemeinen“ Seelsorge (vgl. ebd., S. 366). Zu Tätigkeitsfeldern der ersteren würden aus einem solchen Ansatz heraus Belange zählen, die von Menschen artikuliert werden, die zur gleichen Glaubensgemeinschaft wie der/die Seelsorgende selbst gehören. Die „allgemeine“ Seelsorge umreißt ein weiteres Aufgabengebiet: Es geht hier um all jene, die außerhalb der eigenen Konfession stehen, also z. B. diejenigen, die gezielt an Seelsorgende anderer Konfessionen herantreten, Andersgläubige, mit denen Seelsorgende zufällig oder situativ in ihrem Arbeitsalltag in Kontakt kommen oder von ihnen angesprochen werden. Das betrifft auch Menschen, die Hilfe oder Rat suchen, jedoch selbst keinen Bezug zu Religion(en) im institutionalisierten Sinn haben, deren Bedürfnis keinem spirituellen oder religiösen Impuls folgt oder die mit ihrer Religionsgemeinschaft gebrochen haben. Ob Seelsorgende sich für alle Zielgruppen öffnen und welche ihre Beweggründe für oder wider eine solche Öffnung sind, obliegt ihrem persönlichen Verständnis oder dem ihrer Glaubensgemeinschaft. Was jedoch auf jeden Fall innerhalb der Schulung, des Studiums, der Ausbildung notwendig wäre, ist eine Auseinandersetzung mit eigenen Positionen, mit möglichen Anfragen an Seelsorgende von außen und mit Handlungsoptionen in derlei Fällen.

Ihr Rollen- und Kompetenzprofil beschreibt Michelson-Carr so, dass sie sich als „konfessionelle Seelsorgerin“ auf die eigene, die jüdische Gemeinde und einzelne Glaubensgenossen konzentriere, unabhängig davon, welchen internen Strömungen diese sich selbst zuordnen. Als „allgemeine“ Seelsorgerin“ vertrete sie eine „weite Humanität“ (ebd., S. 378), die es ihr erlaube, allen zu helfen. In der Konsequenz sei sie als solche für alle Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften und für alle, die eine Spiritualität außerhalb der etablierten Religionen pflegen, da (vgl. ebd.). Klaus Temme beschreibt die Arbeit der Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung (SIPCC), in deren Vorstand er Mitglied ist, da-

mit, dass der Fokus auf „dem speziellen Aspekt der interreligiösen Situationen“ liege (Temme 2013, S. 2). Interreligiöse Seelsorge sei zunächst eine Bezeichnung „für seelsorgliches Handeln und Seelsorgepraxis im engeren, konkreten Sinn des Wortes“ (ebd.) und gehe „vom interreligiösen Dialog, [...] vom *sharing* über Aspekte seelsorglichen Handelns aus“ (ebd., S. 3). Er führt weiter aus, dass interreligiöse Seelsorge auch ein Teil der Arbeit von Personen sein kann, die nicht per se SeelsorgerInnen sind, sondern andere helfende Berufe ausüben: Beratung, Therapie, medizinische und/oder pflegende Tätigkeiten (vgl. ebd.). Als mögliche Orte „interreligiöser Situationen“ benennt Temme diejenigen, an denen sogenannte funktionale Seelsorgestellen angesiedelt sind: Krankenhäuser, Heime, Institutionen, Schulen, Notfallsituationen und die allgemeine Gemeindegemeinschaft. Eine Herausforderung stelle hier nicht nur ein „religiös anderes“ Gegenüber dar, sondern auch „Personen, die aus anderen ‚religiösen‘ Milieus (auch binnen-christlichen religiösen Milieus) kommen“ (ebd., S. 4). Ist interreligiöse Seelsorge somit als eine spezifische Art der Seelsorge zu verstehen? Helmut Weiß modifiziert eine solche Aussage sehr deutlich:

„Interreligiöse Seelsorge kann nicht festlegen, was ‚Seelsorge‘ ist und wie sie ausgeübt wird, sondern fördert ein breites Verständnis religiösen Helfens. Der jeweilige kulturelle, sprachliche und spirituelle Kontext formt eine großartige Vielfalt von Möglichkeiten der Lebensvergewisserung. [...] Seelsorge hat also den Charakter des Situativen, Kontextuellen und Einmaligen. Natürlich geschieht Lebensvergewisserung durch unterschiedliche Medien, in der Regel aber sind es Menschen. So können wir sagen, dass auch interreligiöse Seelsorge personale Begegnung und personale Beziehung in dem Sinne ist, dass sich eine Hilfsperson auf ein Gegenüber ausrichtet und einstellt, um gemeinsam nach Hilfe zu suchen“ (Weiß 2010, S. 93).

Fähigkeiten, Fertigkeiten, Haltungen und Kenntnisse

Interreligiöse Seelsorge basiert auf verschiedenen Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit SeelsorgerInnen unterschiedlichster religiöser Hintergründe sich selbst dem andersreligiösen (oder auch nicht religiösen) Gegenüber öffnen und ihm Hilfe anbieten können. Weiß nennt im „Handbuch Interreligiöse Seelsorge“ einige Punkte, die an dieser Stelle noch einmal zusammengefasst werden sollen: 1) Seelsorgende müssen die eigene Positionierung stetig klären und deren Grundlagen transparent machen können, wenn dies notwendig werden sollte (vgl.

Weiß 2010, S. 74). 2) Sie sollten sich der Begegnung mit anderen Religionen als der eigenen immer wieder, auch außerhalb des Kontextes der Seelsorge, aussetzen (ebd.) und sich möglichst grundlegende Kenntnisse über unterschiedliche religiöse Ausprägungen aneignen⁴ (wollen). Auch wenn eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Richtung noch nichts darüber aussagt, was das Bekenntnis X in dieser oder jener Situation tatsächlich für den betroffenen Menschen bedeutet, kann es durchaus hilfreich für Hilfesuchende und von großem Vorteil für die seelsorgende Begleitung sein, bestimmte Glaubensdinge und damit verbundene Ängste oder Hoffnungen einordnen zu können (vgl. ebd., S. 83). 3) Seelsorgende, die sich in interreligiösen Settings bewegen und auf Menschen unterschiedlichster Prägung treffen, sollten ein Interesse an der Art und Weise haben, wie Hilfe in Grundfragen des Lebens in anderen Religionen angeboten wird (vgl. ebd., S. 75). 4) Seelsorgende bestimmter Prägung sollten sich noch mehr als Menschen aus säkular geprägten helfenden Berufsfeldern darüber im Klaren sein, dass „religiöse und spirituelle Dimensionen heilsame Kräfte zur Gestaltung des Lebens“ (ebd., S. 78) sein können – das heißt, dass diese Kräfte bei andersreligiösen Menschen eventuell aus ganz anderen Quellen oder auf andere Weise mobilisiert werden können, als SeelsorgerInnen das aus ihrem jeweils eigenen Kontext kennen. 5) Seelsorgende sollten sich mit schwelenden und faktischen „Geltungsansprüchen, Deutungshoheiten und Machtpositionen“ (ebd., S. 80), die sowohl im interreligiösen Austausch wie auch in der Seelsorgebeziehung immer mitschwingen, offen und ehrlich auseinandersetzen.

Religion ist bei einer Unterstützung in einem Notfall oft nicht das erste Thema: „Gerade in schwierigen Lebenssituationen bedarf der Mensch an erster Stelle Zuwendung von jemandem, der bereit ist, *zuzuhören* und zu verstehen, worum es sich handelt – um dann die mögliche erste Unterstützung zu bieten“ (Mohagheghi 2010a, S. 129). Dementsprechend gehe es zunächst um eine Art „common ground“-Suche auf der Basis geteilten Menschseins, unterstreicht auch Temme (vgl. Temme 2013, S. 5). „Das Vertrauen, dass man von dem Seelsorger/der Seelsorgerin akzeptiert und

4 Hamideh Mohagheghi verweist hier allerdings zu Recht auf eine Gefahr, der sich interreligiös Lernende stets bewusst sein müssen: „Die traditionellen Fort- und Ausbildungen beinhalten auch die Gefahr, die Menschen nur in Verbindung mit ihrer jeweiligen Kultur und Religion zu sehen, von der man meint, alles zu wissen. In dieser Wahrnehmung könnte den Menschen eine ‚kollektive Identität‘ zugeschrieben werden, mit der sich aber die einzelnen nicht unbedingt identifizieren“ (Mohagheghi 2010b, S. 129).

respektiert wird, ist für das Gelingen der seelsorgerischen Arbeit dringend notwendig“ (Mohagheghi 2010b, S. 131). Ist diese erste Basis gelegt, kann sich eine Seelsorgebeziehung aufbauen, die von gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Achtung gekennzeichnet ist. Temme weist darauf hin, dass es jedoch auch die Gefahr gibt, dass Seelsorgende nicht wahrnehmen könnten, wie weit die vom Glauben geprägte Sicht auf den Alltag in zunächst vermeintlich nicht religiöse Bereiche hineinreicht:

„Bei solchen [...] Überlegungen gehe ich aber nicht nur von dem Ressourcenpotenzial von Religion aus. Ich gehe auch von der Erfahrung aus, dass der Raum, den Religionsverbundenheit und entsprechende Ordnungen, Setzungen und Loyalitäten bei meinen Gesprächs- und Seelsorgepartner/inn/en [sic!] im Alltag prägen und besetzen, wesentlich weiter und umfassender ist, als ich ihn [...] habe. Mit anderen Worten: Ich halte es für hoch wahrscheinlich, dass Menschen in helfenden Berufen in interreligiösen Arbeitssituationen unbewusst und ungewollt mit Teilen ihres helfenden Handelns in Bereiche ‚hübenüberreichen‘, die für das jeweilige ‚Gegenüber‘ schon religiöse Bereiche sind“ (Temme 2013, S. 19).

Weiß empfindet den interreligiösen Dialog als omnipräsent in der Seelsorgesituation mit andersreligiösen Menschen. Zwar würden sich Seelsorgende und Gegenüber nicht von ihrem jeweiligen religiösen Hintergrund lösen, jedoch rücke angesichts des menschlichen Leidens „die Erfahrung gemeinsamer Menschlichkeit in den Vordergrund“ (Weiß 2010, S. 82). Weiß ist ferner davon überzeugt, dass „nachhaltiges religiöses Lernen“ (im Sinne von interreligiösem Lernen) dort möglich wird, wo Alltag geteilt und Unbekanntheit „aufgebrochen“ wird und in einen „Dialog des Lebens“ mündet (vgl. ebd., S. 84).

Wie Michelson-Carr anmerkt, kann eine Person, die in der Seelsorge eingesetzt wird, andererseits auch „nicht erwarten, dass alle Menschen einer bestimmten Glaubensrichtung und Kultur auch die gleiche Überzeugung und die gleichen Werte haben und ihren Glauben in gleicher Weise ausdrücken“ (Michelson-Carr 2010, S. 372). Das heißt, seelsorgerliches Handeln muss immer situativ angepasst, teilweise spontan sein, in jedem Fall jedoch flexibel bleiben und auf die Bedürfnisse des jeweiligen Gegenübers in dessen aktuellem und/oder akutem Kontext antworten. Dazu sind interkulturelle Kompetenzen sowohl gegenüber Zielgruppen, die nicht zum eigenen Bekenntnis zählen, als auch gegenüber Personen, die aus völlig säkularisierten Zusammenhängen kommen und selbst kei-

ner Religionsgemeinschaft angehören, unerlässlich. Diese Kompetenzen sind auch erforderlich, wenn es um Offenheit gegenüber Angehörigen der eigenen Glaubensgemeinschaft geht, die nicht denselben Hintergrund oder dieselbe Herkunft haben wie der/die Seelsorgende, und darum, zu erkennen, was die Person braucht, statt ihr aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft bestimmte Bedürfnisse einfach zu unterstellen.

Seelsorge kann mit Temme als „als Wahrnehmungs- und Beziehungsarbeit“ beschrieben werden, die Gott-Mensch-Beziehung bzw. der Gott-Mensch-Bezug wiederum als Grundlage von Seelsorge. Aus dem Dreiklang „Wahrnehmung – Beziehung – (religiöse, spirituelle) Deutung“ lassen sich Temme zufolge Ziele für eine interreligiöse Seelsorge ableiten: Für die „Wahrnehmung“ kann als Maßgabe herangezogen werden, dass die religiös-kulturellen Kontexte eines Gegenübers nicht nur wahrgenommen und beachtet, sondern „in die Seelsorgearbeitsbeziehung“ (vgl. Temme 2013, S. 5) eingebracht werden sollten. Um eine Beziehungsebene in einem interreligiös geprägten Setting entstehen lassen zu können, müssen Differenzen „der Lebens- und Glaubens- bzw. Religionswelten“ zwischen seelsorgender und betreuter Person ausgehalten, dürfen eben nicht ausgeblendet werden: Es gilt trotzdem und gerade auf dieser Basis, „zwischenmenschliche Gemeinsamkeiten“ (vgl. ebd.) zu ergründen. Zusammengefasst lässt sich also von einer „emotionale[n] und rationale[n] Beziehungsarbeit sprechen“ (vgl. ebd., S. 6). Darüber hinaus spannt Temme den Bogen zum dritten Aspekt der Seelsorgearbeit: Seelsorgearbeit ist stets in Bezug zu setzen zu geglaubten letzten Wahrheiten, eschatologischen Grundannahmen, die den Rahmen für Ausübung und Einübung wie auch für die theologische Basis der Seelsorgearbeit vorgeben (vgl. ebd., S. 5). Bei der Herstellung von Gemeinsamkeiten gegenüber und mit andersreligiösen Menschen stoßen Seelsorgende daher auch immer wieder naturgemäß an eine Grenze.

Für die Alltagspraxis mit andersreligiösen Partnern „im Seelsorgekontakt“ (vgl. ebd., S. 10), d. h. mit anderen Seelsorgenden, so Temme, müssen im Austausch untereinander Haltungsanforderungen entwickelt werden. Er verweist hier auf die Etablierung sogenannter „Foren“ während der jährlich stattfindenden Seminarwochen der SIPCC, wo ein solcher offener Austausch dezidiert gefördert und praktiziert wird. Ferner habe sich herausgestellt, dass die Rückkopplung der Seelsorgepraxis an

„das Geschehen im interreligiösen Dialog“ von fundamentaler Bedeutung sei, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits müsse über den Wert von Kenntnissen über „andere Religionen“ nachgedacht werden (siehe oben). Dieser sei oft sehr begrenzt, da sich eine Seelsorgebeziehung nicht in erster Linie rein rational und argumentativ konstituiere. Andererseits müsse sich gerade der interreligiöse Dialog um eine rationale Diskussion bemühen und eine Plattform darstellen, um inhaltliche Eckpunkte zu klären, die dann wiederum in die Praxis diffundieren könnten. Hier ergebe sich ein „Wechselspiel zwischen Wichtigkeit und Begrenztheit von Kenntnissen und Informationen“ (ebd., S. 11 f.). Eine große Frage scheint für Temme und die an ähnlichen Themen Arbeitenden der Zwiespalt zwischen dem Anspruch eines Austausches auf Augenhöhe und dem eigenen Absolutheitsanspruch aus der eigenen religiösen Tradition heraus zu sein. Temme verweist auf eine Theologie der Religionen und führt diesen Gedankengang sogar weiter in die Frage über: „Würde so etwas wie Trans-Religionen-Spiritualität als Grundlage seelsorglichen Handelns in irgendeiner Weise akzeptierbar sein?“ (ebd., S. 22).

Auch wenn man dieser sehr weit gefassten, überaus gewagten Konzeption, die von Temme vorgeschlagen wird, nicht zustimmen möchte, ist es doch möglich, in kleinerem Rahmen bereits einiges an gemeinsamen Visionen zu gestalten: Was Schneider-Harpprecht in seiner Publikation „Interkulturelle Seelsorge“ (2001) vorschlägt, unterstützt auch Temme als vorläufige Zwischenlösung und plädiert dafür, auf der Basis von klärender „Verständigungsarbeit“ (Temme 2013, S. 14) zunächst eine gemeinsame Projektkultur zu etablieren. Mit konkreten Projekten ließe sich so zusammen auf gemeinsame Zielsetzungen hinarbeiten (vgl. ebd.). Insgesamt lasse sich für einen zeitgemäßen Stand der Ausbildung von beispielsweise SupervisorInnen durch LehrsupervisorInnen festhalten, dass inzwischen die Kompetenzbildung im Bereich der interreligiösen Situationen als „eine Querschnittsaufgabe mit aufgenommen“ wurde (ebd., S. 17). Temme gibt zu bedenken, dass selbst in Praxisfeldern mit säkularem Selbstverständnis mittlerweile Spiritualität als eine „Ressource bei Identitätsfindungsprozessen und bei Heilungsprozessen“ wahrgenommen werde. So könnten auch Tätigkeiten in anderen helfenden Berufen außerhalb der Seelsorgearbeit als interreligiös helfendes Handeln verstanden werden (vgl. ebd., S. 18).

Hamideh Mohagheghi plädiert unter anderem aus diesem Grund für interreligiöse Ausbildungsprogramme, „die die fachliche Kompetenz mit

der Sensibilisierung in der Begegnung mit Menschen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen verbinden. [...] Die vielfältigen Deutungen und Formen der praktischen Arbeit der Seelsorge in den unterschiedlichen religiösen Traditionen können im Rahmen eines interaktiven Lernens und Arbeitens zu mehr Verständigung und zu einer höheren Effizienz der seelsorgerischen Arbeit führen“ (Mohagheghi 2010b, S. 135). Dieser Hinweis könnte auch als Anregung verstanden werden, wenn es um die Konzeption von Ausbildungssequenzen oder Fortbildungssettings geht. Die Teilnahme von bereits im Einsatz befindlichen oder auch zukünftig seelsorglich tätigen Fachkräften an interreligiösen Schulungen kann positive Konsequenzen auch auf darüber hinausgehenden Ebenen haben: Aus der Praxis wird in mannigfaltigen Ausprägungen berichtet, wie wichtig ein funktionierendes Netzwerk, belastbare Kontakte und Verbindungen und Kooperationen sein können. Um beispielsweise eine Überweisung von andersreligiösen Patienten, Klienten o. Ä. überhaupt anbieten, geschweige denn gewährleisten zu können, muss man auf Verbindungen zu anderen Seelsorgenden zurückgreifen können (Temme 2013, S. 23 f.). Sehr lebendig beschreibt dies z. B. der als Schulseelsorger arbeitende evangelische Pfarrer Wolfgang Bauer im „Handbuch Interreligiöse Seelsorge“. Seine Arbeit soll an dieser Stelle kurz stellvertretend für alle anderen skizziert werden, da sie symptomatisch für viele aktuelle Seelsorgesettings steht.

Bauer gibt an, dass er in der interreligiösen Schulseelsorgearbeit mit drei Bereichen befasst ist, nämlich mit: „(1) [...] Begleitung und Unterstützung von Schülern, die von Abschiebung bedroht sind; (2) [...] Problemen der Jugendlichen im Schul- und Lebensalltag, die aus ihrem Leben ‚zwischen und in verschiedenen Kulturen und Welten‘ resultieren; (3) [...] ihrer Begegnung mit religiöser und kultureller Vielfalt im Schulalltag“ (Bauer 2010, S. 267). Diese Bereiche umfassen somit eine existenziell bedrohliche, akute Notsituation Einzelner, die Beschreibung einer allgemeineren, breiter gefassten und herausfordernden Lebenssituation eines Gros der SchülerInnen und einen Aufgabenbereich, der die ganze Schulgemeinschaft betrifft. Ganz konkret beschreibt Bauer einige Situationen, Projekte und Begegnungen aus dem Schulalltag und widmet in diesem Zusammenhang der „Netzwerkarbeit“ ein eigenes Kapitel (ebd., S. 275). Für ihn als Schulseelsorger mit so unterschiedlichen Einsatzbereichen ist es von unabdingbarer Notwendigkeit, eine gute Kooperation mit verschiedenen Personenkreisen, Institutionen etc. aufgebaut zu ha-

ben: „Interreligiöse Schulseelsorge bedarf eines kompetenten Netzwerkes von Bündnispartnern und Fachpersonen zur Erweiterung des eigenen Informationsstandes, zur eigenen Unterstützung und Entlastung, um so den Jugendlichen sinnvoll weiterhelfen zu können“ (ebd.). Bauer benennt hier ein großes Spektrum von Kooperationslinien, die mit seiner Arbeit direkt verknüpft sind: von kirchlichen und außerkirchlichen Beratungseinrichtungen über Fachanwälte und Therapeuten bis hin zu einem Stadteilarbeitskreis und einem Familien- und Jugendzentrum (vgl. ebd.).

So kann, wie in diesem Fall, eine konfessionelle Seelsorge die eigenen Tätigkeitsbereiche ausweiten und öffnen; es gibt jedoch auch Ansätze, multireligiös aufgestellte Teams zu bilden, die als Plenum ein dialogisches Zusammenarbeiten (re-)präsentieren und praktizieren und in anderen Fällen eben durch diese Arbeitsweise jeweils eine konfessionelle Seelsorge gewährleisten können, sofern sie angefragt oder unumgänglich ist. Wie beispielsweise Michelson-Carr (vgl. Michelson-Carr 2010, S. 370) berichtet, gibt es in Großbritannien seit 2003 multireligiöse Seelsorgeteams in Krankenhäusern, die auch Religionsgemeinschaften miteinschließen, in denen bisher das Amt des Seelsorgers/der Seelsorgerin nicht vorgesehen war und daher in Notsituationen Mitglieder dieser Gruppierungen nur schwer von der eigenen Gemeinschaft betreut werden konnten. Durch neue Entwicklungen betreffend die Ausbildungsmöglichkeiten und Unterstützungsstrukturen ist ein Einsatz von Seelsorgenden mittlerweile oft auch über die christliche und jüdische Gemeinschaft hinaus möglich (vgl. ebd.).

3

Theologische Grundlagen der Seelsorge im Kontext des Islam

3.1 Was ist die „Seele“ – islamische Perspektiven zum Seelenverständnis

Im Grunde gibt der Koran zur Natur der Seele ganz konkret den LeserInnen den Hinweis, nicht zu sehr in Spekulationen zu verfallen, denn eigentlich ist der menschlichen Reflexion alles, was zur Seele gesagt werden könnte, nicht rational zugänglich. So formuliert der Koran wie folgt:

„Und SIE werden dich nach [der Natur] der göttlichen Eingebung [rūh im Originaltext, Anm. d. Aut.] fragen. Sag: ‚Diese Eingebung kommt auf Geheiß meines Erhalters; und [ihr, o Menschen, könnt ihre Natur nicht verstehen, da] euch sehr wenig (wahres) Wissen gewährt worden ist“ (Sura 17,85; Übersetzung nach Asad).

An dieser Stelle wird oftmals *rūh* auch direkt mit „Seele“ übersetzt. Trotz der darin auftauchenden Ermahnung, keine Mutmaßungen zum Gegenstand der Seele anzustellen, beschäftigen sich viele Autoren, traditionelle wie zeitgenössische, mit einer näheren Untersuchung des psychologischen Rahmens, den der Koran anbietet. Auch wenn dieser keine direkte Ontologie zur Seele vorschlägt, versuchten schon einige frühe islamische Philosophen, angelehnt an philosophische Modelle ihrer Zeit, eine konsistente koranische Vorstellung der Seele auszumachen. Auch heute macht die Analyse der im Koran und in der islamischen Geistesgeschich-

te prägenden Topoi zur Seele durchaus Sinn, um die muslimische Perspektive auf mentale Gesundheit bzw. psychisches Wohlbefinden und damit eine bestimmte Auffassung von Persönlichkeit zu verstehen:

„Hence, investigating the psychological framework of the Holy Qura'n [sic!] and suggesting a personality theory based on its content, can shed a tremendously helpful light on the way Muslims perceive life in general, and conceive themselves and their psychological wellbeing in particular“ (Abu-Raiya 2012, S. 220).

Das Wissen über Grundlagen zum Verständnis einer islamischen Theorie von Persönlichkeit hilft PsychologInnen, ihre Klienten besser zu verstehen, wie Smither und Khorsandi ausführen:

„As Jung (1938) pointed out, shared ideas create a psychological reality that affects the behavior of individuals who live in a particular society. For psychologists, understanding a religion's view of personalities can be a good starting point for understanding the personalities of that religion's adherents“ (Smither und Khorsandi 2009, S. 93).

Aus diesen Gründen ist ein Verständnis der Herkunft islamischer Grundlagen, was das Bild der eigenen Psyche und Persönlichkeit bei Gläubigen angeht, auch und gerade für Seelsorgende von großer Bedeutung, ganz abgesehen von der Wichtigkeit für mögliche Modelle islamischer Seelsorge.

Um sich den Konzepten überhaupt nähern zu können, ist es zunächst angebracht, sich allgemein ideengeschichtlich und etymologisch der konzeptionellen Basis anzunähern. In einem nächsten Schritt sollen die Konzepte weiter vertieft und für die islamische Geistesgeschichte wichtige Traditionslinien nachgezeichnet werden.

Nafs und rūh im Koran

Die für den Seelenbegriff zunächst entscheidenden Begriffe sind *nafs* und *rūh*, um ihre Einheit oder Zweiheit, ihr Verhältnis zu Körper und Intellekt mäandert der Diskurs in der islamischen Ideengeschichte seit dem 8. Jahrhundert.

Der Begriff *nafs* kommt im Singular oder Plural 266-mal im Koran vor. Allgemein wird er mit „Psyche“ oder „Seele“ übersetzt, die linguistisch naheliegendste Übersetzung ist jedoch zunächst „selbst“. Der zeitgenössische muslimische Psychologe Abu-Raiya folgert daraus, dass die

beste Übersetzung „Persönlichkeit“, „Person“, „Mensch“ (im Sinne von „human being“) sein könnte: „Thus, if *nafs* means personality, it certainly should enclose all the other structures of personality (i. e. *roh*, *qalb* and *‘qil* [sic!])“ (Abu-Raiya 2012, S. 224). Viel seltener als der Begriff *nafs* taucht im Koran der Begriff *rūh* auf, nämlich nur 26-mal insgesamt. *Rūh* wird in unterschiedlichen Zusammenhängen benutzt, immer entweder in Zusammenhang mit Gottes direktem Wirken oder einer lebensspendenden Energie, in den Suren 26,19⁵ und 70,4⁶ als Engel Gabriel – „it is also clear [...], that the function of *roh* embodied in Gabriel is revelation“ (ebd., S. 226).

Die „Encyclopaedia of Islam“ definiert die Bedeutungen der beiden Wörter so:

„Nafs, in early Arabic poetry meant the self or person, while rūh meant breath and wind. Beginning with the Kur’an, nafs also means soul, and rūh means a special angel messenger and a special divine quality. Only in post-Kur’anic literature are nafs and rūh equated and both applied to the human spirit, angels and djinn [Geistwesen, Anm. d. Aut.]“
(„nafs“, in: Eol 2013).

Ferner wird festgestellt, dass beide Vorstellungen eng miteinander verwoben sind (ebd.). Auffallend ist die Ähnlichkeit mit den bereits oben erwähnten Begriffen aus dem Hebräischen und noch älteren Sprachen, die sich in jüdischen und christlichen Vorstellungen wiederfinden.

Islamische Seelenlehre und ihre ethymologischen Hintergründe

Im Islam gibt es zwar keine einheitliche Seelenlehre, jedoch setze der Koran in den Versen, in denen *nafs* oder *rūh* vorkommen, voraus, dass der Mensch eine Seele habe (Rudolph 2004). Unter *nafs*, so vollzieht Rudolph aus islamischen Quellen und Kommentaren nach, können drei unterschiedliche Aspekte verstanden werden: 1) eine Kontrollinstanz des Menschen, d. h. so etwas wie ein Gewissen; 2) die *nafs* als verführbares Ego, gekennzeichnet durch die „Triebhaftigkeit ihres Wirkens“ (ebd., S. 1095); und 3) werde die *nafs* als sterbliche Entität betrachtet, da sie während des Schlafes nicht im Körper anwesend sei (Sura 39); Letzteres, so der Autor, unterstreiche „ihre Unselbständigkeit und ihren problematischen onto-

5 Auch Asad interpretiert „ar-ruh al-amin“ in diesem Sinne (vgl. Übersetz. des Koran nach Asad, Fußn. 81, S. 716).

6 Asad übersetzt „ruh“ hier mit „Eingebung“ (vgl. Übersetz. nach Asad, Fußn. 4, S. 1094).

logischen Status“ (ebd.). Zur Verdeutlichung soll die entsprechende Koranstelle hier zitiert werden:

„Es ist Gott [allein, der diese Macht hat – Er;] der alle Menschen zur Zeit ihres [körperlichen] Todes sterben lässt und jene, die noch nicht gestorben sind, während ihres Schlafes [wie tot sein lässt]: also hält Er jene [vom Leben] zurück, für die Er den Tod bestimmt hat, und lässt die anderen frei für eine [von ihm] gesetzte Frist. In [all] diesem, siehe, sind fürwahr Botschaften für Leute, die denken!“ (Sura 39,42; Übersetzung nach Asad).

Mit dem Ausdruck *rūh* in Zusammenhang stehe wiederum die Annahme, die Seele habe göttlichen Ursprung, da sie seit dem Schöpfungsakt im Menschen durch das Einhauchen seines „Geistes“ (*rūh*) lokalisiert sei. So kann *rūh* als dauerhaftes Lebensprinzip aus Gott für den Menschen verstanden werden. Bereits seit dem 8. Jahrhundert wurden unterschiedlichste Vorstellungen diskutiert, ab dem 11. Jahrhundert werden Einflüsse von (neo-)platonischen und aristotelischen Ideen und die Auseinandersetzung mit diesen stärker und finden innerislamisch ihren Niederschlag vor allem bei den frühen Denkern Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn ‘Ishāq aṣ-Ṣabbāḥ al-Kindī (800–873) und Abu Nasr Muhammad al-Fārābī (870–950). Jedoch erst Abū ‘Alī b. al-Ḥusain b. ‘Abdullāh b. Sīnā (latiniert: Avicenna) (980–1037) entwickelte einige Zeit später eine kohärente Seelenlehre aus islamischer Sicht, worin er die Ansicht vertritt, dass die Seele eine „geistige, autonome und deswegen (im Gegensatz zum Leib) unsterbliche Substanz ist“ (ebd., S. 1096). Auf einige Modelle dieser Denker wird weiter unten ausführlicher eingegangen.

Als Ergänzung lässt sich der Artikel zum Begriff *nafs* in der „Encyclopaedia of Islam“ („*nafs*“, in: EoI 2013) heranziehen, der weitere Arten des Gebrauchs der beiden Begriffe nennt. *Nafs* wird diesem Artikel zufolge in fünf verschiedenen Bedeutungen verwendet: 1) das menschliche Selbst oder schlicht „Person“; 2) Reflexivum in Hinsicht auf Gott – „ER selbst“; 3) eine Stelle betrifft die Götter; 4) zwei Stellen betreffen die Gemeinschaft von Menschen und *djinn*, hier heißt es: „wir haben gegen uns selbst Zeugnis abgelegt“; 5) die menschliche Seele. Diese letzte Bedeutung sei auch die Basis für die spätere muslimische Ethik und Psychologie. *Nafs* im letzteren Sinn, also die Seele, besteht aus drei Teilen: a) der triebhaften, von Begierden und Wünschen geprägten Seele – in dieser Eigenschaft muss die Seele zurückgehalten, geduldig gemacht werden; b) der Seele als rügender Instanz (*an-nafs al-lawwāmah*); c) der Seele als

beruhigender Kraft (*an-nafs al-muṭma'innah*) (vgl. ebd.). Da im Koran das Wort *nafs* auch gebraucht wird, wenn Gott von seiner Entität und der der Menschen spricht, schließt Abu-Raiya (2012) daraus, dass man durch Querverbindungen zu den „Persönlichkeitsmerkmalen Gottes“ suchen sollte, d. h. den 99 Namen, die man im Koran für ihn findet: Eine ausgeglichene menschliche Persönlichkeitsentwicklung sollte sich auch nach ebenjenen Eigenschaften Gottes richten und diese als Ideale wahrnehmen. Wenn der Begriff *nafs* im Koran in Zusammenhang mit Menschen benutzt wird, erscheint er kontextuell entweder neutral oder negativ konnotiert, niemals jedoch positiv: *Nafs* kann ganz allgemein als „Speicher von Wünschen/Bedürfnissen/Verlangen“ beschrieben werden, so Abu-Raiya. Die Seele kann jedoch auch als Akteur gesehen werden, wie vor allem in Sura 12 betont wird – hier stiftet sie zum Bösen an (*an-nafs al-'ammārah*). Ihr Komplement ist eine vorwurfsvolle Seele (*an-nafs al-lawwāmah*), die ausgleichende Kraft zur zum Bösen anstiftenden Seele, sie „objects its illegitimate passions and desires“ (Abu-Raiya, S. 225). Man könnte sie im übertragenen Sinn als „Gewissen“ umschreiben. Ziel eines Menschen sollte stets sein, diese beiden konfligierenden Seiten der eigenen *nafs* in Einklang zu bringen, um den Zustand einer beruhigten, gelassenen Seele (*an-nafs al-muṭma'innah*) zu erreichen, die inneren Frieden in sich und vor Gott gefunden hat. Die *nafs* gilt als jene Entität, welche am Tag der Auferstehung mit dem „record of whatever the person had done“ (ebd.) vor Gott stehen wird.

Rūh wird ebenfalls in fünf verschiedenen Bedeutungen gebraucht: 1) in Bezug sowohl auf Adam und den Schöpfungsakt als auch auf Maria und die Empfängnis Jesu wie „riḥ“ im Sinne von „breath of life“, the creation of which belongs to Allah“ („nafs“, in: EoI 2013); 2) im Sinne einer besonderen Ausstattung von Gott für prophetische Dienste (im Zusammenhang mit a) Wissen, b) Engeln, c) zur Warnung durch „creatures“ (ebd.) und d) in Zusammenhang mit Muhammad); 3) in Sura 4,169 ist Jesus ein „rūh from Allah“; 4) *rūh* wird zudem als Gefährte der Engel bezeichnet und ist 5) der gläubige *rūh*, der niederkommt in Muhammads Herz, um den Koran zu offenbaren (vgl. ebd.).

Zu den beiden eminent wichtigen Begriffen *nafs* und *rūh*, die sich gewissermaßen als inhaltliche Entsprechung des Begriffs „Seele“, auch im Anschluss an jüdisch-christliche Denktraditionen (siehe oben), aufdrängen, werden im islamischen Konzept für die Reflexion des koranischen Textes und seiner Interpretation für eine islamische Psychologie zusätz-

lich die Begriffe für „Herz“ (*qalb, fu'ād*) und „Intellekt“ (*'aql*) als Komponenten des Seelenverständnisses wichtig. Im Verlauf der Skizzierung ideengeschichtlich prägender Denker werden diese sukzessive behandelt werden.

Eminente islamische Vordenker und ihre Seelenkonzeptionen

Die folgende Analyse wird sich exemplarisch mit drei Gruppen von Gelehrten befassen, die sich in jeweils spezifischer Art als einflussreich erwiesen haben und bis heute orthodox-muslimische „Mainstream“-Ansichten prägen⁷: 1) den islamischen Philosophen, 2) den sogenannten *mutakallimūn* und 3) Gelehrten aus den Reihen der sunnitischen Muslime (*ahl as-sunnah wa l-dschamā'ah*).

Die islamische Philosophie am Beispiel von al-Kindī und ibn Sīnā

Al-Kindī war, wie bereits erwähnt, ein früher islamischer Denker, der seiner eigenen Aussage zufolge Aristoteles in einigen bedeutenden philosophischen Konzepten folgte oder diese in islamische Begriffe übertragen wollte. Wie jedoch bekannt ist, wurde zur Zeit seines Wirkens (9. Jahrhundert) oftmals aristotelisches Gedankengut mit neoplatonischem vermischt: Unter Aristoteles' Namen wurde eine „philosophische Theologie“ im Rahmen des (Neo-)Platonismus entfaltet. Platon verschwand so als Lehrautorität, jedoch wurde Aristoteles platonisiert (vgl. Endreß 1994, S. 183), somit erhielt (neo-)platonisches Gedankengut ein großes Gewicht in al-Kindīs Aristoteles-Rezeption.⁸ In seinem Artikel „Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam“ (1994) beschreibt Gerhard Endreß al-Kindīs Auffassung von der Seele und der damit einhergehenden herausragenden Stellung der Philosophie im Wissenschaftskanon seiner Zeit. Al-Kindīs Ansicht nach stehe die Philosophie in Konkurrenz zur herrschaftlich geförderten vernunftbetonten Theologie der *mu'tazila*, dem *kalām*, wobei die Theologie der *mu'tazila* rein spekulativ

7 Meist wird von ihnen als *fiqh*-Gelehrten (d. h. Rechtsgelehrten) gesprochen, jedoch hat ibn Taimiyya (siehe unten) sich in seinen Werken und Abhandlungen weit über die thematischen Grenzen der Rechtswissenschaft hinaus geäußert, wodurch seine grundlegenden Texte nicht nur in rechtlichen Fragen großes Gewicht gewonnen haben.

8 „Al-Kindīs Platon ist nicht der Autor und die Autorität akademischer Lehre; dort [...] lebte ein neoplatonisch interpretierter Aristoteles fort, aber Platon wurde eliminiert, weil und insoweit er das Feld der Theologie besetzte“ (Endreß 1994, S. 179).

sei, seine Philosophie hingegen apodiktisch und damit vernünftige Wissenschaft.

Die Seele ist für al-Kindī die lebensgebende Form des Körpers. Durch Vernunftübung kann sich der Mensch von Begierden und Affekten befreien und so seinen Geist von der Körperwelt ablösen. Dadurch entkommt die Seele aufgrund ihrer Beschaffenheit als substanziale Form und vom Körper trennbar gedachte Entität der Vergänglichkeit. Die Lösung der Seele vom Körper erfolge im Schlaf, einer kleinen Elite mit geläutertem Denken sei eine solche Erfahrung jedoch auch während des Wachzustandes möglich (ebd., S. 186). Die Seele entstammt nach al-Kindī ursprünglich der sogenannten „Welt des Geistes“, d. h. der „Welt der Gottheit“ (ebd., S. 187). Durch das erlangte Wissen von den „intelligiblen Formen“ (ebd.) könne sie sich an diese Herkunft erinnern (ebd.). So sei der rationalen Seele durch die Erlangung von Wissen und die Befreiung von Affekten und Gier bzw. Trieben die Möglichkeit zur Rückkehr gegeben: Diese stelle gleichzeitig das höchste Ziel menschlicher Existenz dar (ebd.). Um dieses Ziel zu erreichen, ist folglich die rationale Wissenschaft, d. h. die Philosophie, der allein richtige Weg, dann gehe die Seele in der Ewigkeit auf und schaue das Licht des Schöpfers (vgl. ebd., S. 188). Die Seele wird also in dieser Denkfigur als eine pränatale Existenz begriffen, zu der sie durch Vernunftübung zurückkehren könne:

„Die Seele – so lässt sich al-Kindīs Anschauung zusammenfassen – ist die Form eines Körpers; sie ist aber auch substantiale Form, die eines Körpers nicht bedarf. Vor ihrer Verbindung mit dem Körper existierte sie als reiner Geist in der Welt des Geistes und schaute dort die intelligiblen Formen; in ihrer körperlichen Existenz kann sie dazu ausgebildet werden, dieser Prinzipien erneut inne zu werden. [...] Nach der Trennung vom Körper wird sie [die Vernunftseele, Anm. d. Aut.] reines Denken, kommt in ewiger Schau der Ideen in ihr Eigentum, gottähnlich sich selbst denkender Geist“ (ebd., S. 203).

Ibn Sīnā (siehe oben) geht im Gegensatz zu al-Kindī in seinem Konzept der Seele (vgl. dazu auch Fakhry 1991, S. 85–88, S. 216–218) aus dem 9./10. Jahrhundert von einer dreigeteilten Entität aus: Sie hat in seinem Modell einen vegetativen, einen animalischen und einen rationalen Teil, wobei letzterer aus praktischen und theoretischen Fähigkeiten bestehe. Diesen rationalen Teil der Seele bezeichnet ibn Sīnā als Intellekt, d. h. *‘aql*⁹. Die theoretischen Fähigkeiten befähigen seiner Ansicht nach den Menschen dazu, sowohl allumfassende Wahrheiten („universals“, vgl. Ali

2009, S. 144) als auch Teilbestände davon („particulars“, ebd.) erfassen zu können, dagegen ist es die Aufgabe der praktischen Fähigkeiten des Intellekts, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.¹⁰ Für ibn Sīnā wird der Mensch zum Menschen durch seinen rationalen Teil, es ist also nicht die Seele an sich – „which he shares with the other animals“ (ebd., S. 143) –, der Mensch ist für ihn daher ein „rational animal“ (vgl. ebd.): „Thus, the process of the soul toward its perfection is the ascent from the condition of animality to humanity, or rather, from potentiality to actuality of the intellectual faculty“ (ebd., S. 144). Ibn Sīnā unterscheidet acht intellektuelle Stufen, die verschiedene Schritte hin zu größerer Perfektion des Menschen symbolisieren.¹¹ An dieser Stelle kann nicht näher auf Details eingegangen werden, da dies den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Zusammenfassend lässt sich jedoch mit Ali festhalten: „Thus, the intellect is the means by which one can move from unknown (*majhul*) to known (*ma'lum*) such that knowledge will be the direct cause of comprehending the Truth and adorning the soul with Its [sic!] attributes“ (ebd.). Das heißt, ibn Sīnā sieht den Intellekt als eine Brücke zwischen der Körperlichkeit und der Göttlichkeit (vgl. ebd., S. 147). Als solcher erreicht er über die Reinigung der rationalen Seele durch Wissen eine Verbindung mit dem sogenannten „Aktiven Intellekt“, d. h. Gott selbst (vgl. ebd., S. 150): „Ibn Sina considered the purification of the rational soul through knowledge the mode by which contact with the Divine effulgence is made“ (ebd.).

Exkurs: die sufisch ausgerichtete Philosophie

Mukhtar H. Ali expliziert zwei Pole islamischer Ethiktraditionen, die sich über die vier von ibn Sīnā und anderen genannten Bestandteile der Seele – *nafs*, *rūh*, *qalb* und *'aql* – idealtypisch auseinanderdifferenzieren lassen. Hier lässt sich zeigen, wie unterschiedlich die Gewichtung verschiedener Seelenbestandteile und wie verschieden das Verständnis

9 „Aql'. [...] Opinions differed on the relations between intellect and soul; some said they were one and others contradicted this. As a rule rational 'soul' means a man with all his faculties fully developed yet intellect is often regarded as separate from soul. Thus, intellect is more noble than soul which is its deputy and the world of intellect is nobler than that of soul. Man has soul for external acts and intellect for thinking. Nature is sufficient in its own domain under soul, soul in its domain under intellect, and intellect in its under God“ (Tritton 1971, S. 494). Im Gegensatz dazu wird auch die Ansicht vertreten, dass es nicht die Seele ist, die für externe Handlungen zuständig ist, sondern der Intellekt, der dem Herz Verständnis für alles Externe ermöglicht (siehe weiter unten).

10 „[...] each moral virtue is discerned by the Theoretical Intellect through knowledge and habituated through the Practical Intellect until virtue becomes second nature“ (Ali 2009, S. 145).

11 Siehe ibn Sīnā „Mi'raj Namih“.

von Seele ganz allgemein sein kann. Dies ist auch ein Anhaltspunkt, dem nachzugehen, was spirituelle Perfektion in unterschiedlichen Vorstellungsmodellen heißen kann. Der Autor erläutert so zwei konträre Konzepte von spiritueller Perfektion am Beispiel einer gnostischen Herangehensweise und einer peripatetisch-philosophischen Argumentation. Erstere wird in seinem Artikel repräsentiert durch Šadr al-Dīn Muḥammad ibn Iṣḥāq ibn Muḥammad ibn Yūnus Qūnawī (1207–1274), der jedoch zunächst keinem der Modelle ablehnend gegenüberstand, letztere durch den genannten ibn Sīnā. Das bloße Ziel, die Seele zu perfektionieren, sei beiden Denkern und Konzepten gemeinsam, stellt Ali fest, jedoch bestimme die Interpretation dessen, was Perfektion heiße, maßgeblich, wie man dieses Ziel erreiche (vgl. Ali 2009, S. 142). Zu ibn Sīnās Vorstellung einer seelischen Vervollkommnung und Läuterung wurde oben bereits einiges gesagt. Al-Qūnawī bewegt sich im Gegensatz zu ibn Sīnā mit seinen Überlegungen zur Perfektion der Seele im Kontext eines weiteren bedeutenden islamischen Denkers, Muhyī d-Dīn ibn ‘Arabī (1165–1240),¹² dessen Werk „Einheit des Seins“ („Wahdat al-wudschūd“) (vgl. ebd., S. 150) den Rahmen für das Denken von al-Qūnawī liefert. Im Unterschied zu ibn Sīnā entspricht bei al-Qūnawī das Erreichen der Perfektion – in ibn Sīnās Konzept: die Vereinigung mit dem „Aktiven Intellekt“ (d. h. Gott) – einer Art linearer Kausalkette. Al-Qūnawīs Auffassung zufolge „it is an ‚emanation‘ (*fayd*) of his Self-Manifestation“ (ebd.). Im Gegensatz zu ibn Sīnā gehe al-Qūnawī nicht von einem linearen „bottom-up“-Prinzip aus, so Ali, sondern von einer zirkulären Bewegung von konzentrischen Kreisen: Die im Koran bekannten Namen Gottes, die jeweils Charakterzüge benennen, die Gott in sich vereint, spielen in diesem Prozess eine besondere Rolle. Aufgabe des Menschen ist es al-Qūnawī zufolge, sich durch stete Schulung des Charakters diese Charakterzüge anzueignen, sie zu einem perfekten persönlichen Gleichgewicht auszubalancieren und sich dadurch Gott zu nähern. Hintergrund ist die Auffassung, die Seelen seien als eine Art „mensch-

12 Zusätzlich zu al-Ghazālīs philosophischer Interpretation der Immaterialität des *rūh* (siehe unten) hat sich eine weitere philosophische Deutung herausgebildet, die durch ibn ‘Arabī Einfluss gewann: Mit seiner Einteilung der Welt in drei Sphären nimmt ibn ‘Arabī an, dass Menschen eine intermediäre Schöpfung sind, zwischen Gott und der Welt, in sich die göttliche Realität und die geschaffene Welt vereinigend: „His animal spirit (*ruh*) is from the blowing off he divine breath, and his reasoning soul (*nafs natika*) is from the universal soul (*al-nafs al-kullīyya*), while his body is from the earthly elements (95-6)“ („nafs“ 2013). Ihm zufolge kann der Mensch sich selbst perfektionieren, indem er die Qualitäten des *rūh* entwickelt und die *nafs* unterdrückt („nafs“ 2013).

lich-göttliche Realität“ (ebd., S. 156) geschaffen worden, zu der sie durch ebenjenen Prozess der Perfektionierung einer Balance der göttlichen Eigenschaften zurückkehrten. Die göttlichen Namen bzw. Charakterzüge sind somit latent in der menschlichen Natur vorhanden, weil sie ihr ursprünglich innewohnen (vgl. ebd., S. 153): „Perfect Man ist the comprehensive manifestation of all the Attributes [Gottes, Anm. d. Aut.]“ (ebd., S. 152). Ali beschreibt dementsprechend und al-Qūnawī folgend das Gegenteil von Perfektion als totales inneres Ungleichgewicht, das einer satanisch konnotierten Ebene angehört (ebd.).

Die islamisch-theologische Seelenvorstellung am Beispiel von al-Ghazālī

Nicht unerwähnt bleiben darf hier ein weiterer großer islamischer Denker, der große Bedeutung für die gesamte islamische Geistesgeschichte hat und exemplarisch für den islamischen *kalām* herangezogen werden kann: Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī (1058–1111). Seine Seelentheorie (vgl. dazu auch Fakhry 1991, S. 196) ist allerdings trotz seines großen Einflusses im innerislamischen Diskurs bis heute eher unbeachtet geblieben. Abu-Raiya, ein zeitgenössischer Autor, bezieht sich jedoch auch heute noch auf die von al-Ghazālī gelegten Fundamente, sodass nicht davon ausgegangen werden kann, dass al-Ghazālīs Reflexionen gänzlich dem Vergessen anheimgefallen sind. Die Persönlichkeit setzt sich bei al-Ghazālī zusammen aus „four psychospiritual structures: *qalb* (heart), *roh* (spirit), *nafs* (psyche) and ‘*aql* (intellect)“ (Abu-Raiya 2012, S. 217). Diese vier Aspekte der Persönlichkeit hängen, so Abu-Raiya weiter, so zusammen: *Qalb* (das Herz) werde als Kern der *nafs* (Seele) verstanden; eine Funktion des Herzens sei es, das Geheimnis des *rūh* (des Geistes) zu offenbaren.¹³ Die Seele des Menschen gelte als „niedriger“ Teil in ihm, da sie mit triebhaften und emotionalen Eigenschaften konnotiert werde, gleichzeitig sei *nafs* jedoch auch der Ausdruck für „selbst, die Person“. Der Intellekt, *al-‘aql*, diene den höheren, eben den intellektuellen Funktionen der Persönlichkeit. Insgesamt gehe al-Ghazālī davon aus, dass die *nafs* unter satanischem Einfluss stehe, während *rūh* göttlich beeinflusst sei. Der Intellekt kontrolliere die satanischen Kräfte, welche in der Seele um Bedeutung ringen, und werde so als engelhaftes Element eingeschätzt (Abu-Raiya 2012, S. 222). Das aristotelische gedankliche

13 Hier bringt Abu-Raiya seine Hauptkritik an al-Ghazālī an: Für ihn ist der Unterschied zwischen *rūh* und *qalb* nicht klar formuliert.

Erbe im islamischen Seelenverständnis ist so auch durch al-Ghazālī weiter lebendig geblieben, wie auch die „Encyclopaedia of Islam“ konstatiert:

„Aristotel’s principle of the corporeal character of spirit had nevertheless found a permanent place in Muslim doctrine through the influence of Islam’s greatest theologian, al-Ghazali. [...] He defines man as spiritual substance (djawhar ruhani), not confined body, nor imprinted on it, nor joined to it nor separated from it, just as Allah is neither without nor within the world, and likewise the angels. It possesses knowledge and perception, and is therefore not an accident. [...] He identifies the incorporeal ruh with al-nafs al-mutma’inna and al-ruh al-amin of the Kur’an. He then uses the term nafs also for the flesh or lower nature, which must be disciplined in the interests of ethics“ („EoI Nafs“ 2013).

*Die Seele bei den ahl as-sunnah wa l-dschamā‘ah
am Beispiel von ibn Taimīya und Ibn Qaiyim al-Dschauzīya*

Als Vordenker einer Vorstellung zu Konzepten von *nafs* und *rūh*, die sich innerislamisch durchsetzte und bis heute populär und dominant ist, lässt sich vor allem der bedeutende islamische Gelehrte Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya (1263–1328) anführen, dessen Ideen zur Seele (und zum Intellekt) auch von seinem Schüler Ibn Qaiyim al-Dschauzīya (1292–1350) z. B. im sogenannten „Kitab al-Rūh“ (vgl. „nafs“, in: EoI 2013) weitergeführt wurden: *Rūh* und *nafs* werden hier gewissermaßen gleichgesetzt. Die Seele habe eine eigene Substanz, wirke auf den Körper, sei geschaffen, aber dennoch unsterblich und verlasse den Körper – wie bereits erwähnt – vorübergehend im Schlaf. Wenn der Körper stirbt, verlässt sie ihn laut Koran für das erste Gericht und vereinigt sich mit ihm wieder für die Befragung nach der Auferstehung, außer im Falle der Propheten und der MärtyrerInnen bleibt sie im Grab und wird bereits dort mit Belohnung oder Strafe konfrontiert – bis zur Auferstehung. Der Autor erbringt im oben genannten Werk 116 Beweise für die Substanzhaftigkeit des *rūh*, 22 Anfechtungen von Gegenargumenten und 22 Widerlegungen der Einwände dagegen. Er repräsentiert laut der „Encyclopaedia of Islam“ die traditionelle islamische Sichtweise.¹⁴ Nichtkoranische Einflüsse auf ein islamisches Seelenverständnis sind ganz generell betrachtet also nur begrenzt von Bedeutung. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Einflüsse, die über das griechische und christliche Erbe auf den islamischen Umgang mit *nafs* und *rūh* wirkten, sich auf ganz bestimmte Kreise und Diskurse beschränkten: Sowohl die Mehrheit der *mutakallimūn* wie auch die große Mehrheit der MuslimInnen hielten an der koranischen Darstel-

lung der Seele als Schöpfung Gottes und an ihren oben skizzierten Eigenschaften fest („nafs“, in: EoI 2013).

Weiterentwicklung konzeptioneller Traditionslinien: eine exemplarische Konzeption einer modernen islamischen Seelenlehre im Kontext der Psychologie

An dieser Stelle sollen am Beispiel einer relativ neuen Publikation – „Die Seelenlehre des Korans“ von Sia Talaat (1929)¹⁵ – die koranische Seelenvorstellung und ihre einzelnen Bestandteile *nafs*, *rūh*, *‘aql* und *qalb* expliziert werden. Das in dieser Schrift dargelegte Verständnis der Seele würden wohl die meisten gläubigen MuslimInnen heute teilen.

Sia Talaat setzt in seiner Analyse bei der Schöpfungsgeschichte an und weist zunächst darauf hin, Gott habe dem Menschen von seinem Geist (*rūh*) eingehaucht, um ihn lebendig werden zu lassen: „Gott schuf erst den Körper Adams aus Erde und hauchte ihm von seiner eigenen Seele ein“ (Talaat 1929, S. 57). Talaat konstatiert, es gebe zwar im Koran keinerlei Verhältnisbestimmung direkter Art über Körper und Seele, jedoch „scheint die Möglichkeit ausgeschlossen, daß der Körper der Seele schlechthin untergeordnet ist“ (ebd.). Es sei vielmehr anzunehmen, dass es eine gewisse Abhängigkeit von Körper und Seele gebe, sich zwar die „Seele wegen ihrer Handlungen verantworten“ (ebd.) müsse, dass jedoch koranischen Aussagen über die Auferstehung zu entnehmen sei, dass „die Seelen nicht allein“ (ebd., S. 58) beim Jüngsten Gericht erscheinen müssten, sondern die sterblichen Überreste (Knochen) der Menschen lebendig „und mit der Seele vereinigt“ (ebd.) würden. Seine Zusammenfassung dieser Überlegungen lautet daher: „Also sind Kör-

14 Daftari unterstreicht die Annahme, dass die Seele aus zwei Teilen, *rūh* und *nafs*, besteht, indem er für den schiitischen Kontext schiitische Ḥadīṭe heranzieht. Er könne seine These zwar nicht beweisen, es gebe jedoch starke Hinweise, die dafür sprächen. Kein islamischer Philosoph sei der Auffassung gewesen, dass Seele und Geist unterschiedliche Entitäten seien (vgl. Daftari 2012, S. 117). Platons Annahme, die Seele sei in sich gespalten, sei historisch durchgängig von muslimischen Philosophen zurückgewiesen worden: „The unity of the soul, therefore, was a settled issue for Muslim philosophers ever since Mulla Sadra“ (ebd., S. 117 f.). Seele und Geist seien aber nicht einfach synonym und könnten nicht als untereinander auswechselbare Begriffe behandelt werden (ebd., S. 118). Die schiitische Ḥadīṭ-Literatur spreche einhellig davon, dass der Mensch aus Körper, Geist und Seele bestehe. Anhand von Ḥadīṭen über Imam Ali, Ja’far al-Sadiq, Musa al-Kazim und Muhammad al-Baqir will Daftari zeigen, dass „the soul and the spirit are indeed two separate entities and this undermines much conflation in the Islamic tradition between the soul and the spirit“ (ebd., S. 128). Er argumentiert, dass ein als gegeben beschriebener Perfektionsprozess der Seele ohne eine Anleitung durch den Geist gar nicht möglich sei und dass „the spirit, then, is a person’s conscience which plays an important part in training the soul“ (ebd.).

15 Eingereicht als Dissertation in Halle/Saale.

per und Seele voneinander abhängig, über die Art der Abhängigkeit ist aber nichts festzustellen“ (ebd.). Wie andere Autoren auch geht Talaat zunächst den Begriffen im Koran nach und listet die Anzahl ihrer Nennungen sowie deren Bedeutungszusammenhang auf. Auch er weist auf die Wichtigkeit des Verstandes bzw. des Verstehens hin, wobei er sich in der Hauptsache auf das arabische Wort *al-'aql* bezieht, das so jedoch nicht wortwörtlich im Koran vorkommt (vgl. ebd., S. 101–108). Für das Verstehen der Botschaft Muhammads und damit des Wortes Gottes bedürfe es freilich auch der Seele, denn Menschen mit verschlossenem Herzen (Ungläubige etwa) könnten Gottes Wort nicht erfassen. Gott fordert an unterschiedlichen Stellen im Koran jedoch ebendieses (rationale) Verstehen ein. In seiner Zusammenfassung schreibt Talaat: „[...] um Erkenntnisse zu erlangen, hat der Mensch drei Organe: das Gesicht, das Gehör und das Herz. Der Koran kann nicht als rationalistisch bezeichnet werden, denn manche Stellen weisen dies ausdrücklich ab, z. B. der Vers 16,80, der oft zitiert worden ist. Er kann aber auch nicht als extrem-sensualistisch [sic!] bezeichnet werden, da im Koran allenthalben zwischen Empfindungen und Denkvorgängen scharf geschieden wird“ (ebd., S. 220).

Um diese Analyse einordnen zu können, ist es sinnvoll, sich mit der frühen islamischen Geistesgeschichte zu befassen. Auch das Weiterwirken z. B. der ghazālischen Konzeption in manchen Modellen auch rezenten Datums kann so deutlich werden. Dies soll nun anhand der Ausführungen des Autors Hisham Abu-Raiya gezeigt werden.

Al-Ghazālīs Ideen in der modernen Psychologie

Abu-Raiya nimmt als Ausgangspunkt für seine theoretischen Überlegungen die vier Grundkomponenten der Persönlichkeit, die al-Ghazālī seinen Reflexionen zugrunde gelegt hat. Sein Hintergrund ist dabei ein „bottom-up approach“ – eine zeitgenössische Religionspsychologie aus islamischer Sicht, verwurzelt im islamischen Glauben und in der islamischen Philosophie, zu formulieren (Abu-Raiya 2012, S. 217). Er bezieht sich deshalb in seiner systematischen Theorie der Persönlichkeit vor allem auf eine hermeneutische Interpretation des Korans sowie auf die theoretische Basis, die al-Ghazālī gelegt hat. Auf Basis des Korans entwirft er ein theoretisches Persönlichkeitskonzept aus acht Bestandteilen: der Psyche (*nafs*), der zum Bösen anstiftenden Psyche (*an-nafs al-'ammārah*), der vorwurfsvollen Psyche (*an-nafs al-lawwāmah*), dem Geist (*rūh*), dem

Intellekt (*'aql*), dem Herzen (*qalb*), der gelassenen Psyche (*an-nafs al-muṭma'innah*) und der kranken Psyche (*nafs marid'a*) (vgl. ebd.).

Nach Abu-Raiya könnte man *rūh* auch als eine Art kollektiv unterbewussten Anteil an *nafs* deuten, Gottes Essenz der letzten Wahrheit – als basale Verbundenheit mit dem Schöpfer, ein angeborenes Wissen um Gott und, weitergedacht, eine vertiefte Verbindung zu Gott, wobei Letztere nur jene betrifft, „who get in touch with their deeper levels of *nafs*“ (diese Gruppe nennt Abu-Raiya „inspiriert“). Das heißt für den Autor, dass *rūh* mit drei verschiedenen Funktionen einhergeht: „revelation, creation, inspiration“ (ebd.). Der Intellekt, den bereits al-Ghazālī in die vier Aspekte der Persönlichkeit mit hineinzählt, wird als Substantiv im Koran zwar nicht genannt (siehe auch oben), erscheint aber an 49 Stellen in Form von Verben, die (nach-)denkend-reflektierende Tätigkeiten beschreiben, die alle in den Bedeutungsbereich von *'aql* gehören: verstehen, aus etwas schließen, (nach-)denken, wissen. Abu-Raiya versteht *'aql* als die „intellectual faculty of *nafs*“ (ebd., S. 228). Bei al-Ghazālī selbst ist der Intellekt mit einem inhärenten engelsartigen Element versehen, was auch Abu-Raiya für durchaus legitim hält, denn an Gott zu denken, über ihn nachzudenken und sein Andenken zu kultivieren, bringe die Menschen näher zu Gott und entferne sie gleichzeitig von satanischen Kräften (vgl. ebd.). Der Intellekt fungiere zudem als einzige bewusste Instanz der *nafs*, der Seele. Der letzte verbliebene Aspekt der menschlichen Persönlichkeit ist (wie bereits bei al-Ghazālī, siehe oben) das Herz, für das es im Koran zwei Bezeichnungen gibt: *qalb* (125-mal im Koran) und *fu'ād* (18-mal). Während *fu'ād* offenbar für das physische Herz benutzt wird, finden sich für die Verwendung von *qalb* keine äquivalenten Indizien:

„Thus, by and large, the Qura'n [sic!] uses the concept foaad to refer to heart while qalb clearly means something larger and more substantial than a physical organ“ (ebd., S.229).

Um diese Schlussfolgerung zu untermauern, führt Abu-Raiya Wörter an, die in Verbindung mit *qalb* zu finden sind. Dabei handle es sich ausnahmslos um emotionale Erfahrungen, religiöse Konnotationen oder kognitive Qualitäten. Das am häufigsten genannte Adjektiv sei in diesem Zusammenhang „sealed“, also „verschlossen“, wozu Abu-Raiya ausführt: „The ones whose hearts are sealed, according to the Holy Qura'n [sic!] are those who ‚do not get it‘ intellectually and spirituality [sic!] (i. e., the

disbelievers) and those whose lives are troubled and their fate in the afterlife is miserable“ (ebd.). Das heißt, das höchste Ziel für den Menschen müsse sein, sein Herz zu öffnen – äußerlich über den Intellekt (*‘aql*), innerlich über den inspirierten Geist (*rūh*). Abu-Raiya schließt daraus, dass *qalb* der Kern der *nafs* sei, wo die unterschiedlichen und widersprüchlichen innerseelischen Kräfte zusammenlaufen und dort zu einem kohärenten Ganzen zusammengefügt werden müssen: „[...] this integration is what determines the fate of nafs: mutmainnah [sic!] or marid’a [sic!]“ (ebd., S. 230) – so beschreibt er psychisches Wohlbefinden und Einklang mit sich selbst versus psychische Krankheit und Unzufriedenheit.

Die verschiedenen Persönlichkeitsaspekte bilden bei Abu-Raiya ein dynamisches Ganzes, sie sollten während des menschlichen Lebens miteinander versöhnt werden, es sollte eine Balance der psychologischen und spirituellen Bedürfnisse und Bestrebungen erreicht werden. Auch wenn das koranische Menschenbild davon überzeugt sei, dass der Mensch eine höhere Ebene der Existenz erreichen könne und so zu einer gelassenen Seele finde, äußert der Autor dennoch die Überzeugung, dass der Koran die menschliche Natur vordergründig negativ sehe, denn die *nafs* sei „‘touched by Satan‘ and hence is evil-pleasure oriented“ (ebd., S. 231). Diesen Hintergrund zu kennen hält der Autor für unbedingt notwendig, wenn man als westlich sozialisierter Psychologe mit muslimischen Klienten konfrontiert ist (vgl. Abu-Raiya 2012, S. 223). Auf das Thema Seelsorge geht der Autor selbst in diesem Zusammenhang nicht näher ein – es stellt sich jedoch hier die Frage, ob seine Ausführungen nicht auch eine Wirkung auf Ansätze der „westlichen“ Psychologie haben könnten, wenn sie derlei Modelle aus einer professionalisierten islamischen Seelsorgelandschaft in ihre Perspektivenahme miteinbeziehen und so einer veränderten Gesellschaftsstruktur in ihrer praktischen Anwendung Rechnung tragen könnte.

Obwohl al-Ghazālīs Werk bis heute einen großen Einfluss auf das islamische Denken hat, muss festgehalten werden, dass seine Interpretation der koranischen Begriffe *nafs* und *rūh* nie zu einem innerislamisch vorherrschenden Konzept wurde, sondern nur in der theistischen Philosophie, bei einigen Mu‘taziliten und im schiitischen Islam auf nachhaltige Resonanz stieß (vgl. dazu auch „Nafs“ 2013).

Nafs, rūh, qalb und ‘aql aus psychoanalytischer Perspektive

Eine modern-psychoanalytische Herangehensweise findet sich bei

den Psychologen Smither und Khorsandi (2009), die im Kräftefeld von *nafs*, *rūh*, *qalb* und *'aql* nach islamisch begründeten Deutungsoptionen für die zeitgenössische Psychologie suchen. Neben den Kategorien „motivation“, „personality development“, „the unconscious“, „psychological adjustment“ und „the individual and society“ halten die Autoren „das Selbst“ („the self“) für grundlegend für die Formulierung einer Theorie der Persönlichkeit aus Sicht der modernen Psychologie. Das Selbst beschreiben die Autoren als eine Entität, die sich im islamischen Kontext wiederum aus drei Aspekten zusammensetzt: 1) *qalb*, das (spirituelle) Herz, 2) *rūh*, die Seele oder besser: „der Geist“, und schließlich 3) die als „Ego-Größe“ beschriebene *nafs*. Nach Smither/Khorsandi ist *qalb* der wichtigste Aspekt des Selbst, er ist verantwortlich für Intuition und Verstehen und der Sitz der persönlichen „Weisheit“: „The heart provides a Muslim with a more profound level of understanding of the world than rational intelligence“ (Smither/Khorsandi 2009, S. 87) – eine Ansicht, die im Widerspruch zu vielen traditionellen Ansichten aus der islamischen Geistesgeschichte steht. Gottes „Atem“, sein Geist, wird mit *rūh* bezeichnet und stellt den Autoren zufolge die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen dar; diese göttliche Kraft sei es auch, die die Energie für die spirituelle Entwicklung einer Person liefere. Diese Entwicklung vollziehe sich über den dritten Aspekt des Selbst, die *nafs*, die sich wiederum in drei Formen zeige: 1) *an-nafs al-'ammārah* – hier ist von der Aktivierung negativer Kräfte die Rede: „[...] this aspect holds all the base qualities of an individual, including his or her physical appetites and any inclination toward evil or undesirable behaviour“ (ebd.). Dieser Aspekt sei verantwortlich für „psychischen Stress“. Eine zweite Ebene der *nafs* – *nafs al-lawwāmah* – betrifft den Autoren zufolge das individuelle Gewissen, in psychoanalytischen Begrifflichkeiten stellt diese Ebene so etwas wie ein „Über-Ich“ dar. Die dritte Ebene ist komplementär zu den beiden ersten eine Quelle der Ausgeglichenheit und inneren Ruhe (*an-nafs al-muṭma'innah*): „Experience of this aspect for the self brings satisfaction and a state of inner peace“ (ebd.). All diese drei Aspekte des Selbst, so Smither/Khorsandi, seien angeboren und würden nicht durch Lernen, Erfahrung oder genetische Dispositionen beeinflusst.

Auf der Basis der koranischen Schöpfungserzählung allgemein und der im Koran ebenfalls geschilderten Auseinandersetzung Gottes mit *Iblīs*, dem Satan, (vgl. die Suren 7,11–12; 15,31; 17,61; 18,50; 20,116; 38,74–76) kommt Abu-Raiya zum Schluss, dass sich die menschliche Psy-

che aus islamischer Sichtweise in einer ständigen Konfliktsituation befindet: „[...] human beings live their lives possessed with an antinomy between divine and devilled tendencies, with each, clearly, pulling in a different direction and creating a permanent conflict“ (ebd., S. 221). Seiner Meinung nach nehmen gläubige Muslime also das Leben als konstant konfliktuös wahr, sehen sich zwischen göttlichem Beistand und satanisch konnotierten Kräften hin- und hergerissen. Hier zeigt sich ebenso wie in der Beschreibung der drei Aspekte des Selbst, die laut Smither/Khorsandi angeboren sind, dass die Psychologie als Fach nur bedingt auf diese Innenperspektive eingehen kann, ihre Berücksichtigung zwar zum Teil möglich ist, jedoch nur bis zu einem gewissen Grad auch in der Aus- und Weiterbildung von PsychologInnen berücksichtigt werden kann. Bei diesen Einschätzungen ist zwar stets zu beachten, dass keine Pauschalaussagen über *die* MuslimInnen möglich sind, da diese kein monolithisches Kollektiv bilden. Wenn jedoch ein religiöses Fundament (in unterschiedlicher Weise) die menschliche Psyche prägt oder prägen kann, ist es umso notwendiger, seelsorgliche Angebote zu schaffen, die näher an dieser Realität arbeiten und auf sie reagieren können. Somit könnte die Seelsorge, wenn sie professionalisiert aufgebaut wird, eine ganzheitliche Ergänzung zu herkömmlichen psychologischen Möglichkeiten darstellen. Daher sollen nun, anknüpfend an diese islamischen Perspektiven auf Psychologie und Persönlichkeitstheorien, noch einmal Aspekte dieser Grundlagen mit dem verbunden werden, was Seelsorge in der Alltagspraxis von MuslimInnen bedeuten kann und welche Bereiche sie aus islamischer Perspektive adressieren kann oder sogar muss.

*Zusammenfassende Bemerkungen zu Seelsorge
im historischen und gegenwärtigen islamischen Kontext*

Für Teilaspekte von „seelsorgerischen Beratungen“ lässt sich ein breites Spektrum von Begrifflichkeiten aus der Glaubenspraxis des Islam nennen: *irshād* (religiöse Anleitung/Führung), *tablīg* (Weiterverkündigung), *fatwā* (nicht bindendes Rechtsgutachten)¹⁶, *tarbiyya* (Erziehung) und *tʿalīm* (Unterweisung) (vgl. Seyyar 2013, S. 85). Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass es notwendig ist, einen islamischen Seelsorgebegriff dementsprechend umfassend und vielschichtig zu definieren, ihn erneut auf seine Bestandteile zu überprüfen und seine Fundamente nicht

16 Im Unterschied zu *qada*, einem bindenden Beschluss eines islamischen Gerichts.

als unhinterfragt gegeben anzunehmen. Sehr viel stärker als im christlichen Bereich muss eine organische Verbindung zwischen religiöser und sozialer Sphäre bedacht und in konzeptionellen Überlegungen berücksichtigt werden (vgl. dazu ebd.).

So lassen sich einige der genannten Aspekte seelsorglicher islamischer Beratungen direkt rückbeziehen auf die theoretischen und psychologischen islamischen Grundlagen, die oben angeführt wurden. Außerdem sind noch die sozialen Aspekte der Seelsorge zu beachten. Es geht hier nicht nur um soziale Normen, die wichtig und prägend für Gläubige sein können, sondern auch um Prinzipien, die formgebend wirken können für islamisch geprägte Gesellschaften, d. h. mit Blick auf das Kollektiv: In diesem Zusammenhang geht es nicht um das Individuum und sein Verhältnis zur Gesellschaft, sondern um die Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu ihren Mitgliedern. Hier wird im Folgenden auf die islamische Wohlfahrt und Wohltätigkeit eingegangen werden, die bis heute auch für MuslimInnen, die nicht in islamisch geprägten Gesellschaften leben, eine große Rolle spielt. Ein Unterkapitel beschäftigt sich mit der historischen Entwicklung des Wohlfahrtswesens im Islam und greift auch aktuelle Debatten und rezente Entwicklungen in an seelsorgliche Tätigkeitsfelder grenzenden Bereichen in islamisch geprägten, zum Teil auch in westlichen Ländern auf.

3.2 Seelsorge aus islamischer Perspektive

In Koran und Sunna wurde der Fürsorglichkeit eine besondere Stellung in der Glaubenspraxis der Muslime eingeräumt. Bei näherer Betrachtung fallen jedoch in den beiden Quellen bestimmte Grundbegriffe auf, die als Referenz zur Gestaltung einer neuen Seelsorge im europäischen Kontext dienen können.

Bevor wir uns jedoch mit diesen einzelnen Begriffen auseinandersetzen, ist es erforderlich, das Menschenbild des Islam näher zu untersuchen.

3.2.1 Das islamische Menschenbild

Das islamische Menschenbild ist wesentlich für ein Konzept islamischer Seelsorge, da es die Werte und Einstellungen des Menschen defi-

niert und den Rahmen für soziale Arbeit und Fürsorge für die Mitmenschen absteckt. Grundsätzlich kann man davon ausgehen, dass das islamische Menschenbild zwei für diesen Themenkreis wichtige Grundvoraussetzungen beinhaltet. Zum einen die hohe Wertigkeit des menschlichen Lebens und zum anderen, wie in den Kapiteln zu *zakat* und *waqf* beschrieben wird, der hohe Stellenwert, welcher der Fürsorge für die Menschen und damit der Wohltätigkeit im Islam zukommt (Beinhauer-Köhler 2005, S. 85).

Die hohe Stellung des Menschen im Islam ergibt sich aus seiner Rolle als Stellvertreter Gottes auf Erden. Denn nachdem der Himmel, die Erde und die Berge die ihnen von Gott auferlegte Verantwortung abgelehnt hatten (Koran 33,72), wählte der Schöpfer den Menschen als seinen Stellvertreter auf Erden aus (Koran 2,30). So formte Gott den Menschen aus einem Lehmklumpen und hauchte ihm mit seinem göttlichen Odem das Leben ein (Koran 15,28–29). Da Gott Adam gelehrt hatte, die Dinge beim Namen zu nennen (Koran 2,31), erschien dieser allen anderen Wesen als überlegen und würdig, dieses Amt zu übernehmen. Bei dieser bildhaft beschriebenen Vormachtstellung des Menschen ging es nur symbolisch darum, die Dinge beim Namen zu nennen. Die eigentliche Bedeutung hinter dieser Auszeichnung deutet auf die Fähigkeit des Menschen hin, „sich Wissen und die Wissenschaften aneignen zu können“ (Mohagheghi 2010a, S. 130). Auch die Engel erkannten schließlich die Vormachtstellung des Menschen an und verbeugten sich auf Gottes Geheiß vor dem Menschen (Koran 15,29). Einzig *Iblīs*, Satan, lehnte die Verbeugung als Ehrfurchtsbezeugung vor dem Menschen aus Hochmut und Neid ab (Koran 2,34), weswegen Gott ihn aus dem Paradies vertrieb (Koran 7,13).

Weil Adam und Eva, Satans Verführungen folgend, vom verbotenen Baum gegessen hatten, wurden auch sie von Gott aus dem Paradies vertrieben. Wegen der Bemühungen Satans, den Menschen vom rechten Weg abzubringen (Koran 7,16–17), und wegen der Neigung des Menschen, vom rechten Weg abzukommen (Koran 12,53), benötigt der Mensch nach islamischem Verständnis die göttliche Rechtleitung (Koran 2,38), um nach der Vertreibung aus dem Paradies im neuen Leben auf der Erde auf dem rechten Weg zu bleiben und letztendlich wieder am vollkommenen Leben im Jenseits teilhaben zu können (Koran 7,16–17). Trotz der Erhebung des Menschen zum Stellvertreter Gottes auf Erden, trotz seiner schönen Gestalt (Koran 95,4) wird der Mensch im

Koran nicht als perfekt, sondern im Allgemeinen als schwach (Koran 4,28) beschrieben, sein Inneres verleitet ihn ständig zum „Übel“ (Koran 12,53).

3.2.2 Der Mensch als Grund des Universums

Im Koran wird der Mensch als Urgrund des Universums betrachtet, die ins Universum eingebettete Erde als seine irdische Wirkungsstätte. Der Koran beginnt mit einer Kommunikation zwischen Gott und den Seelen der Menschen in der noch rein geistigen Welt des Jenseits und führt diese Kommunikation auf der Erde im Verlaufe der etwas mehr als 20 Jahre dauernden Offenbarung (*wahy*) weiter.

Der Mensch ist auch der Offenbarungsgrund des Korans. Im Koran treffen die Fragen der Menschen mit der Antwort Gottes zusammen. Damit sind die Fragen der Menschen genauso wichtig wie die Antworten Gottes.

Der Mensch besteht laut Koran aus drei grundlegenden Komponenten, nämlich *nafs* (Seele), *rūh* (Geist) und *fitra* (Naturveranlagung). Diese ermöglichen es ihm, die Werke Gottes (*tauḥīd*) wahrzunehmen und darüber nachzusinnen. Das Ergebnis dieses Nachdenkens kann entweder Dankbarkeit oder Ablehnung sein. Bemerkenswert ist, dass der Koran dabei die Rolle des metaphysischen Herzens hervorhebt – das Herz ist nicht nur Gefühl, sondern auch eine Grundlage für die geistigen Fähigkeiten des Menschen.

„Reisen sie denn nicht auf der Erde umher, so dass sie Herzen bekommen, mit denen sie begreifen, oder Ohren, mit denen sie hören? Denn nicht die Blicke sind blind, sondern blind sind die Herzen, die in den Brüsten sind“ (Sura 22,46; Übersetzung nach Asad 2012).

Solange die natürliche Veranlagung des Menschen (*fitra*), die göttlich ist, geschützt bleibt, sollte das verstandesbegabte Herz den Menschen zur Glückseligkeit führen. Die islamischen Theologen und Pädagogen sind sich darüber einig, dass der Mensch in seinen natürlichen Fähigkeiten (*fitra*) unveränderbar sei.¹⁷

„Gemeint ist damit, dass die Schöpfung des Menschen in der Art und Weise, wie er sich befindet, abgeschlossen ist. Der Mensch wurde mit dem Einhauchen des göttlichen Geis-

tes ein neues bzw. ein anderes Geschöpf, als er zuvor war; ein ‚neuer Mensch‘ mit göttlichem Geist und seelischen und geistigen Fähigkeiten, dem nichts mehr hinzufügen ist“ (Hajatpour 2013, S. 155–156).

In den ontologischen Aussagen des Propheten Muhammad wird die Stellung des Menschen auf eine besondere Ebene gehoben:

„Gott hat Adam nach seinem Bilde erschaffen“. (Muslim 1992, Birr; Nr. 115).

Die folgende Aussage, die sehr kontroverse Debatten in der islamischen Theologie verursachte (van Ess 1997, S. 377–379), bekräftigt die Stellvertreterschaft des Menschen auf der Erde Gottes:

„UND SIEHE! Dein Erhalter sagte zu den Engeln: ‚Seht, ich bin dabei, auf Erden einen einzusetzen, der sie erben wird.‘ Sie sagten: ‚Willst Du auf ihr einen solchen einsetzen, der darauf Verderbnis verbreiten und Blut vergießen wird – während wir es sind, die Deinen grenzenlosen Ruhm lobpreisen und Dich preisen und Deinen Namen heiligen?‘ [Gott] antwortete: ‚Wahrlich, Ich weiß, was ihr nicht wisst.‘“ (Sura 2,30; Übersetzung nach Asad 2012).

Nach dem berühmten islamischen Gelehrten Abū l-Faradsch al-Isfahānī geht es bei dieser Aussage weder um die Vergöttlichung des Menschen noch um die Vermenschlichung Gottes, sondern um die von Gott verliehene *Würde* des Menschen (vgl. Akyüz 2003).

Als Träger dieser Würde schließt der Mensch nach koranischer Darstellung eine ewige Vereinbarung mit Gott ab, die jeder Seele inhärent ist. Diese Vereinbarung ist Grundlage für das Selbstzeugnis, die Selbstbeurteilung im Jenseits für diejenigen, die ihre innere Natur in diesem Leben nicht anerkennen.

„Und als dein Herr aus den Kindern Adams – aus ihren Lenden – ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen wider sich selbst machte (indem Er sprach): ‚Bin Ich nicht euer Herr?‘, sagten sie: ‚Doch, wir bezeugen es.‘“ (Sura 7,172; Übersetzung nach Asad 2012).

17 Vgl. Koran 30,30: „So richte dein Gesicht aufrichtig zur Religion hin als Anhänger des rechten Glaubens, – (gemäß) der natürlichen Lage (Fitrah) Gottes, in der Er die Menschen erschaffen hat. Keine Änderung gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht.“

Vom Menschen zur Person

Der Mensch vollzieht durch die bewusste Bezeugung der *schahāda* einen Prozess vom Sein zur Person. Person zu sein ist eine bewusste Ebene des Glaubens.

„Der Islam betont entschieden die Tatsache, dass das ‚Zeugnis‘ gegenüber dem Schöpfer von den Geschöpfen selbst ausgehen muss, denn in ihnen manifestiert Er sich: Ist es nicht Er, der die Sonne zu einer Helligkeit und den Mond zu einem Licht gemacht [...] und der die Zeichen verständlich gemacht hat, für jene, die verstehen? Wahrlich, im Wechsel von Nacht und Tag und in dem, was Allah in den Himmeln und auf der Erde geschaffen hat, liegen Zeichen ...‘ (Koran 10,5–6)“ (Lahbabi 2011, S. 81).

Auf dieser Ebene nähert sich der Mensch fortlaufend den göttlichen Eigenschaften:

„Mein Diener fährt fort, sich Mir durch zusätzliche Frömmigkeit zu nähern, bis Ich ihn liebe. Und wenn Ich ihn liebe, bin Ich sein Gehör; mit dem er hört, sein Sehvermögen, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er zupackt, und sein Fuß, mit dem er geht. Wenn er Mich bittet, werde Ich es ihm gewiss erfüllen, und wenn er Mich um Beistand bittet, werde Ich ihm gewiss Zuflucht gewähren“ (Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 95).

Trotz der hohen Stellung des Menschen machen seine Schwächen, die an mehreren Stellen der islamischen Quellen erwähnt werden, es erforderlich, ihn zu erziehen und ihn in diesem Prozess zu begleiten, damit seine *fitra* (Naturanlage) nicht zerstört wird.

Im Vertrauen auf die Menschen macht Gott sich vom Menschen abhängig, von dessen Schwachheit, Sterblichkeit, Sündigkeit und Eigensinnigkeit, seiner Freiheit, Gotteswort zurückzuweisen und Gott abzulehnen: „Man könnte in diesem Konzept sogar von einem Ausgeliefertsein Gott gegenüber dem Menschen sprechen“ (Cragg 1974, S. 126–139).

Die Schwächen der Menschen sind damit gleichzeitig als Auftrag an den Menschen zu betrachten, der in einer ununterbrochenen Kommunikation mit Gott daran zu arbeiten hat.

Die Bildsamkeit des Menschen

Schon der erste theologische Diskurs in der Frühgeschichte des Islam befasste sich mit der Frage, wie frei der Mensch eigentlich sei bzw. was die Macht des Menschen vor der göttlichen Macht darstelle, weil die mensch-

liche Freiheit und Willenstätigkeit als Voraussetzung für die Bildung, die Erziehung des Menschen erachtet wurde.

Die vorislamischen Araber identifizierten sich durch ihre Stammeszugehörigkeit. Durch den Islam ist der gläubige Mensch zwar Mitglied der islamischen Gemeinschaft, bleibt jedoch mit seinem mündigen Bekenntnis zum Islam ein Individuum. Er ist in der Lage, aus seiner eigenen Autonomie heraus die Initiative zur Entscheidung zu ergreifen.

„Unter Autonomie muss man das besondere Etwas einer Person verstehen, die Tatsache ihrer Singularität. Zu erklären, dass die Personen autonom sind, heißt zu behaupten, dass es keinen menschlichen Prototyp gibt, kein Muster, nach dem alle Personen zugeschnitten wären: Jeder hat seine eigene Berufung, ist unerschöpfliche Quelle der Spontaneität und Initiative“ (Lahbabi 2011, S. 61).

Damit stand die islamische Erziehung vor der Aufgabe, den Menschen durch Erziehung zu dieser Mündigkeit zu befähigen, sodass er sich aus der blinden gesellschaftlichen Unterordnung befreien und eine kritische Loyalität gegenüber seiner Gemeinde entwickeln kann.

In welcher Form kann nun die Erziehung dem Menschen unabhängig von einem gesellschaftlichen Prozess eine individuelle Glaubenserfahrung ermöglichen? Die Stellung des Menschen als Stellvertreter Gottes macht einen gewissen Lernprozess erforderlich, damit sich der Mensch als Ebenbild Gottes den göttlichen Eigenschaften, die sich in den 99 Namen Gottes manifestieren, annähern kann.

In diesem Sinne bedeutet Erziehung mehr, als jemanden etwas zu lehren, Erziehung bedeutet vielmehr die Entfaltung der vorhandenen Eigenschaften eines Menschen, die der Koran als *fitra* bezeichnet (Tauhidi 2001, S. 6).

Bildung als moralische Handlung

Islamische Ethik (*ahlāq*) ist nach al-Ghazālī ein seelischer Zustand, aus dem die menschlichen Charaktereigenschaften entstehen, ein Zustand, aus dem der Mensch seine bösen und guten Handlungen schöpft. Diese Handlungen würden so weit verinnerlicht, dass sie sich ohne Zwang oder Überlegung äußerten. *ahlāq* bezeichnet neben den Charaktereigenschaften aber auch die religiösen Handlungen eines Menschen, womit ein unmittelbarer Bezug zum Glauben zu erkennen ist.

Durch die moralische Bildung werden diejenigen Kräfte, die bei der Ausführung einer islamisch verantwortbaren Handlung in Anspruch genommen werden, geschult, um innere Widerstände zu überwinden. Dabei kommt der religiösen Bildung eine bedeutende Funktion zu, weil moralische und religiöse Bildung nicht voneinander zu trennen sind.

Die moralische Bildung darf nicht nur von den guten Eigenschaften des Menschen ausgehen, sondern muss auch deren Schwächen berücksichtigen.

*„Gott will eure Lasten erleichtern: denn der Mensch ist schwach erschaffen worden“
(Sura 4,28; Übersetzung nach Asad 2012).*

Die Schwäche der Menschen, ihre Anfälligkeit für das Böse – Undankbarkeit, Vergesslichkeit, Unverhältnismäßigkeit, Ungeduld, Hoffnungslosigkeit, Gier, sexuelle Zügellosigkeit, Tyrannei – wird im Islam nicht als Erbsünde verstanden, sondern als menschliche Eigenschaft. Aus diesen Schwächen heraus entfaltet sich die Aufgabe der moralischen Bildung.

Der Mensch verfügt über die Gabe, sich selbst zu bessern. Dazu muss er diszipliniert, kultiviert und zivilisiert werden. Nach islamischer Morallehre stellt das Böse die Abwesenheit der existenziellen Perfektion dar. Es hat keine Essenz, weil es ein Mangel an „ontologischer Gesundheit“ ist. Auf der anderen Seite machen diese Schwächen nur einen geringen Teil des Menschen aus, denn der Mensch an sich wird als Stellvertreter Gottes und damit als besonderes Wesen betrachtet. Das Verhältnis zwischen Gutem und Bösem wird vom persischen Philosophen Mulla Sadra sehr treffend zum Ausdruck gebracht:

„Diese haben gedacht, dass diese [Schwäche] der ganze Mensch wäre und haben nicht verstanden, dass dieser der Beginn der Erschaffung, seines Wachstums und seiner Vervollkommnung ist. Es ist wie ein Korn im Verhältnis zum Baum [...]. Es ist wie ein Keim im Verhältnis zum Tier [...] (Mulla Sadra, zitiert nach Hajatpour 2013, S. 296).

Der Logik des islamischen Menschenbildes folgend, benötigt der Mensch allerdings Hilfe und Unterstützung, um auf diesem geraden Weg zu bleiben und sich geistig weiterentwickeln zu können. In den fundamentalen Begriffen aus Koran und Sunna nimmt diese ihre lebensweltliche Gestalt an.

3.2.3 Die Grundlagen der islamischen Seelsorge in Koran und Sunna

Seelsorge im Koran

Trotz bester natürlicher Anlagen ist der Mensch nach koranischer Lehre auf die Begleitung, den Rat, die Unterstützung anderer Menschen angewiesen, um seine Schwächen ausgleichen zu können .

*„Denken die Menschen, daß sie auf Grund ihres [bloßen] Sagens: ‚Wir haben Glauben erlangt‘, sich selbst überlassen bleiben und nicht einer Prüfung unterzogen werden?“
(Sura 29,2; Übersetzung nach Asad 2012).*

Auf die theologischen Hintergründe dieser Prüfung soll hier nicht näher eingegangen werden, jedenfalls ist dem Koran zu entnehmen, dass der Mensch im Laufe seines irdischen Lebens ständig mit Herausforderungen konfrontiert wird:

„Und ganz gewiss werden Wir euch prüfen mittels (wörtlich: mit etwas) Gefahr und Hunger und Verlust von weltlichen Gütern und Leben und Früchten [der Arbeit]. Aber gib jenen frohe Kunde, die geduldig in Widrigkeit sind [...]“ (Sura 2,155; Übersetzung nach Asad 2012).

Wenn der Mensch seine Fähigkeiten überschätzt, spürt er seine Schwäche. Um sie zu überwinden, braucht der Mensch die Wohltaten anderer im Sinne Gottes.

„GOTT IST ES, der euch [alle in einem Zustand] von Schwäche erschafft und dann nach Schwäche Stärke [für euch] verordnet und dann nach [einer Zeit von] Stärke [Alters-] Schwäche und graues Haar verordnet. Er erschafft, was Er will; und Er allein ist allwissend, unendlich in Seiner Macht“ (Sura 30,54; Übersetzung nach Asad 2012).

Berater und Begleiter des Menschen auf seinem Lebensweg sind Gott, seine Gesandten – die Rolle des Propheten besteht darin, im Auftrag Gottes die Menschen anzusprechen – und diejenigen Menschen, die sich dazu berufen fühlen.

Die Offenbarung im Koran hat in der Regel immer einen Offenbarungsgrund. Die im Koran festgeschriebenen ethischen Prinzipien werden auf eine partikuläre Situation angewandt. Diese partikulären Situ-

ationen heißen *asbāb an-nuzūl* (Offenbarungsanlässe). Der Koran gibt damit eine Antwort auf die Fragen der Menschen seiner Zeit. Damit soll nicht die Universalität des Korans in Frage gestellt, sondern auf eine historische Tatsache aufmerksam gemacht werden, nämlich dass der Koran in einem Dialog zwischen Menschen und Gott entstanden ist. Die Fragen der Menschen sind genauso wichtig wie die Antworten Gottes.

Im Koran finden wir verschiedene Stellen, die Seelsorge thematisieren. Ein ziemlich bekanntes Beispiel ist Lukman, der seinem Sohn Ratschläge gibt, die ihn vor den Gefahren im Diesseits und Jenseits schützen sollen.

„O mein lieber Sohn! Verrichte beständig das Gebet und gebiete das Tun dessen, was recht ist, und verbiete das Tun dessen, was unrecht ist, und ertrage in Geduld, was immer [Schlechtes] dich treffen mag: dies, siehe, ist etwas, sein Herz daran zu hängen! Und wende deine Wange nicht in [falschen] Stolz von den Leuten ab und wandle nicht überheblich auf Erden: denn, siehe, Gott liebt keinen, der aus Eigendünkel auf prahlerische Weise handelt“ (Sura 31,17–18; Übersetzung nach Asad 2012).

Ein weiteres Beispiel ist die Geschichte von Josef in Koran 4,63, der die Träume der anderen Gefangenen deutet. Auch die anderen Propheten, die im Koran erwähnt werden, haben sich immer als Seelsorger gesehen.

Man kann also sagen, dass die Seelsorge im Islam mit der prophetischen Tradition von Adam bis Muhammad begründet wird. Daraus ist letztendlich eine Religion entstanden, die Wohltaten der Menschen als gottesdienstliche Handlung betrachtet und dementsprechend die Menschen ermutigt, sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten als Wohltäter zu betätigen.

Im Koran haben solche frommen Handlungen einen höheren Stellenwert als Pflichtaufgaben des religiösen Lebens:“

„Wahre Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr eure Gesichter nach Osten oder Westen wendet – sondern wahrhaft fromm ist, wer an Gott glaubt und den Letzten Tag und die Engel und die Offenbarung und die Propheten; und sein Vermögen ausgibt – wie sehr er selbst es auch wertschätzen mag – für seine nahen Verwandten und die Waisen und die Bedürftigen und die Reisenden und die Bettler und für das Befreien von Menschen aus Knechtschaft... (Sura 2,177; Übersetzung nach Asad 2012).

Nicht nur im Koran, sondern auch in der Tradition (*sunna*) des Propheten finden sich viele Hinweise, die als Grundlage für die Seelsorge in der Gegenwart dienen können.

Seelsorge in der Sunna des Propheten

Prophet Muhammad selbst erhob nicht den Anspruch, das Verborgene zu kennen oder ein Engel zu sein. Sein Ziel bestand darin, die Menschen auf deren Weg zur seelischen Vervollkommnung zu begleiten, ihnen die Erkenntnis zu ermöglichen, dass ihre Handlungen der *fitra* (Naturanlage der Menschen) widersprechen. In seiner Rolle als Prophet hatte er nicht den Auftrag, die Menschen zu bekehren, sondern ihnen Ratschläge zu geben. In einem bekannten Ḥadīṭ wurde er gefragt:

„Was ist „Din?“ (Religion). Er sagte: ‚Religion ist ein Ratschlag.‘ Darauf folgte die weitere Frage: ‚Für wen ist sie ein Ratschlag?‘ Seine Antwort lautete: ‚Für Gott, seine Bücher, seinen Propheten, den Regierenden der Muslime und für alle Muslime‘“ (Muslim, Iman, Nr. 95)

Er war ständig mit Fragen in Not geratener Menschen konfrontiert, die einen Rat suchten. Die Fragen waren nicht immer religiöser Natur, oft wurden Alltagsprobleme wie Krankheit, Armut, familiäre Zwistigkeiten, Kindererziehung, Scheidung usw. thematisiert.

Es sei, so der Prophet, Pflicht eines Muslims, einem anderen Muslim einen Rat zu geben:

„Man fragte ihn: ‚Was sind sie [die sechs Pflichten eines Muslims, Anm. d. Aut.], oh Gesandter Allahs?‘ Er sagte: ‚Wenn du ihn triffst, grüße ihn, Wenn er dich einlädt, sollst du seine Einladung annehmen, Wenn er dich um Rat bittet, rate ihm aufrichtig, Wenn er niest und Allah (mit den Worten »Alhamdu lillah«) lobt, dann antworte ihm (mit den Worten »Yarhamuk Allah«), Wenn er krank ist, sollst du ihn besuchen, und wenn er gestorben ist, folge ihm (seinem Begräbniszug)‘“ (Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 238).

In einem weiteren Ḥadīṭ betonte der Prophet, wie wichtig es sei, anderen Menschen, vor allem in schwierigen Lebenslagen, beizustehen:

„Jedem, der einen Kranken oder einen Bruder nur um Allahs willen besucht, verkündet ein (himmlischer) Ruf: ‚Mögest du glücklich sein! Möge dein Weg gesegnet sein!‘“

*Und mögest du einen angenehmen Aufenthalt im Paradies (als Belohnung) bekommen!‘‘
(Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 362)*

„Am Tag der Wiedererweckung wird Gott der Allmächtige und Majestätische sagen: ‚O Kind Adams, Ich war krank und du hast Mich nicht besucht!‘ Die Person wird sagen: ‚O Herr, wie könnte ich Dich besuchen und Du bist der Herr von allem, das existiert!‘ Gott wird sagen: ‚Wusstest du nicht, dass Mein Diener so-und-so krank gewesen war und du hast ihn nicht besucht? Wusstest du nicht, dass wenn du ihn besucht hättest, so hättest du mich bei ihm gefunden?‘‘ (Muslim 1992, Bīrī; Nr. 23).

In seinen seelsorgerischen Empfehlungen bekräftigte Muhammad, dass sich Wohltaten nicht auf Muslime beschränken sollten, sondern dass Muslime eine ethische Verantwortung gegenüber allen Menschen trügen:

„Dann hilf einem Bedürftigen oder hilf jemandem bei einer Arbeit, die er nicht so gut erledigen kann.‘ Ich fragte erneut: ‚Und was, wenn ich selbst so schwach geworden bin, dass ich nicht helfen kann?‘ Er sagte: ‚Dann füge keinem Menschen Schaden zu, denn auch dies zählt als Sadaqa dir selbst gegenüber‘‘ (Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 117).

Ein enger Gefährte des Propheten, Abu Huraira, überlieferte einen ähnlichen Ḥadīṭ des Propheten, der einen wichtigen Hinweis auf die Grundlagen der Seelsorge in der prophetischen Tradition gibt:

„Jedes Glied des menschlichen Körpers muss Sadaqa geben, an jedem Tag, an dem die Sonne aufgeht. Wenn du Gerechtigkeit zwischen zwei Parteien stiftest, so zählt dies als Sadaqa. Jemandem zu helfen, sein Reittier zu besteigen, ist Sadaqa, oder ihm beim Beladen seines Tieres zu helfen, ist Sadaqa; ein freundliches Wort ist Sadaqa, jeder Schritt, der zum Gebet führt, ist Sadaqa; etwas vom Weg zu beseitigen, was ein Hindernis bildete, ist Sadaqa‘‘ (Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 122).

Eine weitere Aussage Muhammads bringt sehr deutlich zum Ausdruck, dass die Menschen unter allen Umständen einen Weg zu seelsorgerischen Handlungen finden sollten. Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass die Muslime keinen legitimen Grund vorweisen können, auf diesen Dienst an den Menschen zu verzichten.

„Jeder Muslim soll Sadaqa geben.‘ Er wurde gefragt: ‚Und wenn man nichts besitzt?‘ Der Prophet antwortete: ‚Dann soll er mit seinen Händen zu seinem eigenen Nutzen

arbeiten und auch (etwas von diesem Verdienst als Sadaqa) geben.‘ Er wurde gefragt: ‚Und was ist, wenn er das nicht kann?‘ Der Prophet sagte: ‚Dann soll er Armen und bedürftigen Menschen helfen.‘ Er wurde gefragt: ‚Und was ist, wenn er sogar dazu nicht in der Lage ist?‘ Der Prophet sagte: ‚Dann soll er andere auffordern, Gutes zu tun.‘ Man fragte: ‚Und was ist, wenn er auch das nicht macht?‘ Der Prophet sagte: ‚Dann soll er sich von Bösem fernhalten. Auch das ist Sadaqa‘“ (Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 141).

Solche Aussagen des Propheten bilden einen wichtigen Teil der bekannten *Ḥadīṭ*-Werke der islamischen Lehre, sodass die Stellung der Seelsorge in der Sunna fundiert begründet werden kann (siehe Buḥārī 1992, *Kitab-ul Adab*; Muslim, *Birr*). Auch die Tradition in der islamischen Zivilisationsgeschichte liefert genügend Hinweise darauf, Seelsorge als festen Bestandteil der muslimischen Verantwortung für die Menschen in verschiedenen Lebenssituationen anzusehen.

3.2.4 Grundbegriffe der islamischen Seelsorge

Hidāya – die göttliche Rechtleitung

Der im Islam sehr wichtige Begriff der göttlichen Rechtleitung¹⁸, für den vorwiegend die Wörter *hūda* und *hidāya* gebraucht werden, leitet sich von der arabischen Konsonantenwurzel *h-d-y* in der Bedeutung „auf den rechten Weg führen“, „leiten“, „den Weg zeigen“ ab (vgl. Wehr 1985, S. 1344).

Nach islamischem Verständnis kann das Seelenheil des Menschen und die ewige Seligkeit im Jenseits nur durch Verweilen auf dem rechten Weg, das heißt durch ein Leben nach den islamischen gesetzlichen und moralischen Prinzipien, erlangt werden.

Der Koran bezeichnet sich selbst als *hidāya* für diejenigen Menschen, die in einer Kommunikation mit Gott ihr Leben gestalten möchten. Der Mensch benötigt die göttliche Rechtleitung, und diese wird ihm durch eine Anzahl von Quellen zuteil. Die oberste Quelle göttlicher Rechtleitung ist Gott selbst, danach folgen die durch ihn vermittelten schriftlichen Offenbarungen.

¹⁸ Der islamische Gelehrte Abdoldjavad Falaturi beispielsweise schreibt der göttlichen Rechtleitung im Islam eine herausragende Rolle zu: „Rechtleitung bildet das Herz des islamischen Glaubens, wie die Erlösung das des christlichen [...]“ (Falaturi 2002, S. 10).

Es gibt eine Reihe von Themen, die mit der göttlichen Rechtleitung eng verbunden sind und die die göttliche Rechtleitung näher bestimmen sowie definieren, welche Bedingungen für die göttliche Rechtleitung erforderlich sind. Diese Themen sind vor allem: die Vorherbestimmung des Menschen bzw. dessen Selbstverantwortlichkeit, die Rolle der natürlichen, angeborenen Gottesausgerichtetheit (*fitra*) und das Herz (*qalb*) als Erkenntnisorgan.

Gott als oberster Rechtleiter

Gleich in der Eröffnungssure des Korans erscheint Gott als oberster Wegweiser auf dem rechten Weg:

„Preis gebührt Gott allein, dem Erhalter aller Welten, dem Allergnädigsten, dem Gnadenspendender, dem Herrn des Tages des Gerichts! Dich allein beten wir an; und zu Dir allein wenden wir uns um Hilfe. Leite uns den geraden Weg – Den Weg jener, denen Du Deine Segnungen erteilt hast, nicht jener, die [von Dir] verdammt wurden, noch jener, die irregehen!“ (Sura 1,1–7; Übersetzung nach Asad 2012).

Izutsu sieht in Gottes Herabsendung von Zeichen (*ayat*) einen direkten Versuch der Kommunikationsaufnahme mit dem Menschen und damit einen Versuch, den Menschen rechtzuleiten: „[...] the *ayat* are but the concrete expression of the Divine intention to guide mankind to the right path“ (Izutsu 2008, S. 151). Izutsu zeichnet die koranische Logik nach und nennt die zwei möglichen Reaktionen des Menschen auf Gottes Versuch der Rechtleitung: Der Mensch kann positiv auf die Zeichen reagieren und sie als Wahrheit anerkennen (*tasdiq*), dies führe zum Glauben (*imān*), oder aber die Zeichen werden als falsch abgelehnt (*takdhīb*), was unweigerlich zum Unglauben (*kufṛ*) führe (ebd., S. 150).

Izutsu beschreibt die Gottesanbetung als Mittel der Kommunikation mit Gott und streicht in Kontrast zu den täglichen rituellen Gebeten (*salat*), bei denen die Gläubigen vorgegebene Gebetsformeln nachsprechen, das sehr persönliche und auf spezielle Anliegen ausgerichtete Bittgebet (*du‘ā*) als besonders intime Form der Suche nach Gottes Rechtleitung hervor: „[...] the words [im *du‘ā*-Gebet, Anm. d. Aut.] are used primarily for the expression ad hoc of strictly personal thoughts and feelings calling for expression at a particular moment. A man in his *du‘ā*, in short, really ‚means what he says““ (ebd., S. 158). Das Bittgebet wird an mehreren Stellen im Koran erwähnt, so z. B. in *Koran 59,10* oder *2,186*:

„Und wenn Meine Diener dich nach Mir fragen – siehe, Ich bin nahe; Ich erhöhe den Ruf dessen, der ruft, wann immer er zu Mir ruft: so sollen sie denn auf Mich hören und an Mich glauben, auf daß sie dem rechten Weg folgen mögen“ (Sura 2,186; Übersetzung nach Asad, 2012).

Eine weitere Form des Bittgebets ist das „*istiḥāra*- Gebet“, bei dem die Gläubigen Gott um Entscheidungsfindung zwischen zwei vom religiösen Standpunkt aus zulässigen Möglichkeiten bitten. Das *istiḥāra* -Gebet wird zwar nicht im Koran, wohl aber in der Sunna erwähnt:

„Dschabir(r) berichtet: Der Gesandte Allah(s) lehrte uns immer wieder, in jeder Angelegenheit, Gottes Führung [istiḥāra] zu erbitten, wie er uns immer wieder eine Sure aus dem Koran lehrte. Er sagte: ‚Wenn jemand von euch beabsichtigt, etwas zu tun, so soll er zusätzlich zwei Rak‘a verrichten und dann sprechen: »Oh Allah! Ich bitte Dich um Deinen Rat aufgrund Deines Wissens; ich bitte Dich um Kraft aufgrund Deiner Kraft, und ich bitte Dich, mir von Deiner unermesslichen Güte [zu geben]; denn Du allein hast die Macht und ich nicht. Du weißt alles und ich weiß nichts. Du allein weißt das Verborgene. O Allah! Wenn Du weißt, dass diese Sache gut für mich ist, für meine Religion, mein Leben auf Erden und für mein Leben im Jenseits, so bestimme sie mir, und erleichtere mir, sie zu erreichen! Dann segne diese [was Du mir gewährt hast]. Weißt Du jedoch, dass diese Sache schlecht ist für mich, für meine Religion, für mein Leben auf Erden und für mein Leben im Jenseits, so wende sie von mir ab, und halte mich von ihr fern! Bestimme mir Gutes, wo immer es auch sei, und mache mich zufrieden damit.«‘ Er sagte: ‚Und er soll seine Sache nennen.“ (Buḥārī, Da‘wat, Nr. 48)

Da das *istiḥāra*-Gebet kein Standardgebet ist, unterscheidet es sich von Land zu Land, weswegen es verschiedene Anleitungen zur korrekten Ausführung gibt. Häufig findet man die Empfehlung, das *istiḥāra*-Gebet vor dem Schlafengehen zu verrichten, damit die erwünschte Entscheidungshilfe durch einen Traum offenbart wird.¹⁹

Schriftliche Offenbarungen als Instrument göttlicher Rechtleitung

Die göttliche Rechtleitung wird den Menschen auch durch sämtliche von Gott herabgesandten (schriftlichen) monotheistischen Offenbarun-

¹⁹ Für weiterführende Informationen zum Thema Traumdeutung im Islam siehe „Träume und Traumdeutung im Islam: eine Betrachtung auf der Grundlage von Hinweisen aus Koran und Sunna“ von Ahmad von Denffer (2000) und „Le Rêve et ses interprétations en Islam“ von Pierre Lory (2003).

gen erteilt, ein Prozess, der bereits vor dem Islam beginnt und im Islam seine Vollendung erfährt.

„Und, fürwahr; Wir erteilten vordem Moses [Unsere] Rechtleitung und machten [also] die Kinder Israels zu Erben der [ihm offenbarten] göttlichen Schrift als ein [Mittel zur] Rechtleitung und eine Erinnerung für jene, die mit Einsicht versehen waren [...]“ (Sura 40,53–54; Übersetzung nach Asad, 2012)

Nach muslimischem Verständnis wurde der Koran über den Engel Gabriel dem letzten der Propheten, Muhammad, zwischen 610 und seinem Tode 632 als direktes göttliches Wort diktiert, daher gilt er den MuslimInnen als oberstes Instrument der göttlichen Rechtleitung. Der Koran selbst nennt sich *hūdan li-muttaqīn*, „Rechtleitung für die Gottesfürchtigen“:

„Diese göttliche Schrift – keinen Zweifel soll es darüber geben – ist [dazu bestimmt,] eine Rechtleitung für alle Gottesbewußten [zu sein], die an [die Existenz dessen] glauben, was jenseits der Reichweite der menschlichen Wahrnehmung ist, und beständig das Gebet verrichten und für andere von dem ausgeben, was Wir ihnen als Versorgung bereiten“ (Sura 2,2–3; Übersetzung nach Asad 2012).

Gesandte Gottes als Verkünder der göttlichen Rechtleitung

Neben den vom Islam anerkannten vorislamischen Propheten wird vor allem Prophet Muhammad, als menschliche Orientierung bei der Rechtleitung angesehen. Wie seinen prophetischen Vorgängern wurde auch Muhammad die Offenbarung gesandt, um den Menschen die von Gott selbst versprochene Rechtleitung Gottes zukommen zu lassen. Prophet Muhammads vorbildliche Lebensweise – seine Person gilt „als Verkörperung des göttlichen Willens“ (Lohlker 2008, S. 27), sein Leben und seine Taten daher als sündlos – soll daher von den gläubigen Muslimen nachgeahmt werden:

„Wahrlich, im Gesandten Gottes habt ihr ein gutes Beispiel für jeden, der [mit Hoffnung und Ehrfurcht] dem Letzten Tag entgegensieht und unaufhörlich Gottes gedenkt“ (Sura 33,21; Übersetzung nach Asad 2012).

„Und also [o Muhammad,] haben Wir auch dir eine lebengebende Botschaft offenbart, [die] auf Unser Geheiß [kommt]. [Ehe diese Botschaft zu dir kam,] wusstest du nicht, was

Offenbarung ist, noch was Glaube [einschließt]: aber [nun] haben Wir diese [Botschaft] ein Licht werden lassen, womit Wir von Unseren Dienern rechtleiten, wen Wir wollen: und wahrlich [kraft ihrer] sollst auch du [die Menschen] auf den geraden Weg leiten – den Weg, der zu Gott führt, dem alles gehört, was in den Himmeln ist, und alles, was auf Erden ist. Oh wahrlich, bei Gott ist der Anfang und das Ende aller Dinge!“ (Sura 42,52–53; Übersetzung nach Asad 2012).

Nach dem Ableben des Propheten Muhammad orientierten sich die frühen Muslime vor allem an seinen Gefährten (*sahāba*), da diese die Aussagen und Taten des Propheten selbst bezeugen und so verlässlich weitergeben konnten. Deshalb spielen die *sahāba* in der Ḥadīṭ-Literatur eine tragende Rolle, und deshalb wurde auch ihr Leben in zahlreichen Biografien niedergeschrieben.

Auch die Imame und Kalifen übernahmen in ihrer Funktion als Führer der islamischen Gemeinschaft eine Vorbildfunktion in religiösen Belangen. In seiner Abhandlung über das Wesen des islamischen Staates betonte *al-Māwardī* (972–1058) die Wichtigkeit der Stellung des Kalifen als des von Gott eingesetzten Führers der muslimischen Gemeinschaft, einer Position, die in Fortsetzung des Prophetenamts „eine Anleitung gemäß der von Gott gestifteten Ordnung“ zu gewährleisten habe (Lohlker 2008, S. 49). „Er [*al-Māwardī*, Anm. d. Aut.] geht von einem Verfall der guten Sitten aus, die durch die Bändigung der menschlichen Triebseele wieder ins Lot gebracht werden müsse. Deshalb muss die muslimische Gemeinschaft den Kalifen als Führer haben, der sie zur Not dazu zwingt, dem rechten Weg zu folgen“ (ebd., S. 49).

Bei der größten schiitischen Gruppe, den Zwölfer-Schiiten, zählen neben dem Propheten *Muhammad* auch die zwölf Imame – insbesondere der Imam *Ali ibn Abi Talib* – zu einem vorbildlichen Kreis von Personen, denen es nachzuahmen gilt. So hat beispielsweise *Schaich* Mufid (ca. 948–1022), einer der führenden schiitischen Theologen der Zwölferschi‘a, im 10. Jahrhundert eine Sammlung der Biografien der zwölf Imame, das „*Kitab al-irshād*“ („Buch der Rechtleitung“), zusammengestellt, um so den Gläubigen eine Orientierungshilfe zur Verfügung zu stellen.

Eine Hilfe bei der Suche nach Gottes *hidāya* stellt auch die sehr intensive Meister-Schüler-Beziehung sowohl bei den Sufis als auch bei den Aleviten-Bektaschiten, die starke sufische Elemente in ihren Glauben integrieren, dar. Der mystische Islam (*tasawwuf*) wie auch das Aleviten- und Bektaschitentum bauen auf der Überzeugung auf, dass der Mensch die

göttliche Wirklichkeit (*haqiqā*) nur durch Läuterung seiner Person erreichen kann. Zur Läuterung muss der Schüler einen spirituellen Weg mit (meist) vier geistigen Stationen (*maqamāt*) beschreiten, und gemäß den meisten Sufi-Traditionen gelingt dies nur mit der Hilfe eines Meisters. „Ohne die Meister-Schüler-Beziehung ist der Sufismus nicht denkbar, baut sich doch auf ihr alles auf. [...] Ohne Meister ist kein Weg zu finden, er ist die *conditio sine qua non* [...]. Alles, was geschieht, geschieht [...] in der festen Überzeugung einer göttlichen Führung“ (Attar und Wendt 1984, S. 10).

In diesem Zusammenhang ist auch die wertvolle Tätigkeit der Sufi-Orden der Wegleitung auf spirituellem Gebiet erwähnenswert. Ihre Arbeit in den Tekken, wo sie psychisch Kranke unter anderem durch Musik- und Wasserklangtherapie sowie religiöse Beratungen behandelten, gilt als Vorbild für zahlreiche moderne Therapieformen (vgl. etwa Güvenc und Güvenc 2009).

Schließlich gelten auch religiöse Autoritäten wie Muftis, die etwa religiöse Gutachten (*fatwā*) ausstellen, oder Imame als *Ansprechpartner* bei der Findung des rechten Weges, indem sie bei der Beantwortung rechtlich-religiöser oder moralischer Fragestellungen im Sinne der islamischen Prinzipien behilflich sind.

Bedingungen für den Empfang der göttlichen Rechtleitung

Fragt man MuslimInnen danach, was im Islam dem christlichen Seelsorgebegriff am nächsten kommt, so wird häufig das Prinzip der göttlichen Rechtleitung genannt (vgl. etwa Altintas 2005, S. 68 f.). Im Folgenden werden die von Gott genannten Voraussetzungen für den Erhalt der göttlichen Rechtleitung vorgestellt, denn diese vermitteln wichtige religiöse Werte, formen die Einstellung in Bezug auf die Religiosität der Mitmenschen und können so eine Seelsorgesituation beeinflussen.

Zu nennen wären hier zuallererst der persönliche Glaube, *das Herz als Erkenntnisorgan* sowie die angeborene Gottesausgerichtetheit (*fitra*), bei der wiederum die Frage der Vorherbestimmung eine Rolle spielt. Zunächst zur Bedeutung des persönlichen Glaubens für die göttliche Rechtleitung. Unter anderem drücken das die folgenden zwei Koranstellen klar aus:

„[...] denn fürwahr haben Wir ihnen eine göttliche Schrift übermittelt, die Wir klar und weise darlegten – eine Rechtleitung und Gnade für Leute, die glauben wollen“ (Sura 7,52; Übersetzung nach Asad 2012).

„O Menschheit! Es ist nun eine Ermahnung von eurem Erhalter zu euch gekommen und eine Heilung für alles [das Schlechte], was in den Herzen der Menschen sein mag, und Rechtleitung und Gnade für alle, die [an ihn] glauben“ (Sura 10,57; Übersetzung nach Asad 2012).

Der Frage, warum der Koran die göttliche Rechtleitung nur an bereits gläubige Menschen richtet, wo doch der Koran *hūdan lin-nās*, Rechtleitung für alle Menschen, sei, wird von islamischen Theologen unterschiedlich beantwortet. Die gängigen Erklärungen sind: Erstens sei die Rechtleitung an alle Menschen gerichtet, fruchte aber nur bei den Gottesfürchtigen; zweitens seien sämtliche Offenbarungen nur Gottesfürchtigen zuteilgeworden; und drittens sei die göttliche Rechtleitung für alle zugänglich, die die göttliche Strafe abwenden wollen (vgl. Pink 2011, S. 169–171). Laut Koran dürfen auch nur diejenigen Rechtleitung erwarten, die sich selbst bemühen und sich anstrengen, sich zu bessern und einen gottgefälligen Lebenswandel zu führen (vgl. etwa Koran 13,11). Rahman bezeichnet die Rechtleitung als „Gnade Gottes“, die nicht für selbstverständlich gehalten werden dürfe (Rahman 1994, S. 14).

Die Rolle der Vorherbestimmung und der fitra bei der göttlichen Rechtleitung

Izutsu (2007, S.187-189) ergänzt, dass zum Glauben auch eine gewisse „Eignung“ gehöre, was wiederum die Frage nach der Vorherbestimmung und nach der natürlichen, angeborenen Gottesausgerichtetheit (*fitra*) aufwirft. Gibt es einen Willen zum Glauben? Gibt es Menschen, die glauben wollen, es aber nicht können? Laut Koran wird nur dem die göttliche Rechtleitung zuteil, den Gott dafür ausersehen hat. Wenn dies so ist und dem Menschen also keine Möglichkeit zur Wahl seiner Taten und seines Verhaltens gelassen wird, wie kann er dann dafür verantwortlich sein? Dies sind nur einige von vielen Fragen, die sich beim Nachdenken über die göttliche Rechtleitung auftun. Mit der Frage der Vorherbestimmung des Menschen ist die islamische Theologie seit ihren Anfängen im frühen 8. Jahrhundert befasst (Halm 2011, S. 34). Hier sollen nur einige Aussagen des Korans zur Vorherbestimmung in Verbindung mit der göttlichen Rechtleitung zitiert werden. Die folgenden Koranstellen zeigen die Allmacht Gottes bei der Erteilung der göttlichen Rechtleitung:

„Wen immer Er will, läßt Gott irgehen; und wen immer Er will, bringt Er auf einen geraden Weg“ (Sura 6,39–40; Übersetzung nach Asad 2012).

„Für jene, die Gott irgehen läßt, gibt es keinen Rechtleitenden; und Er wird sie in ihrem anmaßenden Hochmut belassen, blind hin und her stolpernd“ (Sura 7,186; Übersetzung nach Asad 2012).

Andererseits wird dem Menschen auch die Möglichkeit eingeräumt, selbst zu wählen, ob er die Rechtleitung Gottes annehmen möchte oder nicht:

„Daraufhin [jedoch] erwählt sein Erhalter ihn [für seine Gnade] und nahm seine Reue an und erteilte ihm Seine Rechtleitung und sagte: ‚Hinab mit euch allen aus diesem [Zustand der Unschuld, und seid hinfort] einander feind! Dennoch wird ganz gewiß Rechtleitung von Mir zu euch kommen: und wer Meiner Rechtleitung folgt, der wird nicht irgehen, und er wird auch nicht unglücklich sein (Sura 20,122–123; Übersetzung nach Asad, 2012)

Die Mu‘taziliten vertraten das Konzept der Willens- und damit der Handlungsfreiheit des Menschen und glaubten nicht an die Ewigkeitsattribute Gottes. Imam ‘Alī b. ‘Ismā‘il al-Asch‘arī, nach dem die asch‘arītische Glaubensschule genannt wurde, bekämpfte die mu‘tazilitischen Anschauungen in zahlreichen Kampfschriften, unter anderem „Khalq al-a`mal“ („Die Erschaffung der Taten“) und „Al-istiṭā‘a“ („Das Vermögen“ – im Sinne von „Können“).

Für Rahman ist allerdings allein die Tatsache, dass der Koran sich selbst als *hūdan lin-nās*, als Rechtleitung für alle Menschen, ansieht, Beweis dafür, dass der Mensch freie Wahlmöglichkeiten haben müsse, denn das Gegenteil mache den Koran als Instrument der Rechtleitung auf dem rechten Weg obsolet (Rahman 1994, S. 14).

Bei der Frage, ob der jeweilige Mensch die göttliche Rechtleitung annimmt oder ablehnt, spielt die *fitra* eine wichtige Rolle, denn sie ist die natürliche, angeborene Ausrichtung auf den einen Gott, also die natürliche „Anlage“ (Falaturi 2002, S. 10), an den einen Gott zu glauben.

„Und so richte dein Gesicht standhaft du dem [einen immerwahren] Glauben hin und wende dich ab von allem, was falsch ist, in Übereinstimmung mit der natürlichen Veranlagung, die Gott dem Menschen eingegeben hat [...]“ (Sura 30,30; Übersetzung nach Asad 2012).

Holtzman beispielsweise untersucht den Zusammenhang zwischen *fitra* und göttlicher Rechtleitung unter anderem bei *ibn Taimīya*. Sie kommt zu dem Schluss, dass laut *ibn Taimīya* die *fitra* Gott den Menschen rechtleiten lässt, der Mensch dann aber die freie Wahl habe, zu glauben oder nicht zu glauben, und Gott den Menschen folglich entweder rechtleitet oder aber irreführen lässt – wobei der freie Wille bei *ibn Taimīya* durch seine Überzeugung, dass Gott die Entscheidung des Menschen für oder wider den Glauben im Voraus kenne, etwas eingeschränkt wird (vgl. Holtzman 2010, S. 181 f.).

Der Mensch kann also seine Freiheit auch dafür nutzen, sich für den Unglauben und gegen den Islam entscheiden. Der *fitra*-Tradition nach ist der Mensch allerdings von Geburt an mit einer natürlichen Gottesausgerichtetheit ausgestattet und gilt somit als geborener Muslim (Holtzman 2010, S. 173). Für die Seelsorge als eine Form göttlicher Rechtleitung durch den Menschen stellt sich nun die Frage, ob Seelsorge spendende Angehörige salafistischer Strömungen, die sich häufig auf *ibn Taimīya* beziehen, meinen, dass ein ungläubiger oder wenig gläubiger Muslim der islamischen Seelsorge unwürdig sei, weil er sich bewusst für einen Abfall vom Islam entschieden hätte? Welche Folgen hätte eine solche Einstellung auf die Seelsorgearbeit? Die Frage ist nicht aus der Luft gegriffen, beschäftigt sich doch auch das Christentum mit diesem Thema, obwohl es einen großen Vorsprung in Sachen institutionalisierter Seelsorge hat. So zählt Nauer zu den schweren Fehlern in der Seelsorge als ersten Punkt die „prinzipielle Abweisung von Menschen, weil sie aufgrund fehlenden Glaubens, falscher Konfessionszugehörigkeit oder sonstiger ‚Mängel‘ als nicht seelsorgewürdig einzustufen sind“ (Nauer 2010, S. 152).

Mit der *fitra* und dem persönlichen Glauben ebenfalls verbunden ist das Herz (*qalb*), das im Islam als Organ des Denken, Fühlens und Glaubens gilt (Talaat 1929, S. 73), daher profane wie religiöse Erkenntnisprozesse leitet und für die Zuwendung, Empfängnis und Bereitschaft zum Glauben (ebd., S. 73–80) zuständig ist.

„Siehe, was jene angeht, die darauf aus sind, die Wahrheit zu leugnen – es ist gleich für sie, ob du sie warnst oder nicht warnst: sie wollen nicht glauben. Gott hat ihre Herzen und ihr Gehör versiegelt, und über ihren Augen ist ein Schleier; und wirkliches Leiden erwartet sie“ (Sura 2,6–7; Übersetzung nach Asad, 2012).

Die göttliche Rechtleitung (hūda) und das Abkommen vom rechten Weg (dalāl)

Izutsu (2008) versucht das Konzept der göttlichen Rechtleitung anhand des Gegenteils, des Abkommens vom rechten Weg (*dalāl*), herauszuschälen. Er setzt den Glauben, der, wie oben schon erwähnt, eine Grundvoraussetzung für den Erhalt der göttlichen Rechtleitung darstellt, mit „*ihtida*“ in der Bedeutung „rechte Wegleitung“ und „Annahme der göttlichen Rechtleitung“ gleich (Izutsu 2007, S. 133). Unglauben definiert er konsequenterweise als „Abweisen der Rechtleitung“, „Abkommen vom rechten Weg“ (ebd., S. 194). Es entsteht ein Schwarz-Weiß-Bild, ein Moralisch-gut-moralisch-schlecht-Schema. Auch Hourani folgt diesem Schema und hebt hervor, dass die heiligen Schriften als Quelle des moralischen Wissens überaus wichtig für die göttliche Rechtleitung seien (Hourani 1985, S. 38). Derjenige, der die göttlichen Gebote einhalte, befinde sich auf dem rechten Weg, der aber, der diese nicht befolge, komme vom rechten Weg ab:

„Und (wißt,) dass dies der Weg ist, der gerade zu Mir führt: folgt ihm also, und folgt nicht anderen Wegen, damit sie euch nicht von Seinem Weg abweichen lassen“ (Sura 6,153; Übersetzung nach Asad 2012).

Der islamischen Jurisprudenz kommt die Aufgabe zu, durch Interpretation der anerkannten göttlichen Quellen Koran und Sunna die göttliche Rechtleitung für den Menschen sichtbar zu machen (Kelsay 1994, S. 102):

„[...] fiqh, or as people have been conditioned to say, ‚Islamic jurisprudence‘, stands out as a particularly important discipline, the special interest of which is the discernment of guidance for life through the interpretation of divinely approved sources“ (ebd.).

In seiner Abhandlung über die islamische Jurisprudenz mit dem Titel „*Kitab al-Risāla Fī Uṣūl al-Fiqh*“ bietet der islamische Rechtsgelehrte asch-Schāfi‘ī bereits im 8. Jahrhundert einen Überblick darüber, wie Gott der Menschheit seine Rechtleitung angedeihen lässt (ebd., S. 104), und nennt unter anderem die verschiedenen Arten von bayān (Deklaration), wie den Koran, die Sunna des Propheten Muhammad sowie die eigenständige Urteilsfindung durch Vernunftschluss (*idschtihād*) (Khadhuri 1961, S. 33 f.). Es zeigt sich im Islam also eine starke Verquickung der göttlichen Rechtleitung mit der Einhaltung der islamischen göttlichen Gebote und der islamischen Ethik. Antes (1991) schreibt es der islami-

schen Ethik zu, dass „die ethische Qualität einer konkreten Handlung im Sinne von Gut und Böse bzw. Richtig und Falsch nicht wie bei Aristoteles aus der philosophischen Spekulation über das Gute, sondern ausschließlich aus dem durch die Offenbarung gesetzten Maßstab des Gott wohlgefälligen bzw. seiner Anweisung widersprechenden Handelns“ entsteht (ebd., S. 62f.)

Das Prinzip, dass richtiges Handeln, richtige Moral nur in Übereinstimmung mit Gottes Wille entstehen kann, ist als „*divine command theory*“ bekannt. Attar beschreibt die „*divine command theory*“ als wichtigen Teil der islamischen Ethik und des arabisch-islamischen Gedankenguts, bewertet sie aber sehr kritisch:

„The divine origins of moral values and rulings are regarded by many as the only valid and genuine cause for acknowledging and retaining their legitimacy. They consider moral values almost synonymous with religious values and religion as the only guarantee of the truthfulness of moral judgements. Religious texts are assumed to be the ultimate source of moral knowledge, and obedience to whatever is considered to be commanded by God would accordingly be the most highly regarded, basic virtue“ (Attar 2010, S. xi).

Nāsiha

Dass die göttliche Rechtleitung auch über das Medium eines „gewöhnlichen“ Menschen vermittelt werden kann, zeigt sich in der islamischen Tradition der *nāsiha* – des aufrichtigen Rates oder Hinweises, den jeder wohlwollende Muslim einem Glaubensbruder oder einer Glaubensschwester geben sollte, wenn diese Gefahr laufen, sich religiös inkorrekt zu verhalten (Hinn et al. 2009, S. 71–73), sozusagen als Ermahnung oder als Erinnerung, auf dem rechten Weg zu bleiben. Asad definiert *nāsiha* wie folgt:

„Nasiha signifies advice that is given for someone’s good, honestly and faithfully. It also has the meaning of sincerity, integrity, and doing justice to a situation. Nasiha, then, is much more than an expression of good intention on the part of the advice giver (nāsih): since in this context it carries the sense of offering moral advice to an erring fellow Muslim (mansūh), it is at once an obligation to be fulfilled and a virtue to be cultivated by all Muslims“ (Asad 1993, S. 214).

Bekannt ist auch der berühmte Ausspruch „*ad- dīn nāsiha*“ („Religion ist aufrichtiger Rat“) des Propheten Muhammad:

„Überliefert von Abu Ruqaiya Tamim ibn Aus al-Dari – Gott möge an ihm Gefallen haben! –, der sagte: ‚Der Prophet – Gott segne ihn und gebe ihm Heil! – sagte: »Religion ist aufrichtiger Rat.« Wir fragten ihn: »Hinsichtlich wessen?« Er entgegnete: »Hinsichtlich Gottes, Seiner Schrift, Seines Gesandten, der Autoritäten unter den Muslimen und der Allgemeinheit.«‘ (Muslim, Imān, Nr. 95)

Der Koran sagt zum Thema Rateinholung:

„[...] Und berate dich mit ihnen in allen Angelegenheiten von öffentlichem Interesse: dann, wenn du über eine Handlungsweise entschieden hast, setze dein Vertrauen auf Gott: denn, wahrlich, Gott liebt jene, die ihr Vertrauen auf Ihn setzen“ (Sura 3,159; Übersetzung nach Asad, 2012).

Irschād

Irschād (Führung, Leitung; Betreuung; geistige Wegleitung; Anleitung etc.) leitet sich von der Konsonantenwurzel *r-sh-d* in der Grundbedeutung „den richtigen Weg verfolgen“, „recht geleitet sein“, „nicht irreführen“ etc. ab (vgl. Wehr 1985, S. 473). *Irschād* ist auch die geistige Reife, die es möglich macht, dass der Mensch aus seinen Fehlern lernt. Muslime, die das Reifealter erreicht haben und geistig gesund und in der Lage sind, sich den Rechten und Pflichten ihrer Religion zu unterwerfen, werden als *raschīd* bezeichnet.

Raschīd ist also eine Person, die mündig ist, eigene Entscheidung zu treffen bzw. die Verantwortung für ihre Handlungen zu tragen. Im Koran wird dieser Begriff unter anderem auch als Synonym für eine richtige Entscheidung verwendet.

„Es soll keinen Zwang geben in Sachen des Glaubens. Deutlich unterschieden geworden ist nun der rechte Weg von [dem Weg des] Irrtums; wer darum die Mächte des Übels verwirft und an Gott glaubt, hat fürwahr eine höchst unfehlbare Stütze ergriffen, die niemals nachgibt: denn Gott ist allhörend, allwissend (Sura 2,256; Übersetzung nach Asad 2012).

In der muslimischen Fürsorge wird *irschād* als Aufgabe für die MuslimInnen definiert, sich für Gerechtigkeit und Solidarität einzusetzen (Topaloglu 2014, S. 455).

Der Prophet betonte mehrfach die Bedeutung des *irschād* für die Muslime und ermutigte sie, sich dieser Aufgabe zu stellen:

„Einem Menschen in seiner Hilfslosigkeit beizustehen (*irschād*) ist ein *Sadaqa*“ (Tirmidī 1992, *Bīr*, Nr. 36).

Irshād, so der der Prophet, sei nicht nur eine Pflicht gegenüber den eigenen Glaubensgeschwistern, sondern gegenüber allen Menschen.

„Wer von euch ein Übel sieht, so soll er es mit der Hand ändern. Wenn er nicht kann, dann mit seiner Zunge. Wenn er das auch nicht kann, dann mit seinem Herzen, und dies ist die schwächste Stufe des Glaubens“ (Muslim 1992, *Imān*, Nr. 78).

Sura 16,25 gibt sogar praktische Hinweise, wie *irshād* im Alltag praktiziert werden sollte:

„Rufe du [alle Menschheit] zum Pfad deines Erhalters mit Weisheit und gefälliger Ermahnung und streite mit ihnen auf die gütigste Weise [...]“ (Sura 16,125; Übersetzung nach Asad 2012).

Dalāla (Pl.: *dalālāt*)

Sprachlich versteht man unter dem Begriff *dalālāt* „jemanden führen“, „jemandem, der den Weg nicht kennt, den Weg zeigen“, „jemanden auf seiner Reise begleiten“ (al-Mu’jam al-Wasit 2004, S. 294).

Im Koran wird dieser Begriff in Sura „Ṭā-Hā“ in dieser Bedeutung verwendet:

„Aber Satan flüsterte ihm ein und sagte: ‚O Adam! Soll ich dich zu dem Baum des ewigen Lebens führen [dalāla, Anm. d. Aut.] und [also] zu einem Königtum, das niemals vergehen wird?‘“ (Sura 20,120; Übersetzung nach Asad 2012).

Derjenige, der jemandem den Weg zeigt, damit dieser sein Ziel erreichen kann, oder ihm Hilfe zur Selbsthilfe leistet, wird in der arabischen Sprache als *dalīl* bezeichnet.

Zu dieser Bedeutung von *dalālāt* sagte Prophet Muhammad:

„Wer für eine Wohltat den Weg zeigt, ist wie einer, der diese Wohltat verrichtet“ (Abū-Dāwūd 1992, *Adab*, Nr. 181).

Auch der Begriff *dalālāt* weist auf die Verpflichtung der Muslime gegenüber ihren Mitmenschen hin.

Da'wa

Das arabische Wort *da'wa* umfasst linguistisch ein weites Spektrum von Bedeutungen („Ruf“, „Aufruf“, „Einladung“, „Werbung“, „Propaganda“, „Anrufung“, „Segenswunsch“). Im Koran wird dieser Begriff in sechs Versen erwähnt, und an 205 Stellen des Korans finden wir Ableitungen aus dem gleichen Wortstamm (vgl. Koran 2,186; 10,89; 13,14).

Aus seelsorgerischer Perspektive kann darunter religiöse Beratung und Begleitung verstanden werden (Cebeci 2012, S. 70).

Da'wa inkludiert auch die Aufgabe, die Religion aus den Erwartungen und Erfahrungen der Menschen heraus zu betrachten und diejenigen Fragen der Menschen zu beantworten, die in den islamischen Quellen nicht behandelt werden.

Die folgende Koranstelle zeigt, dass *da'wa* nicht auf einen Missionierungsauftrag reduziert werden darf, sondern vielmehr als Aufgabe zu verstehen sei, im Dienste des Guten gegen das Übel in der Gesellschaft tätig zu sein.

„[...] und daß aus euch eine Gemeinschaft (von Leuten) erwachsen möge, die einladen zu allem, was gut ist, und das Tun dessen gebieten, was recht ist, und das Tun dessen verbieten, was unrecht ist: und es sind sie, die einen glückseligen Zustand erlangen werden“ (Sura 3,104; Übersetzung nach Asad 2012).

Auch einige Ḥadīṭe des Propheten untermauern die universale Bedeutung von *da'wa* für die Fürsorglichkeit der Muslime bzw. ihre Verantwortung ihren Mitmenschen gegenüber.

„[...] denn ihr seid beauftragt, die Dinge zu erleichtern und nicht sie zu erschweren!“ (Nawawi 2009, Ḥadīṭ, Nr. 636).

„Behandle die Menschen nach ihren Charaktereigenschaften“ (Abū-Dāwūd 1321, Adab, Nr. 23)

Gemäß diesen Āyas (Versen) und Ḥadīṭen hat *da'wa* eine bemerkenswerte praktische Bedeutung für die muslimische Fürsorge: Sie erleichtert den Bedürftigen den Alltag, indem sie etwa die Mutlosen ermutigt und den Ratlosen beisteht.

Mūschawara

Linguistisch wird unter diesem Begriff „Beratung“, „Meinungsaustausch“, „Meinungsbildung“ verstanden (Talip 2014, S. 260). *Mūschawara* entsteht aus dem Bedürfnis, den Ratschlag, die Meinung eines anderen Menschen zu erfahren, um ein Problem lösen zu können.

Mūschawara bezeichnet im Koran das Bestreben von MuslimInnen, sich über ihre gesellschaftlichen Probleme zu beraten bzw. gemeinsam nach Lösungen zu suchen.

„[...] und deren Regel (in allen Angelegenheiten von allgemeinem Interesse) Beratung untereinander ist; und die für andere von dem ausgeben, was Wir ihnen als Versorgung verbreiten“ (Sura 42,38; Übersetzung nach Asad 2012).

Mūschawara drückt kein einseitiges Verhältnis aus. Die Ratgebenden ziehen aus den Anliegen, den Problemen und den Erfahrungen derer, die bei ihnen Rat suchen, Lehren für ihr eigenes Leben, womit die Grenzen zwischen Ratsuchenden und Ratgebenden verschwinden.

3.2.5 Fazit

Die göttliche Rechtleitung ergibt sich in logischer Folge aus dem islamischen Menschenbild, das den Menschen zwar über alle anderen von Gott geschaffenen Wesen stellt, ihn aber dennoch als schwach und zum Schlechten neigend sieht und daher sein Glück und seine Seligkeit im Diesseits und Jenseits von der göttlichen Rechtleitung abhängig macht. Die göttliche Rechtleitung wird dem Menschen vorwiegend von Gott selbst, über dessen Offenbarungen und über das Vorbild des Propheten Muhammad vermittelt.

Wenn wir jedoch davon ausgehen, dass Gott die *hidāya* in seiner Hand hat und rechtleitet, wen er will (Koran 28,56), dann stellt sich die Frage, was die Rolle der SeelsorgerInnen in diesem Prozess sein könnte, wie Seelsorge islamisch begründet werden kann. Eine Antwort auf diese Frage gibt Muhammad Asads Übersetzung der Sura *al-Qaṣaṣ*, Āya 56, denn in ihr bringt er den eigentlichen Sinn von *hidaya* zum Ausdruck:

„[...] aber Gott ist es, der rechtleitet, wer [rechtgeleitet werden] will; und Er ist aller völlig gewahr; die sich rechtleiten lassen wollen“ (Sura 28,56; Übersetzung nach Asad 2012).

In der Seelsorge ist also immer von den Erfahrungen und Erwartungen der Menschen selbst auszugehen. Dabei gilt es, die Frage nach der Rechtleitung so aufzunehmen, wie die Menschen rechtgeleitet werden möchten, darauf zu hören, wie die Menschen ihre Sorgen oder Fragen zum Ausdruck bringen, sodass die Seelsorge sie in ihrer eigenen Sprache ansprechen, sie bei ihrer Glück- und Sinnsuche begleiten kann.

Muss die islamische Seelsorge dann auf eine zentrale Aufgabe, nämlich auf *tablīġ* („Verkündigung“, „Verbreitung“ des Islam), verzichten, um sich den Verhältnissen in Europa anpassen zu können? Steht die islamische Theologie in Widerspruch zur europäischen Gesellschaft? Geht man vom historischen Verständnis von *tablīġ* aus, tut sich hier tatsächlich ein Widerspruch auf, denn *tablīġ* galt als Mittel, den muslimischen Glauben zu verbreiten, die Zahl der Muslime zu vermehren – und die islamischen Staaten beriefen sich darauf, um das bestehende System mitsamt seinen Machtstrukturen zu konservieren.

Die islamische Seelsorge kann im europäischen Kontext aber nicht von diesem Verständnis ausgehen. Ihre Aufgabe ist es, die Menschen dazu aufzurufen und zu ermutigen, ihre persönlichen Erfahrungen mit Gott zu machen und, wenn es gewünscht wird, sie in diesem Prozess mit Rat und Hilfe zu begleiten. Dabei soll vermieden werden, die Menschen mit einem vordefinierten Gottesbild gegen ihren Willen theologisch umzuerziehen und ihre Not etwa für theologische Indoktrination auszunutzen.

Der Prophet Hud sieht die Aufgabe der Propheten in ihrer Rolle als *mūbaliġ* (diejenigen, die *tablīġ* betreiben) darin, den Menschen zum Guten raten zu raten.

„Ich überbringe euch die Botschaften meines Erhalters und rate euch wahrhaft [ich bin ein vertrauenswürdiger Ratgeber für euch, Anmerkung Nr. 50 von Muhammad Asad 2012, Hinzufügung durch die Autoren] und gut“ (Sura 7,68; Übersetzung nach Asad 2012).

Aus diesem *tablīġ*-Verständnis darf nicht ein willkürlicher Umgang mit der islamischen Lehre abgeleitet werden, daraus folgt vielmehr die Forderung nach Kommunikationskompetenz, die es ermöglicht, sich in das Gegenüber hineinzudenken mit dem Ziel, mit ihm im Gespräch zu bleiben, es auf seinem Lebensweg beratend zu begleiten.

Diese Interpretation von *tablīġ*, die Grundlage für die islamische Seelsorge sein sollte, mündet in einen offenen Begegnungsprozess, der je-

dem Suchenden in seiner Lebenswelt Räume lässt, seine eigene Form des Glaubens zu entwickeln und zu entfalten.

Wenn die islamische Seelsorge diese Kompetenz zur Vielfalt aufbringen kann und sich Zeit für Spiritualität nimmt, dann ebnet sie gerade den Weg zur *hidāya* Gottes.

Angesichts der vielen in Österreich lebenden MuslimInnen, die sich selbst als wenig bis nicht religiös einschätzen (vgl. Aslan et al. 2014), muss eine professionelle Seelsorgeausbildung die angehenden SeelsorgerInnen darauf vorbereiten, dass sie bei ihrer Tätigkeit mit sehr verschiedenen Menschen zu tun haben werden, und sie anhalten, diese Vielfalt und den unterschiedlichen Grad an Religiosität bei den zu Betreuenden anzuerkennen und zu respektieren.

3.3 Die Tradition der Sozialarbeit und Seelsorge im Sufismus

Die bisher beschriebenen theologischen Grundlagen für islamische Wohlfahrt und Fürsorge – und damit auch für die islamische Seelsorge – waren die Institutionen *zakat*, *sadaqa* und das *waqf*-System als materielles sowie die göttliche Rechtleitung (*hidāya*, *hūda*, *irshād*), das die religiöse und seelische Balance des Menschen im Fokus hat, als spirituelles Pendant. Im aktuellen Kapitel wird ein weiteres wichtiges Fundament islamischer Wohltätigkeit und Fürsorge erwähnt, nämlich die Tradition der Sozialarbeit und Seelsorge im Sufismus. Nach einer kurzen etymologischen Vorbemerkung und einem kurzen Abriss der Geschichte des Sufismus wird eine selektive Auswahl von Beispielen für sufische Wohltätigkeit und Fürsorge gegeben.

3.3.1 Sufismus im Islam

Taṣawwuf, die arabische Bezeichnung für Sufismus, islamische Mystik (vgl. Wehr 1985, S. 735), leitet sich höchstwahrscheinlich vom arabischen Wort *suf* für „Wolle“ ab und bedeutet in etwa „sich in Wolle kleiden“ – in Anspielung auf die von Asketen getragene grobe Wollkleidung. Mutmaßungen, wonach sich das Wort *suf* vom arabischen *safā* (Reinheit), dem griechischen „sophos“ (Weisheit) oder vom arabischen *ahl as-suffā*

– „Leute der Vorhalle“, arme Fromme, die im Vorhof von Prophet Muhammads Haus in Medina lebten – ableitet, sind wahrscheinlich nicht zutreffend (vgl. etwa Schimmel 2000, S. 17).

3.3.2 Kurzer Abriss der Geschichte des Sufismus

Über Entstehung und Entstehungsdatum des Sufismus ist sich die Wissenschaft nicht vollkommen einig. Während Schimmel im Sufismus bereits am Anfang Einflüsse christlicher Eremiten und buddhistischer Praxis sieht (ebd.), geht Küng davon aus, dass der Sufismus einen eigenständigen Anfang hatte und erst später platonische, christliche, indische und turkestanische Einflüsse dazukamen (Küng 2004, S. 400).

Die Entwicklung des Sufitums wird allgemein in unterschiedliche Phasen unterteilt. Die Basis für den Sufismus bildet ein islamisches Asketentum im 8. und 9. Jahrhundert. Einzelne Persönlichkeiten begannen, vorwiegend auf dem Gebiet des heutigen Irak, sich dem Wohlstand zu entziehen und ein Leben in Entbehrung zu leben; sie predigten hingebungsvolle Frömmigkeit, intensive Koranlektüre, Meditation über die Koraninhalte und riefen zu intensiven Gebete und zum Fasten auf. Noch nicht unter dem Begriff Sufis bekannt und noch ohne verschriftlichte Glaubenspraktiken, gelten diese frühen Asketen als „Proto-Sufis“ (Schimmel 2000, S. 15). Sie wandten sich gegen eine „immer stärker werdende Verweltlichung“ (ebd., S. 15) und gegen den übermäßig gezeigten Luxus und den Sittenverfall unter den Umayyaden (Küng 2004, S. 401). Die bekanntesten zwei Vertreter dieser Epoche waren Hasan al-Basrī (642–728) und Rābi‘a al-‘Adawiyya (geb. zwischen 714 und 718, gest. 801) aus Basra. In der zweiten Phase, ungefähr ab 920, entstanden erste Lehrbücher, die der Bewegung Systematik und Struktur geben sollten, unter anderem Werke, die den mystischen Pfad (*tariqa*), dessen Stationen (*maqamāt*) sowie das Ziel beschreiben (Stöltzing 2000, S. 337). Nach der Ausformung der einzelnen sufischen Schulen kam es ab dem 12. Jahrhundert zur Gründung der verschiedenen Bruderschaften mit teils eigenen Konventen (Stöltzing 2000, S. 351). Anders als die anfänglichen, elitären Asketen, die vorwiegend die persönliche Seligkeit im Auge hatten, hegten die späteren Sufis das Prinzip der „brüderlichen Liebe“ (Schimmel 1995, S. 324), das sie auf alle Menschen ausdehnten (ebd.). So kam es dazu, dass die Sufi-Konvente nicht nur internen gottesdienstlichen Zwe-

cken, sondern durch religiöse Seelsorge, Schulen, Armenauspeisungen, Krankenhäuser und andere sozialen Einrichtungen auch der jeweiligen lokalen Bevölkerung dienten. Unter anderem durch diese Dienste an der Bevölkerung war es möglich, dass sich die Sufi-Bewegung weg von einer elitären Bewegung einzelner kleiner Gruppen hin zu einer Massenbewegung mit „eigenen Frömmigkeitsformen, eigenen Institutionen und eigener Theologie“ (Küng 2004, S. 398), „zur populärsten und am weitesten verbreiteten Form des Islam“ (ebd.) entwickeln konnte.

Da der Weg der Erziehung, die Läuterung der nafs, des Egos, um letztendlich die Vereinigung mit Gott zu erfahren, das höchste Ziel der Sufis ist, seien hier kurz die Hauptstationen (maqmat) auf diesem Weg genannt, wenngleich es Unterschiede zwischen den einzelnen Schulen gibt: „Reue, Gottvertrauen und Armut, die dann zu Zufriedenheit, zu den verschiedenen Graden der Liebe oder zur Erkenntnis führen werden“ (ebd.). Als wichtigste Methode der Läuterung, der spirituellen Reinigung der nafs gilt der *dikr*, das Gottgedenken, das in Koran 33,41 erwähnt wird und den Sufis als Grundlage und Legitimierung für ihre Technik des *dhikr* (Gottesgedenken, Anmerkung der Autoren) dient (Schimmel 2000, S. 18).

3.3.3 Praktiken der Sozialarbeit und Seelsorge im Sufismus

Wohltätigkeit und Fürsorge sind eine wichtige Grundpflicht, eigentlich sogar eine Stufe auf der Treppe des Läuterungsprozesses der Sufis und bilden somit die Grundlage für die lange Tradition der Sozialarbeit und Seelsorge im Sufismus.

„Dienst am Menschen ist immer einer der ersten Schritte auf den vorbereitenden Stufen des Pfades gewesen, bleibt aber Pflicht des Sufis sein ganzes Leben lang“ (Schimmel 1995, S. 324).

Genau so beschreibt auch Seyyar die soziale Ausrichtung des sufistischen Gedankenguts: „Das spirituelle Leben eines gläubigen Menschen [eines Sufis, Anm. d. Aut.] besteht darin, dass er wenig schläft, wenig isst, viel fastet, viel betet und den Hilfsbedürftigen und Armen materiell und geistig Beistand leistet“ (Seyyar 2012, S. 41).

Diese grundsätzliche Haltung bildet den idealen Boden für eine ausgeprägte Wohltätigkeit und bereichert den Islam damit mit einem essen-

ziellen Fundament islamischer Seelsorge. Im Folgenden werden auszugsweise soziale Arbeiten von Sufis sowie deren spirituelle Arbeit an den Menschen dargestellt.

Sufische Seelsorge

Die Entwicklung der Seele hin zu einem möglichst reinen Zustand, der frei von triebhaftem Verhalten, Egoismus und materieller Anhaftung ist, kann per se als „Seelsorgearbeit“ angesehen werden, da die Seele, das Ego auf diesem Weg Zufriedenheit, Liebe, und Gotteserkenntnis erlangen kann (vgl. Schimmel 1995, S. 151). Auch Seyyar schreibt der Seelsorge im Sufismus eine übergeordnete Rolle zu. „Die Vernichtung [Auflösung] des Selbst bzw. die strenge Kontrolle des eigenen egoistischen Triebes und die auf Intuition basierende Gotteserkenntnis [Marifātullah] sind zwei Grundelemente der sufistischen [Selbst-]Seelsorge im Islam“ (Seyyar 2012, S. 41). Denn, so fährt er fort, „durch meditative Wahrnehmung und geistige Entdeckung erfährt der Gläubige wahren Trost, Geborgenheit, Lieblichkeit und Frohsinn im Inneren des Herzens [Seele]“ (ebd., S. 41). Metaphorisch wird für diesen Prozess der Läuterung, der seelischen Transformation das Gleichnis vom „Polieren des Herzensspiegels“ verwendet: „[...] das Herz soll poliert werden wie ein Metallspiegel, damit es nur noch den Glanz Gottes widerspiegelt“ (Schimmel 2000, S. 19). Das Ziel, sich mit Gott zu vereinen, wollen die Sufis allen Menschen vermitteln, weswegen die Einrichtung der Meister-Schüler-Beziehung eine lange Tradition hat. Eine seelsorgerliche Beziehung besteht auch in dem Verhältnis zwischen Meister und Schüler, denn ein Aspirant (*murid*) kann nur mithilfe der Anweisungen eines Meisters (*murschid* oder *schaiḥ*) diesen schwierigen inneren Weg bewerkstelligen.

Sozialarbeit und Medizin der Sufis

Die Geschichte der verschiedenen Sufi-Orden ist eng mit den Geschichte der islamischen wohltätigen Stiftungen (*waqf*, Pl. *awqaf*) verbunden, die nicht nur Moscheen, Krankenhäuser, Schulen, Herbergen etc., sondern oft auch Sufi-Orden bedachten, weil diese durch ihre intensive Beschäftigung mit religiösen Zielen und ihrem Prinzip der demütigen Armut gegenüber anderen Armen als „würdige Arme“ (vgl. Schimmel 2000, S. 19) eingeschätzt wurden. Des Weiteren konnten Stifter damit rechnen, dass ihre finanziellen Zuwendungen an die Sufis in der Folge einer weit größeren Gruppe an Armen zukommen würden, da sich

Sufis durch ihren Glauben verpflichtet sahen, wohl tätige Dienste zu leisten (Singer 2008, S. 164). Zu diesen wohl tätigen Diensten zählten unter anderem Armenausweisungen, die in den meisten größeren Sufi-Konventen täglich stattfanden (ebd., S. 141), sowie die seelsorgliche Betreuung der örtlichen Bevölkerung (Seyyar 2012, S. 41). Die Sozialarbeit der Sufis zeigt sich auch am folgenden Beispiel: Viktor (2002) berichtet, wie die sufistische Sanusiya-Bruderschaft am Ende des 19. Jahrhunderts entlang einer Karawanenroute auf dem Gebiet des heutigen Libyen durch die Aufnahme und Unterstützung in Armut geratener Beduinenstämme zweifach zugunsten der Benachteiligten in das soziale Gefüge der dortigen Beduinen-gesellschaft eingegriffen hatte: Erstens konnten durch die Zurverfügungstellung von landwirtschaftlich nutzbarem Land an die verarmten Beduinen und durch die Möglichkeit, sich durch eigene Arbeit wieder zu sanieren, weitere wirtschaftliche und soziale Einbußen abgewandt und verhindert werden; zweitens konnten die aufgenommenen Beduinen, deren Achtung unter den anderen Stämmen durch den wirtschaftlichen Misserfolg verloren gegangen war, mit der Aufnahme durch die Sanusiya-Bruderschaft aufgrund eines gewissen „spiritual or symbolic capital“ Prestige wiedergewinnen (Viktor 2002, S. 95).

Eine Mischform zwischen seelsorgerischem und psychosozialen Engagement der Sufis stellt ihre Sorge um psychisch Kranke dar. Sufis behandelten in ihren an die Konvente angebauten speziellen Krankenanstalten, die häufig von islamischen religiösen Stiftungen finanziert wurden, Menschen mit unterschiedlichsten psychischen Problemen. So wurden psychische Kranke in sogenannten şifahanes, Orten der Heilung, mithilfe von Klang- und Lichttherapien behandelt (Güvenc und Güvenc 2009, S. 112).

Bis heute kümmert man sich in Sufi-Orden um Menschen mit psychischen Krankheiten. So beschreibt Rahimi (2007) einen Fall in der Türkei, wo eine Frau, die zwanzig Jahre lang an Schizophrenie litt, nach der Aufnahme in einem Sufi-Orden durch dessen besonderen, positiven Umgang mit der Krankheit sowie durch die schützende Gemeinschaft des Ordens geheilt wurde. „The Sufi discourse is capable of defining the psychotic experience in terms wonderfully different from the illness idiom of modern psychiatric wards, and so it helped provide a conceptual space, a psychological cocoon [...], where she was reassured that dealing with a different reality ‚outside‘ of the collective norm is not only possible, not only acceptable, but may in fact indicate a superior existence“ (ebd.,

S.417). Auch Frembgen stellt fest, dass Sufis geistige Krankheit als eine Art Auszeichnung ansehen: „Geistesgestörte und Narren werden im islamischen Orient gemeinhin als Günstlinge Gottes angesehen. Die Irrsinnigen und ‚weisen Narren‘ [uqala’ al-majanin] gelten als durch Gott selbst vom religiösen Gesetz befreit; sie besitzen die ‚Narrenfreiheit des religiös Verstorbenen‘“ (Frembgen 2000, S. 78). Ein weiteres Beispiel für die Behandlung psychisch Kranker durch Sufis ist der Sufi-Heiligenschrein des Bouya Omar in Marokko (vgl. Naamouni 1995), wo versucht wird, die Kranken mithilfe von Traumdeutungen zu heilen. Auch in Indien widmet man sich in an Heiligenschreinen angrenzenden spitalsähnlichen Einrichtungen der Heilung psychisch, aber auch physisch Kranker (Lory 2003, S. 259).

Des Weiteren gibt es Sufi-Traditionen, die ein großes Augenmerk auf ein umfassendes Gesundheitsverständnis legen. Als Beispiele sind hier etwa die Heilkünste des indischen Sufi-Ordens der Chistiyya, deren Schaich Hakim Abu Abdullah Moinuddin al-Chistiyya die Kräuter- und Körperübungen seiner Schule in einem Buch festgehalten hat (Moinaddin 1984), oder die spirituelle Praxis eines usbekischen Sufi-Ordens – der „Nursafardiyya-Weg“ (Tucek 2013, S. 441) des Sufi-Meisters und Heilkräuterexperten Saparboy Kushkarov zu nennen. Bei dieser Methode geht es darum, Körper und Geist mithilfe von Kräutern sowie Atem- und Bewegungsübungen gesund zu halten, um den Menschen auf Meditationsübungen zur Erfahrung der Transzendenz vorzubereiten (ebd., S.442).

Schimmel (2000) bemerkt eine Wiederbelebung des traditionellen sufischen Wissens über den Zusammenhang zwischen seelischer und körperlicher Gesundheit durch die Einbeziehung moderner Psychologie. So nennt sie beispielsweise die Werke von Javad Nurbakhsh, dem 2008 verstorbenen Schaich des persischen Ni’matullahi-Ordens, der vor der iranischen Revolution Professor für Psychiatrie an der Teheraner Universität war. Auch der ebenfalls bereits verstorbene Lehrer der Naqshbandi-Schule Sayed Omar Ali-Shah betonte die Bedeutung der Psychologie für den Heilungsprozess und hielt seine auf unzähligen Therapeuten-Kongressen gehaltenen Vorträge über die Heilwirkungen der sufischen Philosophie in dem Werk „Sufismus als Therapie“ (Ali-Shah 1997) fest.

Ein ebenfalls aktuelles Beispiel für das soziale und seelsorgerliche Engagement von Sufis ist beispielsweise die Niederlassung der Rabbaniya in Deutschland, das Sufi-Zentrum Rabbaniyya in Berlin. Bei einem Blick auf

deren Website (<http://sufi-zentrum-rabbaniyya.de/>) kann man die Beratungsangebote wie „spirituelle Hilfe und Beratung“, „sozialpädagogische Beratung“ und „Beratung für Frauen und Kinderbetreuung“ einsehen. Das Sufi-Zentrum Rabbaniyya verwaltet auch den dazugehörigen Verein „Der wahre Mensch e. V.“, dessen Zweck die „selbstlose Unterstützung von Personen [ist], die infolge ihres geistigen oder seelischen Zustandes auf Hilfe angewiesen sind“ (Sufi-Zentrum Rabbaniyya) – es wird also ein stark auf psychologische Beratung fokussierender Ansatz ersichtlich.

International bedient sich die zeitgenössische Musiktherapie und Ethnotherapie der vom Sufi-Meister und Musiktherapeuten Oruc Güvenc wiederbelebten altorientalischen Musiktherapie (Güvenc und Güvenc 2009). Die Wurzeln der altorientalischen Musiktherapie reichen bis in die Zeit musikalischer Heilriten zentralasiatischer Schamanen zurück und wurden später durch islamische Sufi-Gelehrte weiterentwickelt (ebd., S. 115; S. 139).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die reiche Tradition der Sozialarbeit und Seelsorgearbeit der Sufis aus der islamischen Geschichte nicht wegzudenken ist. Zusammen mit *waqf*, *sadaqa* und *irschād* bildet die soziale Grundhaltung des Sufismus eine ideale Basis für ein islamisches Seelsorgekonzept.

3.4 Sozial-und Wohlfahrtswesen im Islam

Seit den frühen Zeiten des Islam entstand eine islamische Wohlfahrt, die durch verschiedene freiwillige Organisationen verwaltet wurde. Diese institutionalisierten Säulen des islamischen Wohlfahrtswesens sollen nun vorgestellt werden.

3.4.1 Islamisches Stiftungswesen (*waqf*, *habs*)

Neben zakat und sadaqa trugen im Laufe der islamischen Geschichte vor allem die islamischen wohltätigen Stiftungen (*waqf*, *habs*) zur Institutionalisierung der Wohltätigkeit und Fürsorge bei. Wie unten näher ausgeführt wird, sind zakat, sadaqa, waqf und habs eng miteinander ver-

wandt, sie gehen alle auf die vorislamische Tugend der Großzügigkeit (karamah) und vorislamische Formen des Almosengebens zurück.

Der arabische Infinitiv waqafa, der sich aus den Wurzelkonsonanten w-q-f zusammensetzt, bedeutet „aufhalten“, „anhalten“, „zum Stehen bringen“ (vgl. Wehr 1985, S. 1427–1431). Im Zusammenhang mit einer islamischen frommen Stiftung bedeutet dies, dass die Stiftungsgüter dem Kreislauf des Verkaufens und Vererbens entzogen werden und der Stiftungsbesitz in den Rechtsanspruch Gottes übergeht (Kogelmann 2003, S. 16). Ein Synonym für waqf ist das Wort habs, das vor allem in frühislamischer Zeit verwendet wurde – hauptsächlich bei malikitischen Rechtsgelehrten, also vorwiegend im nordafrikanischen Raum –, allerdings bis in die Gegenwart in Verwendung ist. Die Wurzel von habs setzt sich aus den Wurzelkonsonanten h-b-s zusammen, der Infinitiv habasa hat die Bedeutung „absperren“, „zurückhalten“, „in Gewahrsam halten“, „gefangen setzen“, „einsperren“ (vgl. Wehr 1985, S. 224 f.) und im Sinne von „jemanden, etwas zum Stillstand bringen, festsetzen“ eine ähnliche Bedeutung wie waqafa. Im Folgenden wird für die islamische fromme Stiftung – wenn der arabische Name gebraucht wird – das Wort waqf (Pl. awqaf) verwendet.

3.4.1.1 Entstehungsgeschichte des waqf-Wesens im Islam

Islamische Stiftungen waren schon sehr früh in der islamischen Geschichte bekannt, und es gibt Anhaltspunkte dafür, dass römische, byzantinische und sasanidische Stiftungen auf die Entstehung und Beschaffenheit islamischer frommer Stiftungen abgefärbt haben (Behrens-Abouseif 2009; Pahlitzsch 2009).

Einen wichtigen Einfluss auf die Entstehung des islamischen Stiftungswesens hatten nicht nur die erwähnten römischen, byzantinischen und sasanidischen Stiftungsformen, sondern vor allem auch die eigenen vorislamischen Werte der arabischen Gesellschaft, in welcher der Begriff der Großzügigkeit (karamah) eine tragende Rolle spielte. Denn die Großzügigkeit, und mit ihr Gastfreundschaft (diyafah), galt im vorislamischen Arabien nicht nur als existenzielle Notwendigkeit im Überlebenskampf in menschenfeindlicher Umgebung, sie war eng mit dem Ehrbegriff der vorislamischen arabischen Gesellschaft verbunden (Izutsu 2007, S. 76). Demgemäß galt es als Beweis wahren Edelmut, Großzügigkeit walten zu lassen (ebd.). Ähnliches erwähnt auch Singer, wenn sie beschreibt, dass der Held der vorislamischen Poesie gleichgesetzt wurde mit dem Groß-

zügigen (kārim) (Singer 2008, S. 20). Unter den Begriff der Großzügigkeit subsumiert Izutsu auch die Wohltätigkeit und erläutert, diese sei nicht so sehr als Zug der Mildtätigkeit und Güte, sondern, wie die Großzügigkeit auch, eher als Akt der Ritterlichkeit zu verstehen gewesen (Izutsu 2007, S. 76).

Der Fundamentalwert der vorislamischen Großzügigkeit lieferte der zukünftigen islamischen Wohlfahrt also eine wichtige Basis, die der Islam in Form der verpflichtenden zakat und der empfohlenen, aber freiwilligen sadaqa übernommen hat (Singer 2008, S. 21).

Großzügigkeit und Wohltätigkeit im Islam

Im Koran selbst gibt es zahlreiche Aufforderungen, Großzügigkeit und Wohltätigkeit walten zu lassen, zwei ausgewählte Stellen seien hier erwähnt:

„Das Gleichnis jener, die ihre Besitztümer um Gottes willen ausgeben, ist wie das eines Korns, aus dem sieben Ähren wachsen, in jeder Ähre hundert Körner: denn Gott gewährt vielfache Vermehrung, wem Er will; und Gott ist unendlich, allwissend“ (Sura 2,261; Übersetzung nach Asad 2012).

„Hast Du jemals [jene Art von Mensch] betrachtet, der alles Moralgesetz der Lüge zeihet? Siehe, es ist diese [Art von Mensch], welche die Weise verstößt und keinen Drang verspürt, den Bedürftigen zu speisen. Wehe denn jenen Betenden, deren Herzen von ihrem Gebet fern sind. Jene, die nur gesehen und gepriesen werden wollen, und überdies [ihren Mitmenschen] alle Hilfeleistung verweigern!“ (Sura 107; Übersetzung nach Asad 2012).

Zahlreiche weitere Koranstellen fordern die Gläubigen zum Spenden auf (so z. B. die Suren 70,24; 51,19; 30,39), doch enthält die Mehrzahl dieser Verse einen Hinweis auf den speziellen Anteil des Vermögens, der für Hilfesuchende vorgesehen ist, scheint also die verpflichtende zakat und nicht die freiwillige sadaqa anzusprechen.

Waqf in der Sunna

Obwohl das Wort waqf selbst im Koran nicht vorkommt, hat die Institution der islamischen frommen Stiftung durch gesicherte Ḥadīṭe Legitimation erlangt, denn die Anfänge der waqf-Tradition lassen sich auf die Handlungen des Propheten Muhammad und seine saḥāba zurückverfolgen. In der Sunna des Propheten gibt es dazu zahlreiche Hinweise.

Prophet Muhammad sagte in einem Ḥadīṭ, dass mit drei Ausnahmen die Wohltaten eines Menschen mit dessen Tod abgeschlossen seien. Die Ausnahmen sind: eine andauernde Wohltätigkeit, die über den Tod hinaus Nutzen bringt, ein Dienst an der Wissenschaft, der nach dem Tode weiterwirkt, und das Leisten von Bittgebeten der Kinder der Verstorbenen für die Seelen ihrer Eltern (Muslim 1992, Wassiyat, Nr. 14). Aus diesem Grund wurden auf Anweisung des Propheten Muhammad einige landwirtschaftlich bewirtschaftete Grundstücke in Medina bedürftigen Menschen vermacht (Buḥārī 1992, Wasaya, Nr. 1; Muslim 1992, Jihad, Nr. 51–55). Der Prophet selbst, berichtet Buḥārī, habe nichts außer seinem Reittier, seinen Waffen und einem von ihm gestifteten Grundstück hinterlassen (Buḥārī 1992, Wasaya, Nr. 1). Die Gefährten des Propheten wie Umar und Uthman handelten in dieser Tradition weiter und stifteten einen Teil ihres Vermögens für die bedürftigen Menschen von Medina (Buḥārī 1992, Wasaya, Nr. 22, 28–29). Anerkannte Überlieferungen beschreiben, dass der Gefährte des Propheten Khalid bin Walid seine Kriegsgüter dem Schwiegersohn des Propheten und vierten Kalifen Ali und einen Teil seines landwirtschaftlichen Grundstückes mit Brunnen der Gemeinde stiftete (Buḥārī 1992, Zakat, Nr. 49).

Die ältesten bekannten Formen islamischer frommer Stiftungen waren solche, die muslimische Eroberungen finanzierten. Diese Stiftungen wurden *habs fi sabili llah*²⁰ genannt und stellten Waffen, Pferde und Kamele für die Eroberungsfeldzüge zur Verfügung (Gil 1998, S. 135). So schreibt Gil über eine Erbschaft, die der konvertierte medinensische Jude Mukhayriq²¹ Prophet Muhammad vermacht und die dieser nach Vorgabe des Erblassers in eine Art Stiftung zur Finanzierung weiterer muslimischer Eroberungen umgewandelt hatte (ebd., S. 126; S. 136). Mit der Verbreitung des Islam ist die Zahl der *awqaf* ständig gewachsen, so dass diese Institution ein wichtiger Gegenstand des islamischen Rechts (*fiqh*) wurde. Infolgedessen hat sich sowohl in der islamischen Welt als

20 Übersetzt bedeutet dies in etwa „Stiftung für Zwecke auf dem Weg Gottes“, also für die Ausbreitung des Islam.

21 Hennigan (2004) schreibt, dass über Mukhayriq in den Quellen unterschiedliche Angaben gemacht werden. So hätten unterschiedliche Ḥadīṭ-Sammlungen die Person des Mukhayriq aus unterschiedlichen jüdischen Stämmen wie den *Qaynuqa'*, den *Banu Nadir*, den *Banu Tha'laba* oder *deb Qurayza* abstammen lassen. Bei Gil (1998) ist Mukhayriq ein zum Islam konvertierter medinensischer Jude, Hennigans erwähnten Quellen zufolge hingegen scheint Mukhayriq nie zum Islam übergetreten, wohl aber ein Prophet Muhammad verehrender und ihm loyal ergebener jüdischer Gefolgsmann gewesen zu sein.

auch im Westen eine umfangreiche Literatur über die islamischen wohltätigen Stiftungen angesammelt (Günay 2012, S. 467).

Waqf im islamischen Recht

Wohl aufgrund sich widersprechender Überlieferungen zur Frage, wer als Erster wie, wo und was gestiftet hatte, stritten die frühen Rechtsgelehrten über die Legitimation der waqf (Hennigan 2004, S. 170–186). Beispielsweise betrachtete Abū Ḥanīfa (ca. 699–767) die waqf als unrechtmäßiges rechtliches Konstrukt, doch innerhalb der hanafitischen Rechtsschule setzten sich liberale Ansichten durch, die die waqf anerkannten (Kogelmann 1999, S. 35). Laut Hennigan (2004, S. 171) erschien es für die Legitimierung der waqf im islamischen Recht als notwendig, den Präzedenzfall für eine islamische fromme Stiftung dem Propheten *Muhammad* selbst zuschreiben zu können. Mitte des 9. Jahrhunderts wurden stiftungsähnliche Institutionen unter dem Begriff waqf zusammengefasst und im islamischen Recht verankert (Heidemann 2009, S. 64). Aufgrund der großen Verbreitung der Stiftungen entwickelten sich örtlich unterschiedliche Stiftungsausformungen sowie teils abweichende „Rechts- und Verwaltungspraktiken“ (Kogelmann 2003, S. 16).

Aufgrund ihrer wichtigen Funktionen, des sozial-karitativen Engagements und der Vermögenssicherung erfreuten sich die awqaf einer regen Gründungstätigkeit. Im 10. Jahrhundert hatten die privaten awqaf die zakat in ihrer Bedeutung als wichtigstes Finanzierungsmittel der islamischen Gesellschaft bereits überholt (Singer 2008, S. 91). Zu dieser Zeit wurden vermehrt Stiftungen gegründet; die älteste schriftliche Erwähnung einer waqf stammt aus dem Jahre 913 und beschreibt eine Herberge im palästinensischen Ramla (ebd., S. 94).

Voraussetzungen für die Errichtung einer waqf

Die islamischen Stiftungen stellten schon sehr früh neben der zakat eine Form der Finanzierung von Wohltätigkeit und staatlicher Infrastruktur dar. Die wirtschaftlichen Vorteile, die dem Stifter durch Errichtung einer Stiftung zuteilwurden, ließen das Stiftungswesen schon sehr früh aufblühen. Im Folgenden werden kurz die rechtlichen Rahmenbedingungen für die Errichtung einer islamischen wohltätigen Stiftung erläutert und anschließend die Gründe für den großen Erfolg der awqaf näher beleuchtet.

Eine waqf wird errichtet, indem eine Person einen Teil ihres Besitzes für unveräußerlich erklärt und Personen oder öffentliche Einrichtungen als Begünstigte einsetzt, die berechtigt sind, die Gewinne der Stiftung abzuschöpfen („Waqf“ 2014). Nur Privateigentum zählt als legitimer Stiftungsbesitz, nicht aber Vermögen aus der Staatskasse (Heidemann 2009, S. 72). Der Stiftungsakt einer islamischen frommen Stiftung wird durch eine Stiftungsurkunde (waqfiyya), in der das Objekt der Stiftung (ʿayn oder asl) und der oder die Begünstigte des Fruchtgenusses (manfaʿa) genannt werden, besiegelt (ebd., S. 64). Ein weiteres Merkmal ist, dass islamische fromme Stiftungen mehrheitlich nicht mehr aufgelöst werden können, also bis zum Jüngsten Tag gelten (vgl. Meier 2009, S. 191). Da die Stiftung ewig gelten sollte, werden Immobilien als ideale Stiftungsgüter angesehen, obwohl es im Laufe der Geschichte immer wieder Ausnahmen gab und auch beispielsweise Geldstiftungen akzeptiert wurden (Kuran 2001, S. 842; Singer 2008, S. 98 f.). Das Stiftungsgut geht in den Besitz Gottes über und wird von einem vom Stifter eingesetzten Verwalter (wali oder mutāwallī) (Hennigan 2004, S. xiv) administriert. Die durch die Stiftung erwirtschafteten Erträge kommen dabei den vom Stifter vorgesehenen wohltätigen Zwecken zu (Barnes 1986, S. 5).

Es werden zwei Hauptformen der waqf, waqf khairi, die gemeinnützige wohltätige Stiftung, und waqf ahli (auch waqf dhurri genannt), die Familienstiftung, bei der die Nachkommen des Stifters als Hauptbegünstigte eingesetzt sind, unterschieden (Macuch 2009, S. 25). Das islamische Recht unterscheidet allerdings nicht zwischen den beiden Formen, muss doch auch die Familienstiftung einem gottgefälligen, wohltätigen Endzweck dienen, auch wenn dieser erst mit dem Tod der in der Stiftung Erstbegünstigten erfüllt wird (Singer 2008, S. 107).

Wohltätige wie auch Familienstiftungen gab es in jeder Größe und Form, es konnte ein einzelnes Haus oder Grundstück gestiftet werden, es gab aber auch sehr große imperiale Stiftungen von Sultanen.

3.4.1.2 *Ökonomische und soziale Funktion des waqf-Systems*

Die Vorform einer islamischen Stiftung war die „Widmung“ eines Teils der auf Kriegszügen erbeuteten Güter Beute für die Bedürfnisse der MuslimInnen. Diese Vorform einer wohltätigen Stiftung finanzierte, zusammen mit den eingehobenen Steuern, weitere Eroberungszüge und half, das junge islamische Staatswesen aufzubauen. Eine Art Symbiose zwischen dem jungen islamischen Staat und seinen wohlha-

benden Bürgern machte die islamischen wohltätigen Stiftungen zur Erfolgsgeschichte: Den Stiftern ersparte sie Steuern und Landkonfiszierungen, der expandierende islamische Staat konnte im Gegenzug den Aufbau von Infrastruktur und Bildungswesen in den neu eroberten Gebieten an Stiftungen abgeben und sich auf weitere Eroberungen konzentrieren.

Waqf in der frühislamischen Epoche

Der Begriff waqf wurde, genau wie seine Synonyme *habs* und *sadaqa*, schon in der Frühzeit des Islam verwendet, hat jedoch zu Beginn eine andere Bedeutung gehabt, nämlich den – unveräußerlichen und vererbbaaren – Teil der Beute aus Eroberungsfeldzügen bezeichnet, der nach der Verteilung der Anteile für die Krieger und für Prophet Muhammad übrig geblieben war und für die Bedürfnisse der muslimischen Gemeinschaft, der *ummah*, verwendet wurde (Gil 1998, S. 127). Unter den Bedürfnissen der *ummah* verstand man die der Armen, der Waisen, der Verwandten des Propheten Muhammad (*qurba*) und der Krieger, die für die Sache Gottes kämpften (Singer 2008, S. 129). Waqf und seine Synonyme *sadaqa* und *habs* bedeuteten zu jener Zeit also ein Allgemeingut der Muslime, das auch unter dem Begriff „*māl al-muslimūn*“ („Geld, Finanzschatz der Muslime“ – Übersetzung der Autoren) bekannt war (Gil 1998, S. 128) und scheinbar Tabu charakter hatte: So war beispielsweise der Verzehr von Früchten oder anderem Ertrag, der von einem *sadaqa*-Grundstück stammte, allen außer den berechtigten Bedürftigen verboten, was so weit ging, dass Übriggebliebenes den wilden Tieren überlassen wurde (ebd., S. 129).

Schon in der frühen islamischen Geschichte spielten fromme Stiftungen bzw. ihre Vorformen also eine große Rolle für die islamische *ummah*, denn sie finanzierten, zusammen mit eingehobenen Steuern, die frühen muslimischen Eroberungsfeldzüge wie auch den folgenden Aufbau des frühen islamischen Staatswesens (Gil 1998, S. 134).

Neben der Finanzierung der islamischen Eroberungen erwirtschafteten die Stiftungen für den jungen islamischen Staat weitere Einnahmen, die sich vorwiegend aus dem Fruchtgenuss der Stiftungsländereien und -immobilien zusammensetzten. Eine weitere wichtige Einnahmequelle des frühen muslimischen Staates waren Steuereinnahmen, die den Nichtmuslimen, den sogenannten *Ḍimmī*, abverlangt wurden, damit diese ihren Landbesitz nach erfolgter muslimischer Eroberung behalten

durften (ebd.). Neben den *Ḍimmī* wurde auch den Muslimen eine Steuer für die Unterstützung der Armen, den Freikauf von Gefangenen und die Unterstützung muslimischer Krieger, die sogenannte *sadaqa*²², auferlegt (ebd.).

Faktoren für den Erfolg des waqf-Wesens

Eine Reihe von Faktoren haben die Entwicklung des waqf-Systems positiv beeinflusst. An erster Stelle steht das religiöse Motiv des Stifters, der hofft, durch sein wohlütiges Handeln Gottes Wohlwollen zu erlangen. Weitere Motive sind wirtschaftlicher Natur, sowohl auf der Seite des Stifters wie auch auf der Seite des Staates.

Eine waqf ermöglichte es dem Stifter, sein Vermögen abzusichern und zu vermehren. Weiters konnte der Stifter auf diese Weise das islamische Erbrecht umgehen und so die Fragmentierung seines Besitzes verhindern und über seinen Tod hinaus die Kontrolle über sein Vermögen ausüben (Hennigan 2004, S. xv).

Geschichtliche Entwicklungen haben weiter zum Ausbau des Stiftungswesens beigetragen. Es wird angenommen, dass die islamische Expansion und ein damit einsetzendes neues Wirtschaftssystem dazu beigetragen haben, dass der Staat ab einem gewissen Zeitpunkt seiner Aufgabe, öffentliche Güter und Sozialleistungen bereitzustellen, nicht mehr nachkommen konnte. Es besteht allerdings Uneinigkeit darüber, wann genau dieser Zeitpunkt eingetreten ist. Während Heidemann schreibt, dass der frühislamische Staat noch in der Umayyaden- und Abbasidenepoche fähig war, aus der Staatskasse öffentliche oder semiöffentliche Aufgaben wie Fortifikationen, Straßenbau, Wasserversorgung, Bau von Moscheen, die Besoldung seines Personals sowie die Einrichtung von Märkten (Heidemann 2009, S. 65 f.) zu finanzieren, meint Bahaeddin Yediyildiz (1990, zitiert nach Kuran 2001, S. 845 f.), dass nur der sehr junge islamische Staat in Westarabien aufgrund seiner überschaubaren Größe wirklich fähig war, seine Bürger zu versorgen und eine Infrastruktur zu schaffen und zu erhalten. Auch änderten sich laut Kuran die Bedingungen schon früher, nämlich bereits während der Zeit der umayyadischen und abbasidischen Expansionen, als die Weite der damals eroberten Gebiete dem Staat den Aufbau einer Infrastruktur erschwerte und daher eine Lösung zur Ver-

22 An dieser Stelle wird ersichtlich, dass das Wort *sadaqa* zur gleichen Zeit auch in einer anderen Bedeutung verwendet wurde: Während *sadaqa* einerseits für den für die Bedürfnisse der *ummah* gestifteten unveräußerlichen Gemeinbesitz steht, bezeichnet es hier eine Steuer.

sorgung entlegener Gebiete des islamischen Reichs notwendig machte (ebd., S. 846).

Durch die Expansionen änderten sich auch die wirtschaftlichen Bedingungen: Anders als in der Anfangszeit des Islam, als noch Handel und Schafzucht die Wirtschaft bestimmten, begann man, Landwirtschaft zu betreiben, und auch der städtische Immobilienbesitz gewann an Bedeutung. Es entstand eine neue Klasse von Land- und Immobilienbesitzern, die nach Möglichkeiten suchte, ihre Güter gegen willkürliche Besteuerung und gegen Konfiszierungen abzusichern (ebd.).

Vorteile des waqf-Wesens für Staat und Stifter

Es ergab sich also auf der Seite des Staates die Frage nach der Versorgung der Bürger mit öffentlichen Gütern und Sozialleistungen, die er selbst nicht mehr gewährleisten konnte. Auf der Seite der Land- und Immobilienbesitzer andererseits kam der Wunsch nach Absicherung und Vermehrung ihres Vermögens auf.

In dieser Situation bot sich die Stiftung als Mittel der Vermögensabsicherung an, da gestiftetes Vermögen über lange Strecken der islamischen Geschichte steuerbefreit und aufgrund seines wohltätigen Zwecks auch vor Konfiszierung durch die Herrschenden gefeit war (Reinfandt 2003, S. 28). Reinfandt schildert am Beispiel der mamlu-kischen Sultanstiftungen des 15. Jahrhunderts anschaulich das Prinzip, dessen sich Stifter immer wieder bedienten, um das Stiftungskapital abzusichern, zu vermehren und sich selbst wieder zukommen zu lassen:

„Die hohen Gewinne, welche die großen Stiftungen des 9./15. Jahrhunderts abwarfen [...], kamen dadurch zustande, dass die Einnahmen [...] aus dem Stiftungskapital [...] die in den Urkunden festgelegten laufenden Kosten der bedachten Einrichtungen [...] übertrafen. [...] Dieser [Überschuss, Anm. d. Aut.] floss an den Stiftungsverwalter; bei dem es sich in der Regel um den Stifter selbst handelte, zurück und verblieb dort ohne weitere Bestimmung zur eigenen Verfügung“ (ebd., S. 30).

Zwar entgingen dem Staat durch die zahlreichen Stiftungen Steuereinnahmen, doch wurde dies angesichts der Tatsache, dass die frommen Stiftungen durch die Übernahme wichtiger wohltätiger Aufgaben zur Stabilisierung des Staates beitrugen (Kuran 2001, S. 847 f.), hingenommen. Darüber hinaus wurde der Staat aus der Erwartungshaltung der

Menschen entlassen, die ummah, wie dies zu Zeiten des Propheten Muhammad noch üblich war, versorgen zu müssen.

Diese Symbiose zwischen privaten Stiftern und dem islamischen Staat prägte die islamische Geschichte. Hennigan behauptet sogar, die waqf „has provided the foundation for much of what is considered ‚Islamic civilization‘“ (Hennigan 2004, S. xiii). Dieses Statement basiert auf der Tatsache, dass islamische fromme Stiftungen kommunale und andere wertvolle Aufgaben in den Bereichen Wohltätigkeit, Bildung und religiöse Infrastruktur übernommen hatten (Reinfandt 2003, S. 28 f.). So errichteten und unterhielten islamische Stiftungen beispielsweise Straßen, Stadtmauern und -tore, Brücken, Brunnen- und Bewässerungssysteme, Marktplätze, Moscheen, Sufi-Konvente, Schulen, Hochschulen, Waisenhäuser, Hospitäler, Armenküchen und Herbergen für Pilger und Reisende. Reinfandt ist überzeugt, dass islamische fromme Stiftungen die mittelalterliche islamische Infrastruktur finanzierten: „Ein soziales Funktionieren mittelalterlicher islamischer Städte, trotz Abwesenheit einer kommunalen Selbstverwaltung im neuzeitlichen Sinn, war nur durch Stiftungen möglich, die städtische Bauprojekte finanzierten und anschließend auf einer privatwirtschaftlichen Ebene instand hielten“ (ebd.).

Bemerkenswert ist auch, dass selbst die Bezahlung der einflussreichen ‘ulamā’, der muslimischen Gelehrten und Juristen, den Stiftungen überlassen wurde (ebd., S. 29), was zu einer Abhängigkeit der Gelehrtenschicht vom waqfSystem führte: „More than any other group, however, the ‘ulamā’ as a social entity depended on the waqf system for their very existence“ (Baer 1997, S. 285).

Fest steht also, dass ab einem bestimmten Zeitpunkt – wann genau, darüber herrscht unter Wissenschaftlern keine Einigkeit, manche meinen: bereits wenige Jahrzehnte nach der Gründung des Islam (Kuran 2001, S. 845), andere sagen: in der Zeit nach den Abbasiden (Heidemann 2009, S. 65 f.) – private islamische fromme Stiftungen öffentliche Aufgaben wie die Bereitstellung öffentlicher Güter und Sozialleistungen und die Finanzierung der religiösen Infrastruktur übernommen haben. Diese offene Übertragung von ursprünglich staatlichen Aufgaben an den Privatsektor kann mit der Institutionalisierung religiös inspirierter Wohltätigkeit gleichgesetzt werden.

Sozial-karitative Funktionen islamischer frommer Stiftungen in der Gesellschaft

Islamische fromme Stiftungen haben ganz unterschiedliche Wohlfahrtsleistungen erbracht. Aufgrund der Vielfalt der Formen islamischer wohltätiger Stiftungen können an dieser Stelle nur einige wenige Beispiele herangezogen werden. Sie zeigen, dass das waqf-System, sei es auf infrastruktureller oder sozial-karitativer Ebene, zum Systemerhalt beitrug.

Ein Beispiel dafür, dass islamische fromme Stiftungen kommunale Aufgaben übernommen haben, sind die Stadtviertelstiftungen in Aleppo in der Zeit von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (vgl. Knost 2009), die unter anderem Ausgaben für Wächter, Stadtvierteltore, Wasserversorgung, Lampenöl etc. trugen. Diese Posten gehörten zu den klassischen kommunalen Aufgabenbereichen und stellen laut Knost daher „ein Beispiel einer sehr dezentralen Form von kommunaler Selbstverwaltung“ dar (ebd., S. 232).

Mitunter mussten muslimische Herrscher dem maroden Staat mittels ihrer privaten islamischen Stiftungen unter die Arme greifen. Ein Beispiel dafür war der Seldschuke Nūr ad-Dīn Maḥmūd, der im 12. Jahrhundert in Syrien und Nordmesopotamien regierte (Heidemann 2009, S. 70). Die Ausgangslage war, dass die Einnahmen des Staates an der dschizya-Steuer, der Kopfsteuer, die Nichtmuslime zu entrichten hatten, aufgrund massiver Konvertierung vieler Nichtmuslime zum Islam stark zurückgegangen waren (ebd., S. 68). Auch die Einnahmen durch die landwirtschaftliche Steuer, *charādsch*, waren aufgrund des „starken Rückgangs ländlicher Siedlungen und damit der Primärproduktion“ stark gesunken (ebd., S. 66), weswegen die Fähigkeit des Staates, öffentliche Aufgaben und Sozialleistungen zu tätigen, stark abgenommen hatte (ebd., S. 71). Heidemann beschreibt, wie Nūr ad-Dīn Maḥmūd nach zwei Jahrhunderten des Niedergangs staatlicher Strukturen durch aktive Stiftungspolitik daranging, die muslimische Wohlfahrt wieder aufzubauen. Der Begriff der Wohlfahrt war sehr weit gefasst, dazu zählten unter anderem „Stadtmauern, Festungen, Bildungseinrichtungen, Moscheen, Hospitäler, Sufi-Konvente, Pilgerhospize und andere mehr“ (ebd.).

Die *awqaf* stellten nicht nur kommunale Infrastruktur bereit, sondern boten auch in wirtschaftlicher Hinsicht Hilfe. Neben ihrer Hauptaufgabe, wohltätige Werke zu verrichten, belebten viele – vor allem große – Stiftungen die Wirtschaft, da es sich häufig um arbeitsintensi-

ve Objekte wie landwirtschaftliche Grundstücke, Mühlen, Badehäuser, Mietshäuser, Madrasas, Krankenhäuser oder Marktplätze handelte (Macuch 2009, S. 24 f.), die zu vermehrtem Arbeitsangebot in den Stiftungseinrichtungen selbst, aber auch im Transport- und Zuliefersektor der Umgebung führten.

Abgesehen von dieser indirekten Belebung der Wirtschaft brachten die islamischen frommen Stiftungen aber auch direkt Geld in Umlauf, denn die Kreditvergabe (durch die Lukrierung von Zinsen sollte der Stiftungszweck finanziert werden) war eine häufige Einnahmequelle der sogenannten Bargeldstiftungen, die als Vorläufer der heutigen Banken gelten (Singer 2008, S. 98). Kredite von Bargeldstiftungen waren für viele Menschen oft die einzige Möglichkeit, sich Geld zu leihen (ebd., S. 99).

Auch bei der Bezahlung der Gemeindesteuer, die von einem Stadtviertel kollektiv entrichtet werden musste, griffen die islamischen Stiftungen helfend ein, wenn arme Familien diese nicht aufbringen konnten. So berichtet Knost von kollektiven Stiftungen in Westanatolien und im europäischen Teil des Osmanischen Reichs, die dazu bestimmt waren, die Steuerlast der Gemeinschaft zu erleichtern (Knost 2009, S. 223).

Ein Beispiel für direkte wohltätige Hilfe zur Linderung einer existenziellen Not waren die zahlreichen Armenküchen im Osmanischen Reich, darunter die imperiale Hasseki-Sultan-Stiftung in Jerusalem, eine Institution mit verzweigter Infrastruktur und Logistik, die auch das Umland wirtschaftlich belebte. 1552 von der Ehefrau Sultan Süleymans I. gestiftet, betrieb die Stiftung Herbergen für Jerusalem-Pilger, Moscheen und eben eine Armenküche, die fertige Mahlzeiten an die Armen von Jerusalem ausgab (Peri 1992, S. 169 f.). Zur Finanzierung und Belieferung der Stiftung mit Nahrungsmitteln und anderen Gütern wurden in Palästina und im Libanon insgesamt 25 Dörfer samt landwirtschaftlichen Ländereien, Badehäusern, Herbergen, überdachten Marktplätzen, mehreren Getreidemühlen und zwei Seifenmanufakturen der Stiftung hinzugefügt (ebd., S. 170 f.). Die Armenküchen erreichten im Laufe der osmanischen Geschichte eine enorme Bedeutung: Laut Kuran (2001, S. 850) wurden Ende des 18. Jahrhunderts von den 700.000 Einwohnern Istanbuls 30.000 täglich in diesen Armenküchen bewirtet.

Fromme Stiftungen haben also im Laufe der islamischen Geschichte wichtige systemerhaltende Aufgaben vor allem im sozial-karitativen Bereich vom Staat übernommen, sodass von einer Institutionalisierung und Privatisierung der islamischen Wohlfahrt gesprochen werden kann.

In den *nächsten* Kapiteln wird gezeigt, wie das Osmanische Reich und seine Nachfolgestaaten diese Entwicklung wieder zurückgenommen und *die Wohlfahrt wieder* unter staatliche Kontrolle gestellt *haben*.

3.4.2 Niedergang des *waqf*-Systems

Hatte jahrhundertlang eine Art Symbiose zwischen islamischen frommen Stiftungen und dem islamischen Staatswesen geherrscht, bei der die Stiftungsbesitzungen vor Konfiszierung und Besteuerung geschützt gewesen waren und die Stiftungen im Austausch dafür dem Staat wichtige soziale und infrastrukturelle Aufgaben abgenommen hatten, so kam es zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert zu Änderungen der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Bedingungen, die in weiterer Folge zum weitgehenden Niedergang des Stiftungswesens führen sollten.

a) Geänderte Erfordernisse aufgrund des technischen Fortschritts

Zum einen war es schlicht der technische Fortschritt und der Vergleich mit europäischen Metropolen, die zu jener Zeit bereits funktionierende Stadtverwaltungen besaßen, die Forderungen nach einer effektiveren Infrastruktur aufkommen ließen. Kuran nennt an dieser Stelle das Beispiel der Wasserversorgungssysteme, für die islamische fromme Stiftungen zumeist zuständig waren. Da die Stiftungen auf die öffentliche Wohlfahrt ausgerichtet waren, befanden sich die Wasserentnahmestellen an öffentlichen Wasserbrunnen. Immer mehr Private forderten aber, das Wasser direkt in die Privathäuser zu leiten – worauf die *awqaf* weder infrastrukturell noch ideologisch vorbereitet waren (Kuran 2001, S. 879).

Ebenso wurden in dieser Zeit kommunale Dienste notwendig, für die es früher gar keine Grundlage gegeben hatte und die deshalb auch nie Aufgabe der Stiftungen gewesen waren. Beispielsweise machten neue Transportmittel und das damit verbundene stärkere Verkehrsaufkommen die Regelung des Straßenverkehrs notwendig (ebd.).

b) Stiftungsseigene Charakteristika als Hemmschuh für die wirtschaftliche Entwicklung

Zum anderen waren es einige Charakteristika des Stiftungsrechts wie die ewig gültige Unveräußerlichkeit der Stiftungsbesitztümer sowie die Unanfechtbarkeit des Willens des Stifters, die zu einer immer stärker

werdenden Unzufriedenheit vonseiten des Staates und der Wirtschaft führten.

So vergaben islamische fromme Stiftungen beispielsweise nur ein- bis dreijährige Miet- und Pachtverträge, um die Unveräußerlichkeit des an Gott übertragenen Stiftungsbesitzes nicht zu gefährden, was dazu führte, dass Mieter und Pächter keine längerfristigen Investitionen tätigten (Kogelmann 1999, S. 29). Das führte zum Verschleiß des Stiftungsbesitzes und damit zum Rückgang des Stiftungsgewinns, was wiederum das Potenzial der Stiftung, wohltätige Dienste zu leisten, verringerte. Das Prinzip der Unveräußerlichkeit führte auch dazu, dass riesige Flächen Agrarland und reicher städtischer Immobilienbesitz dem freien Handel entzogen waren, was der Gesamtwirtschaft großen Schaden zufügte. Im 19. Jahrhundert gehörten bereits 75 Prozent der landwirtschaftlichen Flächen auf dem Gebiet der heutigen Türkei, ein Fünftel der ägyptischen, ein Siebentel der iranischen, die Hälfte der algerischen und ein Drittel der tunesischen und der griechischen landwirtschaftlichen Flächen islamischen Stiftungen (Singer 2008, S. 186). Dem Staat entgingen durch den riesigen Stiftungsbesitz, der, wie erwähnt, steuerbefreit war, große Steuereinnahmen.

Ein weiteres stiftungsspezifisches Charakteristikum, nämlich dem Willen des Stifters Rechtscharakter zuzubilligen (Meier 2009, S. 195), verhinderte eine nachträgliche Abänderung des Stiftungszwecks, was dazu führte, dass die *awqaf* sich nicht auf geänderte gesellschaftliche und wirtschaftliche Rahmenbedingungen und neue Erfordernisse umstellen konnten (Meier, Pahlitzsch und Reinfandt 2009, S. 12).

Angesichts der Tatsache, dass die islamischen Stiftungen viele der gefragten Dienste nicht mehr leisten konnten, die Staatskassen aber aufgrund der fehlenden Steuereinnahmen leer waren, gerieten besonders die Familienstiftungen immer stärker ins Visier der Machthaber (Singer 2008, S. 186).

c) Stagnation des Stiftungswesens

Die Inflexibilität des Stiftungswesens führte im Laufe der islamischen Geschichte immer wieder zu Versuchen, den originären Willen des Stifters wie auch die Unveräußerlichkeit der Stiftungen mit legalen oder weniger legalen Winkelzügen zu umgehen, was zu einer Geringsachtung des Rechts und einer routinemäßigen Korruption führte (Kuran 2001, S. 883). So waren nicht nur die Beamten selbst korrupt,

sondern auch die zivilen und geistlichen Stiftungsverwalter (Baer 1997, S. 270 f.), die obendrein der Misswirtschaft bezichtigt wurden (Kogelmann 1999, S. 37). Ihre Macht über die reichen Stiftungsressourcen nutzten Stiftungsverwalter häufig dafür, nach Finanzierung des Stiftungszecks die Gewinne zusätzlich zu ihrem Honorar einzustreifen (Reinfandt 2003, S. 30). Stiftungsverwalter bevorzugten bei der Auftragsvergabe Familienmitglieder und einflussreiche Personen der Gesellschaft, um zu ihren Gunsten Loyalitätsverhältnisse aufzubauen und zu festigen (Baer 1997, S. 269–271). Darin erblickt Kuran auch die Wurzeln der bis heute weit verbreiteten Korruption und der wirtschaftlichen Unterentwicklung im Nahen Osten (Kuran 2001, S. 884). Die Inflexibilität der Stiftungen wird als ein wichtiger Faktor für ihren Untergang und für die wirtschaftliche Rückständigkeit des Orients angesehen (Kogelmann 1999; Kuran 2001). Hätte, so mutmaßt Kuran, das *waqf*-System die Fähigkeit besessen, sich auf die neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Herausforderungen einzustellen, hätte sich aus ihm heraus wohl eine eigenständige Form eines Wirtschafts- und Sozialsystems und die Basis für eine starke Zivilgesellschaft entwickeln können (Kuran 2001, S. 880).

d) *Veränderte Wahrnehmung von Armut*

In dieser Zeit vielseitiger Änderungen politischer, wirtschaftlicher und sozialer Natur begann sich in den muslimischen Ländern auch die Wahrnehmung dessen, wer als arm und bedürftig und damit zur Konsumation von Wohltätigkeit berechtigt war, zu ändern.

Lange meinte man, dass vor allem die „würdigen Armen wie die Mystiker, sufis [...]“ (Heidemann 2009, S. 64 f.), die bescheiden lebten, sich spirituellen Aufgaben widmeten und die erhaltenen Zuwendungen und Spenden in Form von wohltätigen Diensten an andere Bedürftige weitergaben, um Gott näherzukommen (Singer 2008, S. 164; S. 141), Adressaten islamischer Wohltätigkeit sein sollten.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich aber die Wahrnehmung von Armut geändert, es galten nur mehr diejenigen der Hilfe durch andere würdig, die aufgrund körperlicher Beeinträchtigungen ihren Lebensunterhalt nicht mehr selbst verdienen konnten (ebd., S. 197). Diese Einstellung stützte sich auf einen Hadīṭ, der sinngemäß aussagt, dass Gläubige die religiöse Verpflichtung haben zu arbeiten und dass selbst mindere Arbeit besser sei, als zu betteln:

„Abū Huraira, Allāhs Wohlgefallen auf ihm, berichtete, dass der Gesandte Allāhs, Allāhs Segen und Friede auf ihm, sagte: „Ich schwöre bei Dem, in Dessen Hand mein Leben ist, dass es für den einen von euch besser ist, sein Seil zu nehmen und damit auf seinem Rücken ein Bündel Brennholz herbeizubringen, als wenn er zu einem anderen geht und diesen anbettelt, der ihm entweder etwas gibt oder nichts gibt (Buḥārī 1992, Musāqāt, Nr. 13; Übersetzung nach Ibn Rassoul 2007, S. 182).

Nicht nur die Auffassung davon, wer berechtigt sei, Wohlfahrt zu konsumieren, änderte sich im Laufe der Zeit. Auch die Art und Weise, wie Wohltätigkeit geleistet wurde, musste sich immer wieder den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten anpassen. So erwähnt Singer beispielsweise die geänderte Form der Essensabgabe in der oben erwähnten Hasseki-Sultan-Armenküche in Jerusalem, wo traditionellerweise immer gekochtes, fertig zubereitetes Essen ausgegeben worden war und ab einem bestimmten Zeitpunkt – wahrscheinlich aus ökonomischen Gründen – nur mehr rohe, nicht konsumfertige Lebensmittel wie Mehl und Öl ausgegeben werden konnten (Singer 2008, S. 96).

e) Expansion der Europäer in muslimische Länder

Der wichtigste Faktor für den Niedergang des *waqf*-Systems kam von außerhalb, denn die Europäer konnten im 19. Jahrhundert ihre politische und wirtschaftliche Vormachtstellung auf die muslimischen Länder ausdehnen (Kogelmann 1999, S. 38). Als Reaktion auf den europäischen Imperialismus leiteten die muslimischen Länder Reformprozesse in den Bereichen Militär, Wirtschaft, Bildung, Handel und Produktion ein und zentralisierten die Verwaltung. Finanziert wurden diese Reformprozesse durch das Anzapfen des reichen Stiftungsbesitzes – weniger durch Konfiskationen, sondern durch eine Neuauslegung des islamischen Rechts: Durch die Vergabe von längerfristigen Pacht- und Mietverträgen und den Austausch gestifteter Immobilien wurde der Stiftungsbesitz wieder in den Handelsverkehr eingegliedert (Kogelmann 2003, S. 21).

f) Übernahme der waqf-Funktionen durch staatliche Strukturen

Das Ausmaß der Veränderungen zuungunsten der islamischen Stiftungen war von Landstrich zu Landstrich und je nach Zeitpunkt unterschiedlich, doch kann man zusammenfassen, dass zu den Faktoren für den Niedergang des *waqf*-Systems neben der oben erwähnten Unfähigkeit, sich auf neue Umstände einzustellen, vor allem auch die Überar-

beitung des Erbschafts-, Eigentums- und *waqf*-Rechts zählte (Kogelmann 1999, S. 23). Mit der Änderung des Erbschafts- und Eigentumsrechts waren zwei wichtige Motive, eine Stiftung zu gründen, weggefallen.

Gleichzeitig übernahmen nun vermehrt neue staatliche Institutionen die Funktionen der Stiftungen, obwohl private wohltätige Initiativen nicht gänzlich verdrängt wurden und es so zu einer Mischung aus privaten und staatlichen Formen der Wohlfahrt kam (Singer 2008, S. 176 f.). Im Laufe der Zeit entstanden unter anderem Ministerien für Gesundheit, Soziales, Bildung, welche die vormaligen Stiftungsaufgaben übernahmen. Dasselbe gilt auch für die Entwicklung von einschlägigen *Nicht-regierungsstrukturen*.

g) Säkularisierung und Verstaatlichung der Wohltätigkeit

Wenn man Säkularisierung als „declining religious authority“ (Chaves 1994, S. 749 f.) definiert, so kann man die Übernahme der religiös inspirierten, ehemals von privater Hand getragenen *waqf*-Funktionen durch den Staat als Säkularisierung bei gleichzeitiger Verstaatlichung von Wohltätigkeit verstehen.

Kogelmann (1999, S. 21–23) schränkt allerdings ein, dass der Begriff der Säkularisierung bei islamischen Staaten nur dann Gültigkeit besitze, wann man das europäische Verständnis von Säkularisierung als Ergebnis eines jahrhundertlangen Kampfes zwischen weltlicher und kirchlicher Macht um die Vormachtstellung im Staat, in dem letztlich die weltliche Macht die Oberhand gewonnen hatte, außer Acht lasse. Denn anders als die europäischen Staaten, so Kogelmann, die der Kirche einen abgegrenzten Raum hätten zuweisen können, habe der Staat in „der islamischen Welt hingegen [...], auch wenn seine Strukturen weitgehend säkularisiert waren, das religiöse Establishment sowie die islamischen Institutionen enger an sich gebunden und unter seine vollständige Kontrolle gestellt“ (ebd., S. 22).

Gleichzeitig mit der staatlichen Übernahme von vormals durch religiöse Institutionen geleisteten Diensten änderte sich auch die Stellung der ‘ulamā’ ganz drastisch. Waren die ‘ulamā’ über Jahrhunderte Begünstigte wie auch Verwalter von Stiftungen (ebd., S. 32 f.) und materiell und politisch von den jeweiligen Herrschern relativ unabhängig, so erhielten sie nach Übernahme der *waqf*-Funktionen durch staatliche Strukturen die Position von Staatsbeamten, die rein für die Umsetzung der vorgegebenen Religionspolitik zuständig waren (vgl. Kogelmann 2009).

3.4.3 Zakat und sadaqa als theologische Grundlagen für die Wohltätigkeit im Islam

Für die Begriffe „Seelsorge“ und „Seelsorger“ gibt es im Koran kein direktes Pendant, obwohl der Islam starke Ähnlichkeiten zur christlichen Seelsorge „im Sinne eines Dienstes zur Lebensorientierung und Lebenshilfe, was unter der Kategorie ‚Sozialdienst‘ zusammengefasst werden kann“, aufweist (Aslan 2013, S. 127). Der Begriff der Seelsorge ist christlich konnotiert und muss erst auf islamische theologische Grundlagen gestellt werden, um einen genuin islamischen Auftrag zu identifizieren. Aufgrund der vielen religiösen Gebote und Aufrufe in Koran und Sunna, den Mitmenschen Wohltätigkeit und Fürsorge angedeihen zu lassen, bietet der Islam jedoch eine reiche Basis für ein islamisches Seelsorgekonzept.

Die im Folgenden angeführten islamischen Pflichten und Einrichtungen dienen ausnahmslos der islamischen Wohltätigkeit und dem ausgeprägten islamischen Fürsorgeprinzip (vgl. etwa Mohagheghi 2010b, S. 132) und können somit als Fundament für eine islamische Seelsorge dienen. Dass *zakat*, die verpflichtende Abgabe eines bestimmten Teils des Vermögens an Bedürftige, die dritte der fünf islamischen Säulen darstellt, deutet auf den hohen Stellenwert des Teilens und des Einsatzes für das Wohl der Menschen im Islam hin.

Neben der obligatorischen *zakat* werden im Folgenden auch die empfohlene, aber freiwillige Almosengabe (*sadaqa*) und *infāq* als Fürsorgeinstrumentarien vorgestellt.

Bedeutung von sadaqa und zakat im Islam

Über die Herkunft der Wörter *sadaqa* und *zakat* gibt es verschiedene Ansichten. Muslimische Wissenschaftler tendieren zu einer Herleitung aus dem Arabischen: *Sadaqa* führen sie auf das arabische Wort *sidq* in der Bedeutung „Ehrlichkeit der religiösen Überzeugung des Almosengebers“ zurück („Şadaqa“ 2014), *zakat* wird von der arabischen Konsonantenwurzel *z-k-y* in der Bedeutung „vermehren“, „wachsen“ und „rein, gut sein“ (Wehr 1985) abgeleitet, wodurch der Bogen gespannt wird zur muslimischen *tazkiyah* (Bashear 1993, S. 85), der spirituellen, moralischen Reinigung von Besitz und Personen.

Bashear beschreibt den Eifer früher arabischer Lexikografen wie *al-Khalil ibn Ahmad*, *Ibn Durayd*, *Azhari*, *Dschauhari* und *al-Layth ibn Sa'ad*,

Herkunft und Wurzel von *z-k-y* zu entschlüsseln (ebd., S. 86 f.), und deren Bemühung, die beiden Hauptbedeutungen von *z-k-y*, nämlich „*wachsen*“, „*vermehrten*“ und „*Reinigung*“, „*Purifikation*“ im spirituellen Sinn, unter einen Hut zu bringen. „Azhari, Ibn Faris and Dschauhari try to harmonize the main two meanings by saying that purifying the property causes it to grow and increase“ (ebd., S. 87).

Andere Lehrmeinungen gehen davon aus, dass *zakat* und *sadaqa* Lehnwörter aus anderen semitischen Sprachen sind. Einige ordnen *zakat* dem christlichen Syro-Aramäischen (Bell 1953, zitiert nach Bashear 1993, S. 85) zu, andere wiederum dem Jüdisch-Aramäischen (*zekoth*) (Juynboll 1910, S. 94); ähnlich verhält es sich dieser Lehrmeinung nach auch mit *sadaqa*, das demnach vom jüdisch-aramäischen *sedaka* abgeleitet wurde und eine Bedeutungserweiterung von „*Ehrlichkeit*“ hin zu „*Almosen*“ erfahren habe („*Zakāt*“ 2014).

Bashear weist darauf hin, dass der Wurzel *z-k-y* und ihren Abwandlungsformen in weiteren, teils älteren Sprachen verwandte Bedeutungen zugeschrieben werden, und nennt unter anderem „die Befreiung von Steuern durch den König“, „ein Recht, das durch den König gewährt wird“, „das Freilassen von Menschen“, „das Befreien aus Obligationen von Zahlungen oder Taten, die Göttern zustehen“, „frei sein von Obligationen“, „rein und unschuldig sein“, „sauber und glänzend sein“, „unentgeltlich sein“ im Sumerischen, Akkadischen, Ugaritischen, Assyrischen und Amharischen (Bashear 1993, S. 87–89).

Im Koran selbst werden für „*Almosen*“ die beiden Wörter *zakat* und *sadaqa* synonym verwendet, was zu mancherlei Verwirrungen führt. So wird beispielsweise im Koranvers 9,60, welcher die bezugsberechtigten *zakat*-Bezieher spezifiziert, das Wort *sadaqat* (Pl.) verwendet, meint aber an dieser Stelle wohl eher die *zakat* in ihrer späteren Bedeutung der obligatorisch zu zahlenden Abgabe.

Was die praktische Bedeutung von *zakat* und *sadaqa* angeht, so waren die beiden Begriffe für die erste Generation der islamischen Gelehrten im Allgemeinen bedeutungsgleich. Der schāfi‘itische Gelehrte Imam al-Māwardī sieht überhaupt keinen Unterschied: „*Zakat* ist nichts anderes als *sadaqa*, die beiden Begriffe werden synonym verwendet. *Zakat* wird vom Vermögen entrichtet, das sich vermehrt und von seinem Besitzer auf legalem Wege erwirtschaftet wurde. *Zakat* wird von solchem Vermögen an *Zakat*-würdige Menschen vergeben“ (Māwardī 1881, S. 113). Bei Abū Ubayd Qāsim kommt jedoch eine feine Differenzierung zum Aus-

druck: „Wenn wir über sadaqa sprechen; sadaqa ist zakat der Muslime von Gold, Silber, Kamelen, Vieh, Schafen, Getreide und weiterem Vermögen; diese zakat wird an von Gott bestimmte acht Gruppen von Menschen abgegeben“ (bin Sallām 1976, S. 24).

Später haben die beiden vormals synonymen Wörter *zakat* und *sadaqa* deutliche Bedeutungsverschiebungen erfahren: Während islamische Rechtsgelehrte die *zakat* schrittweise zur obligatorischen Almosensteuer ausarbeiteten, für die es klar definierte Bestimmungen gab, wurde die *sadaqa* zu einer freiwilligen mildtätigen Spende, einer „freiwilligen Liebesgabe“ (Juynboll 1910, S. 95), die über die obligatorisch zu entrichtende *zakat* hinausgeht.

Die hanafitischen Rechtsgelehrten definieren *zakat* als eine Abgabe an von Gott bestimmte Stellen (Yunus 1980, S. 33). Die Schāfi‘iten definieren *zakat* als *wādğib*-Abgabe (Pflichtabgabe), die von einem bestimmten rechtlich definierten Vermögen von Personen, die über bestimmte Eigenschaften verfügen, entrichtet wird (Širbīnī 1958, S. 368). Der ottomanische Gelehrte Đurđānī beschreibt *zakat* als „wādğib-Abgabe einer Privatperson an die vom Koran definierten Personengruppen“ (Đurđānī 1300, S. 77).

Wie man den Definitionen der unterschiedlichen Rechtsschulen entnehmen kann, wird *zakat* in allen Rechtsschulen entweder gleich oder nur geringfügig unterschiedlich definiert. Über keine anderen religiösen Handlungen und Pflichten der Muslime herrscht ein derartiger Konsens.

Weitere Formen von Solidaritätsabgaben

Neben der verpflichtenden *zakat* gibt es weitere Formen obligatorischer und freiwilliger Solidarabgaben im Islam. Im Folgenden werden kurz die *zakat al-fitr*, die *usr*- und *ħums*-Steuer, die verpflichtend zu entrichten sind, sowie die freiwilligen *sadaqa*- und *infāq*-Gaben besprochen.

a) Zakat al-fitr

Eine Unterform der *zakat* stellt die *zakat al-fitr* dar, die am Ende des Fastenmonats Ramadan in Form von Nahrungsmitteln oder Geld unter den Bedürftigen verteilt wird (Nienhaus und Vöcking 1982, S. 4). Laut Juynboll hat Prophet Muhammad im zweiten Jahr nach der *ħidschra* allen Gläubigen aufgetragen, eine genau bestimmte Menge an Gerste oder Datteln an Arme zu verteilen (Juynboll 1910, S. 109 f.). Muslimische Ge-

lehre waren zuerst uneins darüber, ob die *zakat al-fitr*, ebenso wie die *zakat*, obligatorisch weitergeführt werden solle oder ob die *zakat al-fitr* durch die Einführung der *zakat*-Pflicht obsolet geworden sei und nur mehr empfehlenden Charakter habe; letztendlich wurde aber mehrheitlich entschieden, dass auch die *zakat al-fitr* als verpflichtend zu betrachten sei (ebd., S. 110), wobei bei den Verteilungskriterien die acht Kategorien an Bezugsberechtigten der *zakat*-Einnahmen, insbesondere aber die Kategorie der „Bedürftigen“, herangezogen wurden (ebd., S. 110–112).

Im Laufe der islamischen Geschichte sind noch weitere Unterformen der *zakat* entstanden, z. B. *ūṣr* (*zakat* für Agrarprodukte) (Erkal 1992, S. 198) oder *ḥums* (*zakat* für Bodenschätze) (Abu Yusuf 1976, S. 23).

b) *Sadaqa*

Neben den Pflichtleistungen *zakat* und *zakat al-fitr* empfehlen der Koran und die Sunna zusätzlich die freiwillige Gabe von Almosen, die sogenannte *sadaqa*. Wie bereits gesagt, wurden sowohl *zakat* als auch *sadaqa* in der Anfangszeit des Islam in der Bedeutung einer freiwilligen Gabe verwendet und meist paarweise genannt. Heute hingegen gilt *zakat* als verpflichtende, *sadaqa* als freiwillige Gabe. Die Freiwilligkeit der *sadaqa* schränken Nienhaus und Vöcking allerdings insofern ein, als sie meinen, der Mensch habe auch bei diesen freiwilligen Almosen eine Verpflichtung Gott gegenüber (Nienhaus und Vöcking 1982, S. 4). Der einzige Unterschied zur *zakat*, so meinen sie, liege darin, „daß es für die Höhe des Zakat festgelegte Regeln gibt [und er in der Vergangenheit immer vom Staat eingezogen wurde], während bei Sadaqa sowohl Bemessung wie Entrichtung dem Ermessen des einzelnen überlassen bleiben“ (ebd.).

c) *Inḥāq*

Für das freiwillige Ausgeben von Geld für wohltätige Zwecke kommt neben *sadaqa* ein weiteres Wort oft im Koran vor: *inḥāq*:

„Es ist nicht an dir [o Prophet], die Leute dem rechten Pfad folgen zu lassen, da es Gott [allein] ist, der rechtleitet, wen Er will. Und was immer Gutes ihr für andere ausgeben mögt, ist zu eurem eigenen Wohl, vorausgesetzt, daß ihr nur aus einem Verlangen nach Gottes Antlitz ausgeht: denn was immer Gutes ihr ausgeben mögt, wird euch voll zurückgezahlt, und euch wird kein Unrecht geschehen“ (Sura 2,272; Übersetzung nach Asad 2012).

Wegen dieser Koranstelle wird *infāq* häufig der freiwilligen sadaqa gleichgestellt: „[...] *Infāq* Qarad Hasan and Sadaqas are synonymous terms these are basically voluntary spending to get the consent of Allah“ (Aziz, Mahmud und ul Karim 2008, S. 44).

Auch Kahf (o. J., S. [1]) definiert den Begriff *infāq*, der, wie er anmerkt, oft mit der Ergänzung *fi Sabil Allah* („auf dem Weg Gottes“, also wohltätige Zwecke verfolgend) versehen werde, als „giving away for the betterment of the society and its members including the giver and her/his family“, fügt aber hinzu, dass es sowohl obligatorische als auch freiwillige Formen des *infāq* gebe. Zu den obligatorischen Formen von *infāq* zählt er *zakat*, *zakat al-fitr* und etwa die Verpflichtung, für den Lebensunterhalt seiner Frau, seiner Kinder und in Not geratener Verwandter aufzukommen (ebd., S. [2 f.]). Freiwillige Formen wären beispielsweise das punktuelle Auspeisen und Einkleiden von Bedürftigen oder eine dauerhafte Gabe in Form der Finanzierung wohltätiger islamischer Stiftungen (ebd., S. [4]).

Trotz dieser unterschiedlichen Darstellungen bleibt die Kernbedeutung von *zakat* unverändert, nämlich dass die Mittellosen ein Anrecht auf einen Teil des Vermögens der Reichen haben, weil Gott durch *zakat* den Menschen daran erinnert, den Anteil der Armen an den ihm anvertrauten Gütern nicht zu vergessen.

Theologische Grundlagen von zakat, sadaqa und infāq

Die *zakat* wird schon im Koran, der wichtigsten schriftlichen Quelle des Islam, gefordert:

„Und verrichtet beständig das Gebet, und entrichtet die reinigenden Abgaben; denn was immer an guter Tat ihr für euch selbst vorausschickt, ihr werdet es bei Gott finden: siehe, Gott sieht alles, was ihr tut“ (Sura 2,110; Übersetzung nach Asad 2012).

Zakat wird an 34 Stellen des Korans erwähnt: in 28 Āyas (Versen) mit Pflichtgebet und an sechs Stellen einfach als empfohlene Handlung (Fuad 1958, S. 40)

Die Ermutigung der Muslime zur Fürsorglichkeit bleibt im Koran nicht auf die beiden Begriffe *zakat* und *sadaqa* beschränkt. An vielen Stellen wird auf die Bedürftigkeit von Waisen und anderen armen Menschen hingewiesen und die besondere Verantwortung der Menschen ge-

genüber den Hilfesuchenden hervorgehoben (vgl. Koran 68,24; 74,42–44; 93,9–11; 107,1–3).

In den medinensischen Āyas gewinnt das Verhältnis von Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung an besonderer Bedeutung. *Zakat* als religiöse Aufgabe steht im Zentrum dieser sozialen Verantwortung der Muslime. Dass der Koran das Gebet und *zakat* immer in in engem Zusammenhang darstellt, ist auch ein Zeichen dafür, dass der Glaube von der gesellschaftlichen und ethischen Verantwortung nicht zu trennen ist.

So werden MuslimInnen, die sowohl die Gebete verrichten als auch ihre *zakat* entrichten, im Koran in verschiedenen Āyas gelobt:

„Siehe, euer einziger Helfer wird Gott sein und Sein Gesandter und jene, die Glauben erlangt haben – jene, die beständig das Gebet verrichten und die reinigenden Abgaben entrichten [...]“ (Sura 5,55; Übersetzung nach Asad 2012).

Über die Höhe von *zakat*-Abgaben finden sich im Koran keine genaueren Angaben. Die weiteren Ausführungen zur Abgabe von *zakat* entnehmen die Muslime entweder der Sunna des Propheten oder den Regeln der *fiqh*-Wissenschaft.

Zakat in der Sunna

Nach islamischen Quellen wurden die Muslime erst in Medina verpflichtet, *zakat* als Pflichtabgabe zu verrichten. Da von der *zakat*-Pflicht in der Sunna wesentlich öfter die Rede ist als im Koran, gewinnt die Sunna des Propheten eine besondere Bedeutung für die theologische Auslegung von *zakat*.

Die Etablierung von *zakat* als einer der fünf Säulen des Islam beruft sich auch auf die Aussagen des Propheten:

„Der Islam wurde auf fünf Säulen gebaut: dem Zeugnis, dass es keinen Gott gibt, der es würdig ist, angebetet zu werden, außer Gott, und dass Muhammad der Gesandte Gottes ist, dem Verrichten des Gebetes, dem Entrichten der Zakah, der Pilgerfahrt nach Mekka und dem Fasten im Ramadan“ (Muslim 1992, Imān, Nr. 19).

In den weiteren Ḥadīthen wird zwar die Freiwilligkeit der *zakat*-Entrichtung gelobt, aber deren Nichtentrichtung als Kampf gegen Gott und seinen Gesandten – und damit als unislamisches Verhalten – aufgefasst (Abū-Dāwūd 1321, *Zakat* Nr. 4).

Aus der Praxis des Propheten lernen die MuslimInnen, wie die *zakat* in seiner Zeit institutionalisiert und unter den MuslimInnen umgesetzt wurde. Die weiteren theologischen Regeln zur Entrichtung von *zakat* wurden, abgeleitet von dieser Praxis, überwiegend von der *fiqh*-Wissenschaft systematisiert. Nach übereinstimmendem Konsens in der islamischen Theologie müssen die MuslimInnen, die in Freiheit leben, geistig gesund sind und über ausreichendes Vermögen verfügen, *zakat* entrichten (Erkal 1998, S. 429).

Geschichtliche Entwicklung von zakat und sadaqa als Glaubenspraxis im Islam

Schon in der vorislamischen Zeit war das Geben von Almosen verbreitet, allerdings weniger aus altruistischen Gründen, sondern für die Sicherung von Loyalitäten in einer sich bekriegenden Beduinengesellschaft. Wichtige vorislamische Tugenden wie die *karamah* (Großzügigkeit), die zur Erlangung und Festigung eines gewissen Status in der Gesellschaft vonnöten waren, wurden ohne Schwierigkeiten in den Islam übernommen und für die neu geltenden islamischen Werte erfolgreich instrumentalisiert.

Vorislamische Ähnlichkeiten bei Praktiken des Gebens und Teilens

Neben den sprachlichen Verwandtschaftsverhältnissen zwischen den semitischen Sprachen existieren auch starke Ähnlichkeiten in den Praktiken der vorislamischen Wohltätigkeit und Großzügigkeit: So war es in heidnischen, jüdischen und christlichen Kreisen schon vor dem Islam üblich, Almosen zu spenden (Juynboll 1910, S. 94 f.; Kuran 2003, S. 276). Auch in weniger religiösen Kreisen war die Großzügigkeit (*karamah*), die der Islam in Form von *zakat* und *sadaqa* übernommen hat, eine wichtige persönliche Tugend. Izutsu beschreibt die Bedeutung der Großzügigkeit unter vorislamischen Arabern:

„A man who could make a royal display of his generosity was a true dandy of the desert. Generosity in this sense was a master passion of the Arabs. It was not so much a ‚virtue‘ as a blind, irresistible impulse that was deeply rooted in the Arab heart“ (Izutsu 2007, S. 76).

Im altarabischen Stammeswesen standen allerdings nicht philanthropische Motive im Vordergrund, das Verschenken von z. B. überflüssigem

Besitztum war vielmehr eine Sache der Ehre (ebd.) und diente der Sicherung von Loyalitäten (Singer 2008, S. 35). So führten beispielsweise rivalisierende Stammesführer Kamelschlachtwettbewerbe durch, um sich durch das Verteilen des Fleisches und die damit zur Schau gestellte Großzügigkeit die Loyalität ihrer Anhängerschaft zu sichern (Bonner 2003, S.20).

Auf das Vorhandensein vorislamischer Traditionen des Spendens und Teilens führt Kuran auch die schnelle Akzeptanz zurück, die die *zakat* bei den frühen Muslimen erlangt hatte (Kuran 2003, S. 276). Auch Bonner meint, dass Armut, Wohltätigkeit und Großzügigkeit Schlüsselrollen im Übergang zwischen *dschāhiliyyah* (der vorislamischen Zeit) und frühem Islam gespielt hätten (Bonner 2003, S. 16). Der frühe Islam und mit ihm die *zakat* wurde möglicherweise auch gerade wegen seines ausgeprägten sozialen Charakters so gut angenommen, besonders wenn man bedenkt, dass die Gruppe der Armen und die Kluft zwischen Arm und Reich in den Jahrhunderten vor dem Islam infolge des Auseinanderbrechens traditioneller gesellschaftlicher Bande größer geworden war (Noth 2001, S. 49; Watt 1953, S. 72 f.).

Den *Āyas* des Koran über die Propheten vor Muhammad ist zu entnehmen, dass die Pflichtabgabe *zakat* auch in den Religionen vor dem Islam schon existiert hatte (vgl. Sura 19,54–55). Unter den Religionen, die *zakat*-Traditionen kannten, werden das Christentum und das Judentum genannt (vgl. Sura 5,12 und Sura 19,31).

Somit beruht die *zakat*- und *sadaqa*-Tradition im Islam auf einem alten Ritual und ist Ausdruck einer gemeinsamen Menschheitsgeschichte (Salihoğlu 1992, S. 209).

Almosengeben für das Allgemeinwohl im Frühislam

Zakat bildet die Grundlage islamischer Solidarität und sozialer Gerechtigkeit in der islamischen Gesellschaft. Nach den Worten des Propheten ist *zakat* die Brücke zwischen Dies- und Jenseits der Muslime (vgl. al-Haysami 1967). Um die besondere Bedeutung von *zakat* für den Islam hervorzuheben, bezeichnet Prophet Muhammad sich selbst als *zakat*-Beamten, der von Gott den Auftrag hat, die *zakat* der Muslime einzutreiben (Ibn Hanbel 1992, I, Nr. 44).

Zakat wurde den Muslimen im Jahr 624 als Pflicht offenbart (Ibn Māğāh o. J., *Zakat*, Nr. 21). Darüber berichtet ein Gefährte des Propheten, ibn Sāid:

„Omar hat mich damit beauftragt, die Zakat einzutreiben. Nach meiner Arbeit hat er mich für meine Arbeit besoldet. Daraufhin sagte ich: ‚Ich habe diese Arbeit für Gott gemacht, dann werde ich nur von Ihm belohnt.‘ Er sagte mir: ‚Nein, du sollst das Geld annehmen. Für diese Tätigkeit hatte mich der Prophet auch besoldet‘“ (Nasā’ī o. J., Zakat, Nr. 94).

In der Frühzeit des Islam war *zakat* eine der ersten Institutionen der islamischen Gemeinde (Derveze 1995, S. 26). Als sich nach dem Ableben des Propheten Muhammad einige Stämme auf der arabischen Halbinsel weigerten, ihre *zakat*-Abgaben zu entrichten, führte Abu Bakr, der erste der vier Kalifen, trotz der Bedenken einiger Gefährten des Propheten einen Krieg gegen die *zakat*-Verweigerer (Buḥārī 1992, Zakat, Nr. 1). Er erließ die sogenannte *zakat*-Ordnung, die die *zakat*-pflichtigen Güter, den davon als *zakat* aufzubringenden Betrag und die Verteilung der *zakat* an die berechtigten Bezugspersonen beinhaltete (Juynboll 1910, S. 99). Diese *zakat*-Ordnung wurde den Statthaltern der verschiedenen Provinzen überreicht, die nun, mit einem offiziellen staatlichen Schriftstück ausgestattet, die *zakat* eintreiben konnten (ebd.).

Rechtliche Bestimmungen

Die Herausbildung der *fiqh*-Regeln für *zakat* war ein stufenweiser Vorgang, dessen Basis das Prinzip der Solidarität der Reichen mit den Armen sowie das Anrecht der Armen am Besitz der Reichen war (Farschid 2012, S. 65). Da der Koran selbst nur die Grundsätze der *zakat* darlegt, wurden diese im Prozess der islamischen Geschichte durch die Gelehrten der unterschiedlichen Rechtsschulen ausgeführt und weiterentwickelt.

Nach ḥanafitischer und schāfi‘itischer Rechtsschule wurde die Zahl der Schafe, Ziegen, Rinder, Kamele, Pferde und weiterer Reittiere für die *zakat*-Abgabe berücksichtigt. Dazu kommen noch Wertsachen aus Gold und Silber (vgl. Ibn-ul Human o. J., S. 208; Šāfi‘i o. J., S. 131).

Eine ausführlichere Betrachtung der rechtlichen Voraussetzungen von *zakat* würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher beschränkt sich die Ausführung hier auf die allgemein anerkannten *fiqh*-Regeln derjenigen Rechtsschulen, deren Ansichten in dieser Frage nur geringfügig differieren (vgl. et-Tahran 2009).

Voraussetzungen für die zakat-Abgabe

Voraussetzung für die *zakat*-Abgabe ist in allen Rechtsschulen „Eigentum von und Besitz an *produktivem Vermögen*, sofern ein bestimmtes,

nach Vermögensarten differenziertes Minimum [nisab] überschritten ist“ (Nienhaus 1982, S. 185). Der *nisab* wurde zur Zeit des Propheten Muhammad mit 85 Gramm Gold angegeben und definiert die Vermögensgrenze, ab der *zakat* zu zahlen war; auf die heutige Zeit umgelegt bedeutet das, dass, wenn die Einnahmen den aktuellen Wert von 85 Gramm Gold zum tagesaktuellen Preis übersteigen, man 2,5 Prozent der Einnahmen als *zakat* abgeben muss (Islamic Relief Deutschland 2014). *Zakat* muss nur vom „Überschuss“ (*‘afw*) gezahlt werden. Güter, die für das tägliche Leben benötigt werden, wie beispielsweise ein Familienauto oder Büromöbel, zählen nicht dazu (Benthall 2009, S. 12). Der Abgabensatz liegt bei Vermögensobjekten bei einem Vierzigstel (Nienhaus 1982, S. 184) und bei Ernteerträgen, vorausgesetzt dass der erzielte Ernteertrag mindestens fünf Kamellasten ergibt, bei einem Zehntel bzw. bei Mehraufwand, beispielsweise aufgrund von künstlicher Bewässerung, bei einem Zwanzigstel der Ernte (Juynboll 1910, S. 100). Die Errechnung des *zakat*-Betrags aus Viehbesitz gestaltet sich etwas komplizierter und hängt laut Juynboll nicht nur von Zahl und Art der Tiere ab, sondern auch davon, ob und wie lange die Tiere frei geweidet hatten, ohne für Arbeitszwecke herangezogen worden zu sein (ebd., S. 100 f.). Juynboll liefert am Beispiel der schäfi‘itischen Rechtsschule sehr genaue Informationen zur *zakat*-Berechnung auf Viehbesitz (ebd., S. 100–102), wobei man bei den Berechnungen von unterschiedlichen Auffassungen der verschiedenen Rechtsschulen ausgehen muss (Nienhaus 1982, S. 186). Bei Gold und Silber ist jährlich ein Vierzigstel des Wertes als *zakat* abzugeben (Juynboll 1910, S. 102 f.), wobei der *nisab* für Gold 85 Gramm und der von Silber das Siebenfache des Gold-*nisab* ausmachte (Cezirî 1993, S. 151–181). Unter der letzten Kategorie, den Kaufmannswaren, werden generell alle Waren verstanden, die der Besitzer nicht zum eigenen Gebrauch angeschafft hat, sondern um damit Handel zu treiben (Juynboll 1910, S. 103). Der Wert der Kaufmannswaren wird am Ende jedes Steuerjahres in Gold oder Silber umgerechnet, um den *nisab* zu bestimmen (ebd., S. 102 f.). Von den Kaufmannswaren müssen 2,5 Prozent des Handelswertes als *zakat* abgegeben werden (Nienhaus 1982, S. 186). Zur genauen Berechnung des *zakat*-Betrags, der für den jeweiligen Muslim anfällt, existieren ausgefeilte mathematische Formeln; hier sei beispielsweise auf Datta (1939, S. 365–369) verwiesen, der eine detaillierte *zakat*-Berechnung vorexerziert. Einfacher kann man seinen persönlichen *zakat*-Betrag heute allerdings mit im Internet frei zugänglichen *zakat*-Rechnern ermitteln.²³

Berechtigte Bezieher von zakat-Einnahmen

Bei der Eruiierung der zu *zakat*-Einnahmen berechtigten Personen haben sich die muslimischen Gelehrten an Sura 9,60 gehalten, in der acht Kategorien von berechtigten *zakat*-Geldbeziehern genannt werden: Arme; Bedürftige; *zakat*-Eintreiber; diejenigen, die für den Islam gewonnen werden sollen; Sklaven, die sich von ihrem Herren freikaufen wollen und können; Schuldner; Kämpfer auf dem Weg Gottes; Reisende. Zwischen den unterschiedlichen Rechtsschulen gibt es unterschiedliche Auffassungen sowohl über die Definition der einzelnen Kategorien wie auch darüber, wie und zu welchen Anteilen die *zakat*-Einnahmen unter diesen einzelnen Kategorien aufgeteilt werden sollten (Demirel 2007, S. 65–73). Der Koran definiert zwar in Sura 9,60 die Personengruppen, die berechtigt sind, *zakat* zu empfangen, allerdings kam es immer wieder zu neuen Auslegungen. Aus der Praxis des zweiten Kalifen Omar (581–644) wird berichtet, dass er die Vergabe von *zakat* zu Missionszwecken trotz der Koranbestimmungen mit dem Argument ablehnte, dass der islamische Staat wegen der wachsenden Zahl der Muslime nicht mehr für Missionszwecke Geld ausgeben müsse. Daraus leiten die islamischen Gelehrten ab, dass man unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen die Empfänger von *zakat* neu bestimmen kann (Ibn ‘Ābidīn 1984, S. 339).

Muslimische Debatte über zakat, sadaqa und infāq in der Gegenwart

In den letzten zweihundert Jahren gab es Denkansätze muslimischer Reformtheologen und Intellektueller wie etwa Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (1838–1897), ‘Abd -Raḥman al-Kawākibī (1854–1902), Jamal al-Dīn al-Qasimi (1866–1914), dem Gründer der syrischen Muslimbruderschaft, Sayyid Abū’l-A’la Mawdudī (1903–1979), Sayyid Quṭb²⁴ (1906–1966), Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) und Muḥammad Raschīd Riḍā (1865–1935) (Farschid 2012, S. 77 f.; Kuran 2003, S. 284), die im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und mit der Frage, wie dieser in den Islam zu übertragen sei, auch Hoffnungen in eine Wiederbelebung des *zakat*-Systems setzten, um soziale Gerechtigkeit und öffentliche Wohlfahrt in den islamischen Ländern zu eta-

23 Siehe beispielsweise unter <http://www.islamicrelief.de/spende/zakat/> den *zakat*-Rechner von Islamic Relief Deutschland (abgerufen am 19.09.2014).

24 Quṭb setzt in seinem Werk „Al-‘adāla ‘l-iḡtimā’īya fi ‘l-islām“ („Die soziale Gerechtigkeit im Islam“) wichtige Impulse für die Auseinandersetzung mit sozialpolitischen Überlegungen in einem islamischen Staat (Quṭb 1950).

blieren. Der „islamische Sozialismus“, der auf die 1945 entstandene Muslimbruderschaft zurückgeht, hatte den Grundgedanken, „dass Wirtschaftsverhalten und Moral untrennbar seien“ (Farschid 2012, S. 79), und gründete auf den Ideen gesellschaftlicher Solidarität und sozialer Gerechtigkeit (ebd.). Auch die ab den 1970er Jahren entstandene „islamische Ökonomik“, die auf dem Konzept des islamischen Sozialismus aufbaute, thematisierte die *zakat* als System zur Einkommensumverteilung und stellte Überlegungen darüber an, wie die Bemessung und Verwendung der *zakat* den damals neuen industriellen Produktionsmethoden und den neuen Unternehmensformen nachkommen könne (Nienhaus und Vöcking 1982, S. 8).

In der Literatur wird das System der *zakat*-Einhebung aber häufig als nicht sehr erfolgreich beschrieben: Nicht nur dass die *zakat*-Einnahmen durch Ausnützung von Spielräumen im islamischen Recht im Laufe der islamischen Geschichte ständig zurückgegangen waren (vgl. ebd., S. 7), es waren auch die unterschiedlichen Auffassungen über inkongruente Praktiken der *zakat*-Berechnung, über Einhebungs- und Verteilungssysteme sowie Uneinigkeiten über die die zu *zakat*-Einnahmen bezugsberechtigten Personen, die das *zakat*-System ineffizient und unglaubwürdig machten (vgl. etwa Kuran 2003, S. 275 f.). Obwohl der Erfolg des *zakat*-Systems bei der Armutsbekämpfung umstritten ist, wird es in der modernen islamischen Doktrin immer noch als starke Waffe sowohl gegen den Kapitalismus als auch gegen den Kommunismus präsentiert.

Seit einiger Zeit werden Versuche unternommen, die Definition der zum Bezug der *zakat*-Einnahmen Berechtigten dahingehend auszuweiten, dass auch Bedürftige aus anderen Ländern als jenem, in dem die *zakat*-Gelder gesammelt wurden, und auch Angehörige anderer Religionen von diesen profitieren können. Mit Bezug auf die Integration deutscher MuslimInnen in die europäische Gesellschaft setzt sich beispielsweise Ince dafür ein, dass *zakat*-Gelder, die in Deutschland eingesammelt wurden, auch deutschen NichtmuslimInnen zugutekommen sollten:

„Mein Appell ist die Möglichkeit zu zeigen, dass die Hilfen an Nicht-Muslime gleichwertig sind; in unserer sozialen Wirklichkeit vielleicht sogar eine höhere Wertigkeit besitzen, denn der Islam empfiehlt, Hilfen zuerst in der eigenen Umgebung zu leisten. Die nächste Umgebung der deutschen Muslime ist jedoch nicht der Sudan oder Bosnien, sondern Deutschland“ (Ince 2011, S. 5).

Obwohl im Koran selbst von der Beteiligung staatlicher Strukturen an der Einhebung der zakat die Rede ist,²⁵ konnte sich die zakat-Einhebung durch staatliche Strukturen bis auf wenige Ausnahmefälle bisher nicht durchsetzen. Fakt ist aber auch, dass ein Staat die beste Infrastruktur besitzt, die logistische Herausforderung der zakat-Einhebung zu bewältigen und empfangsberechtigte zakat-Bezieher zu identifizieren, und letztendlich auch die Autorität hat, die Ansprüche der Empfangsberechtigten durchzusetzen (Farschid 2012, S. 212 f.).

Heute existieren nur einige wenige staatliche zakat-Einhebungssysteme, beispielsweise im Jemen, in Libyen, Saudi-Arabien, Malaysia, Pakistan und im Sudan (Pepinsky und Welborne 2011, S. 494), während die Mehrzahl der anderen muslimischen Staaten die Entrichtung der zakat der Privatinitiative des Einzelnen überlässt.

Die zakat-Einhebung haben mittlerweile zahlreiche muslimische Hilfsorganisationen übernommen, wie beispielsweise die aus Saudi-Arabien stammende „International Islamic Relief“ (IIRO) mit einigen internationalen Zweigniederlassungen weltweit, die ihre Hilfsaktivitäten größtenteils aus zakat-Geldern finanziert (Benthall 2009, S. 14) und bedürftigen Muslimen weltweit hilft. Ein weiteres Beispiel einer muslimischen Hilfsorganisation stellt die „Zakat Foundation of America“²⁶ dar, die ebenfalls mit zakat-Geldern eine Reihe von Hilfsprogrammen für bedürftige MuslimInnen unterstützt.

Es existieren zahlreiche Ideen und Konzepte für eine Wiederbelebung und Stärkung der zakat-Einhebung innerhalb eines islamischen Wirtschaftssystems, doch setzen viele davon eine Islamisierung des gesamten Staatssystems voraus.

Warum aber sollten zakat-Einnahmen nur in Staaten mit islamischen Wirtschaftssystemen zur Befriedigung der Bedürfnisse von MuslimInnen dienen? Zakat-Einnahmen könnten auch in säkularen Staaten, beispielsweise von den jeweiligen muslimischen Glaubensvertretungen, eingesammelt und für die Bedürfnisse der MuslimInnen verwendet werden. Um dies zu bewerkstelligen, könnte man auf Vorschläge zurückgreifen, das zakat-Verteilungssystem zur Finanzierung sozialer Projekte zu verwenden, anstatt Einzelpersonen zu unterstützen. So hatte bereits Sayyid Quṭb (1906–1966) Überlegungen angestellt, die zakat-Einnahmen weni-

25 Siehe Koran 9,60.

26 Siehe <http://www.zakat.org/>, abgerufen am 08.03.2014.

ger für unsystematische, kurzfristige und für Einzelne bestimmte Nothilfe aufzuwenden, sondern diese mehr in längerfristige Hilfsprogramme zu investieren (Singer 2008, S. 204).

Neben der obligatorischen zakat könnten beispielsweise auch die freiwilligen infaq-Spenden islamische wohltätige Stiftungen (awqaf) finanzieren, die gewünschte soziale Leistungen, die nicht vom Staat erbracht werden, erbringen könnten.

Auf diese Weise könnten in Österreich MuslimInnen Eigeninitiative zeigen und beispielsweise den dringend benötigten Ausbau der islamischen Seelsorge und viele andere notwendige Sozialdienste für MuslimInnen in Österreich finanzieren.

Zakat-Einhebung in Europa

In Europa, also auch in Österreich, werden die zakat-Gelder vorwiegend von den lokalen Moscheegemeinden, die vor allem ethnisch organisiert sind, eingesammelt. Oft geben die zakat-Geber ihren Anteil in Kuverts ab, erhalten dafür aber keinerlei Empfangsbestätigung. In vielen Fällen wird das Geld einem dem zakat-Zahler bekannten Moscheevereinsmitglied übergeben. Die persönliche Bekanntschaft ist die einzige Gewährleistung, dass das Geld in „gute Hände“ gerät und widmungsgemäß eingesetzt wird. Als wenig transparent empfinden manche auch die zakat-Einhebung durch muslimische wohltätige Organisationen – oft wird beklagt, dass SpenderInnen nicht die Möglichkeit hätten, den widmungsgemäßen Einsatz des Geldes zu überprüfen, obwohl von einigen wohltätigen muslimischen Organisationen bei Geldüberweisungen zumindest Spendenbescheinigungen ausgestellt werden (vgl. etwa *Muslime helfen e. V.*).

Auf lange Sicht werden auch die muslimischen Wohltätigkeitsorganisationen für Transparenz und Qualitätsstandards sorgen müssen, wenn sie das Vertrauen der SpenderInnen behalten wollen. In Österreich wird beispielsweise das Österreichische Spendengütesiegel an diejenigen Organisationen vergeben, die die Prüfung folgender Bereiche ihrer Organisation „bestehen“: Ordnungsmäßigkeit der Rechnungslegung, internes Kontrollsystem, satzungs- und widmungsgemäße Mittelverwendung, Sparsamkeit und Wirtschaftlichkeit, Finanzpolitik, Personalwesen, Lauterkeit der Werbung, Ethik der Spendenwerbung (Österreichisches Spendengütesiegel 2014). Die Vorteile eines solchen Spendengütesiegels liegen auf der Hand: Einerseits können die SpenderInnen darauf vertrauen,

dass ihre Gelder widmungsgemäß und wirtschaftlich eingesetzt werden, andererseits profitieren Organisationen, die das Spendengütesiegel erhalten haben, weil mehr Vertrauen vonseiten der SpenderInnen zu höherer Spendenbereitschaft führt (Österreichisches Spendengütesiegel 2014).

3.4.3.1 Die zakat-Gabe und ihre Bedeutung für die islamische Seelsorge

„Und sie werden dich fragen, was sie [für Gottes Sache] ausgeben sollen. Sag: ‚Was immer ihr erübrigen könnt.‘“ (Sura 2,219; Übersetzung nach Asad 2012).

Die Forderung im Koran nach einer Verteilung von „überschüssigem“ Besitz ist das wesentliche Prinzip der *zakat*, von dem sich eine Reihe untergeordneter Prinzipien wie das Anrecht der Armen auf einen Anteil am Besitz der Vermögenden, der Ruf nach einer „guten Zirkulation“ von Gütern, die im Islam verpönte Hortung von Besitz und das Zinsverbot ableiten. All das zeigt den hohen Stellenwert von gesellschaftlicher Solidarität und sozialer Gerechtigkeit im Islam. Die *zakat* stellt somit eine ideale Basis für die islamische Seelsorge mit all ihren spirituellen und sozialen Herausforderungen unserer modernen Gesellschaft dar.

In den folgenden Kapiteln werden die islamischen Konzepte des Gebens und Teilens im Sinne einer gesellschaftlichen Solidarität und ihre Bedeutung für die Fürsorglichkeit im Islam näher erläutert.

Gott als vorbildlicher Spender

In der oben zitierten Koranstelle gibt es eine genaue Anleitung, wovon gegeben werden soll – nämlich vom „Überfluss“ (*'afw*). Und zwar wird Gott als vorbildlicher Geber seines eigenen Überflusses dargestellt (vgl. etwa Koran 9,28), dem es nachzueifern gilt.

Menschen, die von ihrem Vermögen nichts an Bedürftige weitergeben möchten, werden im Koran als Irregehende verurteilt.

„Also, wenn ihnen gesagt wird: ‚Gebt für andere von dem aus, was Gott euch als Versorgung bereitet hat‘, sagen jene, die darauf aus sind, die Wahrheit zu leugnen, zu jenen, die glauben: ‚Sollen wir einen speisen, den, wenn [euer] Gott es so gewollt hätte, Er [Selbst] hätte speisen können? Ihr seid zweifellos nur in Irrtum verloren!‘“ (Sura 36,47; Übersetzung nach Asad 2012).

Für den „Überfluss“ wird im Arabischen neben dem Wort *'afw* auch das Wort *fadl* benutzt, das im Allgemeinen mit „göttlicher Huld/Gunst“ übersetzt wird, aber an spezifischen Koranstellen mit Bezug auf etwas, das Gott von sich gibt, auch die Bedeutung „Überfluss“ hat.

„Und wäre nicht Gottes Gunst gegen euch und Seine Gnade und daß Gott mitfühlend, ein Gnadenspender ist!“ (Sura 24,20; Übersetzung nach Asad 2012).

Die „Rückgabe“ und die richtige Zirkulation von Gütern

In Verbindung mit der Almosengabe kommt im Koran und in der Sunna immer wieder der Ausdruck „Rückgabe“ vor. Da im Islam prinzipiell davon ausgegangen wird, dass alle Güter Gott gehören (vgl. etwa Koran 57,2–4), steht es Gott zu, diese an die Menschen „zurückzugeben“ (vgl. etwa die weiter unten zitierte Sura 59,7), wobei dieses „Zurückgeben“ eher die Bedeutung des „Gebens“ hat, was in einigen Koranübersetzungen (beispielsweise von Sura 59,7) auch zum Ausdruck kommt (vgl. etwa die Übersetzung von Muhammad Asad 2012).

„Zurückgegeben“ wird in der Literatur über die *zakat* allerdings auch an Gott: Nienhaus und Vöcking schreiben, dass Menschen, indem sie mit den Armen teilen, Gott dessen Besitz „zurückgeben“ (Nienhaus und Vöcking, S. 5). Auch diese Sichtweise gibt einen Hinweis darauf, dass Gott letztlich der Besitzer aller Güter ist. Die Verwendung des Wortes „Rückgabe“ (vgl. etwa Sura 59,7) in Bezug auf Besitztum deutet auf das befristete Verweilen irdischen Besitzes beim jeweiligen Besitzer hin und darauf, dass ein Teil dieses Besitzes nach einer Weile als *zakat* an Arme und, stellvertretend durch sie, an Gott weiter- bzw. zurückgegeben werden sollte. Gott erinnert die Gläubigen also durch *zakat* daran, dass jeder Reichtum letztendlich Gott gehört.

„Und Gott gehört die Herrschaft über die Himmel und die Erde; und Gott hat die Macht, alles zu wollen“ (Sura 3,189; Übersetzung nach Asad 2012).

Die Vorstellung der Rückgabe bzw. des Gebens von Gütern ist eng mit der einer „guten Zirkulation“ von Gütern verbunden. An mehreren Stellen wird im Koran dazu aufgerufen, Güter zirkulieren zu lassen, wobei ausdrücklich vor einer „schlechten Zirkulation“, gemeint ist eine Güterzirkulation zwischen bereits wohlhabenden Menschen, gewarnt wird:

„Was immer [an] von den Leuten jener Dörfer [genommener Beute] Gott Seinem Gesandten übergeben hat – [alles davon] gehört Gott und dem Gesandten und den Verwandten [von verstorbenen Gläubigen] und den Waisen und den Bedürftigen und dem Reisenden, damit es nicht [ein Nutzen] sein mag, der unter solchen von euch die Runde macht, die [schon] reich sein mögen. Darum nehmt [willig] an, was immer der Gesandte euch [davon] gibt, und steht ab von [dem Verlangen nach] etwas, was er euch versagt; und bleibt euch Gottes bewußt: denn, wahrlich, Gott ist streng im Vergelten“ (Sura 59,7; Übersetzung nach Asad 2012).

Im Idealfall verändert eine funktionierende Zirkulation die Situation der Armen so, dass diese selbst in die Lage versetzt werden, Güter abzugeben, und so ein immerwährender Kreislauf in Gang gesetzt wird.

Eine „gute Zirkulation“ kann nur dann funktionieren, wenn der Güterfluss nicht durch Gier, Undankbarkeit und eine damit verbundene Anhäufung von Gütern blockiert wird, weswegen Charaktereigenschaften, die einer guten gesellschaftlichen Zirkulation im Weg stehen, im Islam als besonders verpönt gelten.

Obwohl die zakat darauf abzielt, prekäre soziale Differenzen der Menschen zu mildern, anerkennt der Koran wirtschaftliche Unterschiede unter den Menschen als menschliche Realität. Er strebt nicht die wirtschaftliche Gleichstellung an, sondern hebt die gesellschaftliche Verantwortung der reichen Menschen gegenüber den Bedürftigen hervor. An mehreren Stellen ruft der Koran die Gläubigen auf, den Bedürftigen etwas von ihrem Besitz abzugeben (etwa in den Suren 2,195 und 51,18) und Glaubensbrüder und -schwestern aufzufordern, ebenfalls wohlätig zu sein (Sura 69,34).

Mit dem unter anderen an den Koranstellen 70,24–25 und 51,18 verwendeten Ausdruck „gebührender Anteil“ am Besitztum macht der Koran klar, dass er die Bedürftigen nicht als Bittsteller, die dankbar Almosen der Reichen übernehmen dürfen, sondern vielmehr als Einkläger ihres legitimen Anrechts (haqq) auf die Besitztümer der Vermögenden begriff:

„[...] und in deren Besitzümern ein gebührender Anteil ist, [von ihnen] anerkannt, für jene, die [um Hilfe] bitten, und jene, die ausgeschlossen sind [von dem, was gut im Leben ist]“ (Sura 70,24–25; Übersetzung nach Asad 2012).

Bedürftige erfahren außerdem auch eine Aufwertung durch die aktive, gebende Rolle, die ihnen im Rahmen des Prozesses des Gebens und Neh-

mens zuerkannt wird: Sie verhelfen durch die Annahme wohlthätiger Gaben den gläubigen MuslimInnen dazu, noch bessere MuslimInnen zu werden, weil sie es ihnen ermöglichen, ihren Glauben durch Wohlthätigkeit unter Beweis zu stellen (Singer 2008, S. 32).

Zakat und seine religiöse und gesellschaftliche Bedeutung

Der Handlung der *zakat*-Abgabe wird eine spirituell reinigende Kraft zugesprochen, die mehrere Aspekte aufweist. Durch das Weggeben eines Teils des Besitzes werde das beim Besitzer verbliebene Besitztum von einem materiellen Gütern grundsätzlich anhaftenden Makel gereinigt, weil die Güter dieser Welt Gott gehören und man diesem, indem man mit den Armen und der Gemeinschaft teile, sein Eigentum zurückgebe (Nienhaus und Vöcking 1982, S. 5). Die Reinigung materiellen Besitzes ist auch konnotiert mit der Hoffnung auf Segnung, die den verbliebenen Besitz weiter vermehren soll (Bashear 1993, S. 112). Dazu steht im Koran:

„Das Gleichnis jener, die ihre Besitztümer um Gottes willen ausgeben, ist wie das eines Kornes, aus dem sieben Ähren wachsen, in jeder Ähre hundert Körner: denn Gott gewährt vielfache Vermehrung, wem Er will; und Gott ist unendlich, allwissend“ (Sura 2,261; Übersetzung nach Asad 2012).

Die Metapher des einen Kornes, aus dem sieben Ähren wachsen, soll dem Gläubigen die Fülle der Gnade Gottes gegenüber den Menschen verdeutlichen. Die Natur ist so angelegt, dass sie stets einen Überschuss erzeugt, der durch die Gnade der Menschen gerecht verteilt werden soll. Die Menschen werden dabei einer Prüfung unterzogen, derjenige, der sie besteht, der Gebende, entwickelt sich geistig weiter, indem er sich von Eigenschaften wie Geiz und Gier reinigt, und erfährt die innere Freude, dem Leid anderer entgegenwirken zu können.

Im Zuge der Pflichtabgabe eines Teils des Besitzes wird also nicht nur der verbliebene Besitz, sondern auch der *zakat*-Zahler- und der *zakat*-Empfänger moralisch gereinigt: der Zahler von Habsucht, Gier und Sorglosigkeit den Mitmenschen gegenüber, der Empfänger von Neid und Missgunst gegen die, die mehr besitzen als er selbst (Yunus 1980, S. 82). Darüber hinaus leistet *zakat* einen wichtigen Beitrag für den sozialen Frieden in der Gesellschaft und fördert die Solidarität und Geschwisterlichkeit unter den Muslimen (vgl. El Arabi 1991).

In den Aussagen des Propheten kann *zakat* auch als Oberbegriff für jegliche Wohltaten verstanden werden, sie müssen nicht immer materieller Natur sein (vgl. Abū-Dāwūd 1321, Adab Nr. 60; Buḥārī 1992, Adab, Nr. 33; Muslim 1992, Zakat, Nr. 52, 55). Ein Lächeln für einen Menschen (Tirmidī o. J., Birr, Nr. 36), ein Friedensgruß (Abū-Dāwūd 1321, Tattawū, Nr. 12), Schritte in Richtung einer Moschee (Muslim 1992, Zakat, Nr. 53), Wohltätigkeit (Muslim 1992, Zakat, Nr. 55), Vermeidung abscheulicher Handlungen (Buḥārī 1992, Mazalim, Nr. 24), Hilfe in Not (Ibn Hanbel 1992, II, Nr.350), Dienste für die Menschheit, Arbeit für die Familie (Muslim 1992, Wassiya, Nr. 8), Gerechtigkeit unter den Menschen (Buḥārī 1992, Jihad, Nr. 72) werden von Prophet Muhammad wiederum als *sadaqa* bezeichnet. Diese Aussagen zeigen den großen moralischen Wert von *zakat* und *sadaqa* im Islam und dass *zakat* weit mehr umschließt als eine materielle Verpflichtung.

Fazit

Die *zakat* ist das effektivste Mittel im Islam, bedürftigen MuslimInnen Wohltätigkeit und Fürsorge angedeihen zu lassen. Weltweit ist die jährliche *zakat*-Einhebung von großer ökonomischer Bedeutung, es werden dabei massive Summen gesammelt. Idealerweise könnten die *zakat*-Gelder mehr als nur punktuelle Hilfe finanzieren. Dauerhafte Projekte bedürfen allerdings einer entsprechenden Infrastruktur in den jeweiligen Ländern sowie der Zusammenarbeit der unterschiedlichen Akteure im Wohltätigkeitssektor, wie z. B. Moscheevereinigungen und muslimischer wohltätiger Organisationen. Für eine effektivere *zakat*-Einhebung und für die Erhöhung der Spendenfreudigkeit der MuslimInnen wäre es sinnvoll, das Gebaren der muslimischen wohltätigen Organisationen transparenter zu gestalten.

3.5 Aktuelle Debatten zur islamischen Seelsorge in islamisch geprägten Ländern

In den folgenden Beispielen werden einige aktuelle Debatten aus islamisch geprägten Länderkontexten beschrieben, um einen Einblick zu geben, wie seelsorgliche Tätigkeiten und Berufsfelder international diskutiert und weiterentwickelt werden. Dabei ist vorab festzuhalten, dass

manche Bereiche nach einem westlich geprägten Verständnis nicht unbedingt etwas mit Seelsorge zu tun hätten. Dazu zählt, wie im Falle Marokkos, aber vor allem in den darauffolgenden Beispielen aus Ägypten, Saudi-Arabien und Katar deutlich wird, insbesondere die Rechtsfindung und die Nachfrage aus den Reihen der Gläubigen nach Rechtsgutachten zur Lösung ihrer Anliegen. Auffällig ist, dass es international allgemein als Notwendigkeit betrachtet wird, dass seelsorglich tätiges Personal über sozialarbeiterische, soziologische und psychologische Kompetenzen verfügen sollte.

Länderbeispiel Marokko

Im Folgenden soll es um rezente und aktuelle Entwicklungen im Länderkontext Marokko gehen. Dies bietet sich insofern an, als es dort seit 2005/06 Ausbildungslehrgänge für religiöses Fachpersonal gibt, das in unterschiedlichen Aufgabenbereichen (seelsorglichen oder solchen, in denen es um religiöse Anleitung oder geistliche Begleitung geht), vor allem in Moscheen, eingesetzt werden soll. Der erste Weiterbildungslehrgang für Männer und Frauen, die in Marokko nun als Imame und sogenannte *murshids / murschidät* staatlich beschäftigt sind, wurde im Mai 2006 abgeschlossen (vgl. El Haitimi 2012, S. 228).

Die Entstehung dieses Ausbildungsprogramms steht in Zusammenhang mit den Bombenattentaten in Casablanca im Jahr 2003. Seitdem haben Königshaus und Regierung verschiedene Reformen durchgeführt, unter anderem auch in der Religionspolitik. Errihani (2011) beschreibt in seinem Artikel „Managing religious discourse: the end of extremist rhetoric during the Friday sermon“, mit welchen Maßnahmen der Diskurs über Religion gerade auch in Moscheen gezielt entradikalisiert werden sollte. So wurden etwa zahlreiche freie Imame und „politisch unliebsame“ Prediger aus Regierungsmoscheen entfernt und es wurde eben das besagte Ausbildungsprogramm für Imame und *murshids/murschidät* eingeführt. Zweck dieser Maßnahmen war es, extremistischen Tendenzen nachhaltig Einhalt zu gebieten und einen von ausländischen Einflüssen möglichst unabhängigen „marokkanischen Islam“ zu schaffen. Im folgenden Text sollen nun die wichtigsten Basisinformationen zu den Weiterbildungslehrgängen und ihren AbsolventInnen zusammengefasst werden.

Institutionelle Anbindung der Ausbildung von Murshid/a und rechtliche Grundlagen des Beschäftigungsverhältnisses

Im Bulletin Officiel des marokkanischen Königshauses vom 15.6.2006 legte das von Ahmed Toufiq geleitete Ministerium für Stiftungswesen und islamische Angelegenheiten (Ministère des Habous et des Affaires Islamique), in dessen Kompetenz die Ausbildung fällt und das auch das Fachpersonal nach der Ausbildung beschäftigt, die genauen Bestimmungen des Vertrags vor, den alle AbsolventInnen nach Abschluss der Ausbildung unterzeichnen müssen. Der Vertrag listet die Aufgaben von Imamen und *murschidīn* und *murschidāt* auf. Imame haben die fünf täglichen Gebete und das Freitagsgebet abzuhalten, einen Beitrag zur Verbesserung der Freitagspredigten zu leisten und die gemeinschaftliche Rezitation des Korans in der Moschee zu gewährleisten. Imame, *murschidīn* und *murschidāt* nehmen laut Vertrag gemeinsam folgende Aufgaben wahr: Abhaltung von Kursen in unterschiedlichen islamischen Wissenschaften, Vermittlung der Vorschriften der islamischen *shari'a*, Beteiligung an der Weiterbildung von religiösem Personal, Bewahrung der religiösen Einheit der Gesellschaft und ihres sozialen Zusammenhalts, Koranunterricht, Alphabetisierungskurse, Beitrag zu sozialen und kulturellen Aktivitäten in der Moschee, Schlichtung von Zwistigkeiten zwischen Personen, die darum ersuchen, Überwachung aller Religions-, Bildungs- und Kulturangelegenheiten im Rahmen der Moscheearbeit und Sicherstellung der ordnungsgemäßen Aktivitäten in und um die Moschee herum. Der Vertrag zwischen dem Staat und den jeweiligen religiösen Bediensteten ist auf eine mindestens einjährige Tätigkeit angelegt und hat keine zeitliche Begrenzung. Zu den Pflichten, die Angestellte eingehen, gehört darüber hinaus, sich dem Ministerium für Stiftungswesen und islamische Angelegenheiten zur Verfügung zu halten und die ihnen übertragenen Aufgaben im Rahmen des malekitischen Ritus und der *ash'arischen* Doktrin zu erfüllen. Wird der letztere Punkt nicht erfüllt, wird dies in einem amtlichem Protokoll des lokalen '*ulamā'*-Rates und in Abstimmung mit dem Sekretariat des Hohen Rates der '*ulamā'* festgehalten, der Arbeitsvertrag kann folglich aufgehoben und der Arbeitnehmer seiner Tätigkeit enthoben werden. Laut El Haitami liegt der monatliche Verdienst der *murschidāt* bei umgerechnet circa 430 Euro (El Haitimi 2012, S. 229).

Eine wichtige Instanz gerade im Hinblick auf religiöse Fragen und die Rechtsprechung stellen in Marokko die sogenannten „Conseils des Oulémas“, Räte der '*ulamā'*', dar. Die höchste Instanz ist ein zentraler Rat

der *'ulamā'*, „Conseil supérieur des Oulémas“, der das Monopol religiöser Rechtsprechung besitzt – sein Vorsitzender ist als *amir al mou'minin* der König (vgl. Verfassung Marokkos von 2011²⁷). In den religiösen Räten wurden traditionell stets nur männliche Repräsentanten eingesetzt, bis im Jahr 2004 erstmals ausgewählte weibliche Gelehrte ebenfalls auf lokaler Ebene miteingebunden wurden. Die Präsenz weiblicher Gelehrter dehnt sich mittlerweile auch weit über den lokalen Bereich auf die höchste Ebene der religiösen Gelehrten-Räte aus. Die Auswahl der weiblichen Gelehrten (*'alimat*) richtete sich wie im Fall männlicher Gelehrter (*'ulamā'*) nach verschiedenen Kriterien, z. B. einer Expertise in islamischem Recht und dessen Anwendung auf aktuelle Fragestellungen. Mit der Einführung des Weiterbildungslehrgangs wurde die Rolle von Frauen im religiösen Bereich weiter gestärkt: Auch diejenigen, die nicht als Gelehrte galten, jedoch z. B. über einen BA-Abschluss einer marokkanischen Universität in Islamwissenschaft oder Arabistik (vgl. Ennaji 2013, S. 170) verfügen, konnten seitdem die Qualifizierung zur *Murshida* absolvieren. 2009 fand eine erste landesweite Konferenz für weibliche Gelehrte (74 Teilnehmerinnen) und die bis dahin ausgebildeten *murschidāt* (200 Teilnehmerinnen) statt, die die Rolle von Frauen weiter stärken und ihre gesellschaftliche Anerkennung ausdrücken sollte. Marokko positionierte sich mit diesen Schritten international als islamisches Beispiel für „Gender Equality“ (ebd., S. 232) sowohl auf dem Arbeitsmarkt als auch im Bereich der Religion.

Im Folgenden werden auch Bereiche berührt, die in nichtislamischen Zusammenhängen nicht als klassische Ausbildungsbereiche der Seelsorge verstanden würden.

Da jedoch *ta'lim* und *iftā'* durchaus in einigen Facetten auch seelsorglich relevante Beratungsangelegenheiten mit religiösem Bezug tangieren, sind religiöse Gelehrte, die sich mit rechtlichen Gutachten zur Vereinbarkeit von religiösen Maßgaben und aktuellen Fragestellungen einbringen können, von großer Bedeutung. So erklärte der marokkanische König, die ideale religiöse Gelehrte sei diejenige, „who remains true to her religious heritage, yet takes into account the changes of the age; an enlightened example who contributes to maintaining spiritual security within the society, and who contributes to a balanced Islamic revi-

27 <http://www.parlement.ma/fe/images/CONST/constitution%20du%201er%20juillet%202011.pdf>; zuletzt abgerufen am 25.02.2014.

val, within the framework of the Maliki school of thought, and under the great leadership (of the king), which is based on mutual allegiance“ (El Haitami 2012, S. 231).

Ausbildungsinhalte (Fächerkanon) und -kontexte (Lehrende)

Imame und *murschidāt* müssen ein Ausbildungsprogramm im Umfang von insgesamt 1350 Stunden durchlaufen: Die Hälfte der Zeit ist den islamischen Wissenschaften und der Kunst des Predigens vorbehalten. Die andere Hälfte teilt sich auf in unterschiedliche wissenschaftliche Zugänge, die nach der Sozialwissenschaftlerin Karima Dirèche den „Willen zur Öffnung und zur Modernisierung“ (Dirèche 2010, S. 7) unterstreichen. Darunter fallen vergleichende Religionsgeschichte, Psychologie, Fremdsprachen und Informatik. Die Lehrinhalte decken darüber hinaus ein breites Spektrum unterschiedlicher Fächer wie Soziologie, Wirtschaft, Recht und Geschichte bis hin zu Predigt und öffentlichem Sprechen ab. Das heißt, es handelt sich sowohl um theologisch-theoretische und gesellschaftsbezogene wissenschaftliche Grundlagen als auch um praxisbezogene Kompetenzen (El Haitami 2012, S. 229). Die Weiterbildung, schildert El Haitimi, erstreckt sich zeitlich über einen Zeitraum von zwölf Monaten, pro Jahrgang werden 50 Frauen und 150 Männer ausgebildet. Um sich bewerben zu können, sollten Interessierte das Alter von 46 Jahren nicht überschreiten und bereits vor Studienbeginn Wissen in den islamischen Wissenschaften vorweisen können. Zudem wird von Männern erwartet, den Koran zur Gänze auswendig zu können, bei weiblichen Bewerberinnen genügt der Nachweis, ihn zur Hälfte auswendig rezitieren zu können. Lehrende sind einerseits Mitglieder der religiösen *‘ulamā’*-Räte und andererseits vom König ernannte WissenschaftlerInnen. Die Zielgruppe der Imame und *murshids* ist die gesamte Gemeinde, während die *murschidāt* sich vor allem den Müttern, unverheirateten oder verheirateten jüngeren Frauen und älterem weiblichem Publikum widmen. Ihre Aufgabe und Rolle bezieht sich in diesem Zusammenhang vor allem auf die Vermittlung moderater Werte durch Unterricht und Beratung von Frauen in Fragen der religiösen Praxis und des sozialen Lebens (Ehe- und Erziehungsfragen, allgemeine religiöse Fragen) sowie auf die Gestaltung eines Rahmens für soziale Interaktion unter weiblichen Gläubigen (vgl. ebd., S. 229). Angesichts der Fragen ihrer Zuhörerschaft arbeiten *murschidāt* zum Teil auch in den *iftā’*-Komitees der religiösen Räte Marokkos mit, d. h., sie nehmen eine aktive Stellung auch in der re-

ligiös-rechtlichen Meinungsbildung ein (vgl. ebd., S. 230). In den religiösen Räten obliegt den weiblichen Gelehrten ebenfalls meist nur die Verwaltung und Betreuung des Frauenbereichs:

„They coordinate counseling programs as well as social activities, which contribute to the welfare of the community. These social activities include counseling programs for women in prisons as well as visits to hospitals, orphanages, and nursing homes. The women scholars are also responsible for mentoring and training the female preachers (wa'idhat), to improve their performance in the domain of religious counseling“ (ebd.).

Rollenprofile in der Praxis

Die Hauptwirkungsstätte der Imame und *murschidāt* ist die Moschee, sodass diese in der Wahrnehmung der Gläubigen auch verstärkt als Raum nicht nur religiöser, sondern auch sozialer Aktivität verankert wird. Neben Arabisch-Unterricht und -Alphabetisierungskursen sowie klassischer Koranrezitation wird in diesem Zusammenhang auch Frauen das Angebot religiöser Unterweisung in unterschiedlichen Disziplinen gemacht; die Unterweisung erfolgt in marokkanischem Dialekt, um zielgruppengerecht arbeiten und den Austausch zu unterschiedlichen Themen des religiösen Bereichs anregen zu können (vgl. ebd., S. 229 f.). Weitere Wirkungsbereiche von *murschidāt*, die sie zum Teil auch arbeitsteilig mit weiblichen Gelehrten gemeinsam betreuen, sind Gefängnisse, Krankenhäuser, Schulen, Waisenhäuser und Pflegeheime.

Die speziell für Moscheen ausgebildeten Imame und SeelsorgerInnen beschäftigen sich im Rahmen der Ausbildung also nicht nur mit religiösen Fragen, auch die soziale Komponente der Seelsorge hat einen hohen Stellenwert. Meriem El Haitimi, die über weibliche Autorität im Islam forscht, sieht die Ausbildungsprogramme für Imame und *murshids* / *murschidāt* erstens als Bemühung, Radikalisierung im religiösen Bereich präventiv und von innen heraus einzudämmen, und zweitens als eine „redefinition of Islamic authority and the restructuring of religious spaces, such as mosques and religious councils, which have long been male-dominated centers of Islamic authority“ (vgl. El Haitimi 2012, S. 227).

Zusätzlich hat sich auch bei männlichen Hauptamtlichen in Moscheen das Spektrum der ihnen übertragenen Aufgaben stark erweitert, es obliegt ihnen nun nicht mehr nur das Predigen und die Anleitung des Gebetes:

„The new imam has assumed an important role within his community, that of the social worker and religious scholar who is called upon to manage the daily social and religious needs of Moroccan citizens. In fact, part of the imams and Murschidāt's training involves courses in public communication and social work, which helps them make contributions to a number of social institutions in an effort to educate, raise awareness and restore moderate religion to the populace“ (ebd.).

Interessanterweise ergibt sich durch die Aufgabenerweiterung der Seel-sorgerinnen im religiösen Bereich durchaus auch eine gewisse Konkurrenz-situation zu traditionell feministischen Ansätzen in der sozialen Arbeit außerhalb von Moscheen. Oftmals werden Anleihen bei deren Methoden gemacht, die dann im Arbeitsfeld adaptiert und mit religiö-ser Rhetorik versehen werden (vgl. Dirèche 2010). So wirkt die Arbeit der *murschidāt* an mancher Stelle mit hinein in bereits etablierte Struk-turen der Arbeit mit Frauen und Mädchen. Dies ist nicht nur eine Her-ausforderung für diese über Jahrzehnte gewachsenen Angebote, sondern auch für die *murschidāt* selbst: Sie finden sich in einem Arbeitsfeld wie-der, das zur Hälfte von radikalen Islamisten und zur anderen Hälfte von militanten Feministinnen besetzt war. Dies trifft natürlich insbesondere auf urbane Zentren zu, in denen die *murschidāt* bisher hauptsächlich ein-gesetzt werden. Ländliche Gegenden werden von den neuen Angeboten fast nicht erreicht, das Engagement findet zum Großteil in städtischen Ballungsgebieten statt (vgl. ebd., S. 8).

Durch die Arbeit der *murschidāt*, so Dirèches These, entwickelt sich ein Rollenprofil für *murschidāt*, das einen Mittelweg zwischen einem reli-giös-traditionellen und einem westlich-feministischen Frauenbild dar-stellt (vgl. ebd., S. 9).

Kritische Anmerkungen

In Marokko obliegt es dem König als politischer Autorität und als reli-giöser Führer der Gläubigen, die religiöse Ausrichtung und Identität Marokkos (die Mehrheit sind sunnitische Muslime malikitischer Rechts-schule) zu bewahren und zu prägen. In beiden seiner Funktionen war es ihm ein Anliegen, den politischen Islam einzudämmen und Maßnah-men einzuleiten, die man auch als „Mainstreaming“ hin zu einem mehr-heitlich moderaten und toleranten Islam (vgl. dazu ebd., S. 229; S. 231 f.) bezeichnen könnte. Im Rahmen dieses „Mainstreamings“ kann auch das Ausbildungsprogramm gesehen werden, das (gerade unter Frauen)

zu einer größeren Alphabetisierungsrate (im herkömmlichen wie im religiösen Sinne) beigetragen und zusätzlich einen höheren Qualitätsstandard im Hinblick auf die einheitliche Ausbildung der Hauptamtlichen, die in Moscheen und islamischen Einrichtungen arbeiten, ermöglicht hat. Nicht zuletzt wurde so eine engere Begleitung von Beratungsfällen und -fragen durch Fachpersonal ermöglicht. Mit den „neuen Imamen“ kam es in den Moscheen zu einem sukzessiven Veränderungsprozess, lässt sich hier mit Errihani bekräftigen. Er merkt jedoch kritisch an, dass politische Themen nicht gänzlich aus der Moschee und den Predigten verschwunden seien, seit radikale Prediger ihre politischen Vorstellungen nicht mehr proklamieren könnten. Der politische Diskurs wurde ihm zufolge einfach ersetzt durch einen regierungsnahen Duktus in politikbezogenen Ansprachen, was auch einschließt, nicht-marokkanische Einflüsse in religiösen Fragen zu verurteilen und verschiedene Facetten der Regierungspolitik gutzuheißen (vgl. Errihani 2011, S. 392). Es stellt sich also die Frage, ob die Bemühung um Entradikalisierung und um die Etablierung eines Mainstream-Diskurses nicht in erster Linie politischen Zielen dienen sollte, also wichtiger war als die Zielgruppen, denen die seelsorglichen Tätigkeiten des ausgebildeten Fachpersonals zugutekommen sollten.

Dirèche (2010) kritisiert ihrerseits, dass die Ausbildungsinhalte insgesamt die Frauen und Männer in keiner Weise auf ihre tatsächliche Arbeit vorbereiten. Es handle sich bei der zukünftigen Zielgruppe oftmals um ärmere oder benachteiligte Bevölkerungsschichten (vgl. dies., S. 7). Die zukünftige Arbeit der religiösen Fachkräfte, die offenbar nicht selten an sozialen Brennpunkten tätig werden, gleiche vielmehr der von SozialarbeiterInnen. Vor allem die *murschidât* sind nach Dirèche mindestens genauso mit allgemein-gesellschaftlichen wie mit religiösen Fragen konfrontiert (vgl. ebd.), also z. B. mit Fragen zu Sexualität, Alphabetisierung, deviantem Verhalten und Kriminalität unter Jugendlichen, Abschottung von Frauen, Armut, Arbeitslosigkeit, individuellen Leidenssituationen. Zusammenfassend formuliert Dirèche, die Aufgabe sei hart und verlange eigentlich mehr Vorerfahrung auf dem Gebiet (vgl. ebd.), als die Ausbildung leisten kann.

El Haitami stellt die Frage, ob die Programme zur Einbindung und Ausbildung auch weiblicher Akteure wirklich eine De-facto-Verbesserung im Sinne eines Empowerments von Frauen hinsichtlich ihrer Legitimität und Autorität in religiösen Fragen bedeuteten. Sie merkt dabei

an, dass der Fokus vor allem auf der Ausbildung und Erziehung zu traditionell „weiblich-passiven“ und klassisch „mütterlichen“ Verhaltensweisen, die als tugendhaft gelten, liege (vgl. El Haitami 2012, S. 237). Dennoch stellt sie zusammenfassend fest:

„While the murschidāt and ‘alimat programs are grounded in traditional female activities, they have also led to changes in the social order. [...] Through their increased participation in the religious domain, these women are defining a new model of activism that aims at cultivating collective pious conduct within the society. [...] The modern era has, however, improved opportunities for women to be involved in seeking knowledge and instructing others. The women scholars and religious guides are, therefore, gaining legitimacy and redefining Islamic authority“ (ebd., S. 233).

Es ergeben sich somit einige Kritikpunkte, die Hinweise auf mögliche Herausforderungen sind, die sich auch in Tätigkeitsfeldern hierzulande und für Curricula ergeben können, die für den hiesigen Kontext entwickelt werden.

Länderbeispiele Ägypten, Saudi-Arabien, Katar

Für den Kontext der islamischen Seelsorge sind – für den westlichen Betrachter vielleicht zunächst unerwartet – auch Einrichtungen, die rechtliche Gutachten verfassen, von Bedeutung. Sie dienen Imamen und seelsorglich tätigen Personen in verschiedenen Fragen, in denen Gläubige sie zu Rate ziehen,²⁸ als Rückversicherung in rechtlichen Belangen. So gibt es im Islam alltagsrechtliche Angelegenheiten, für die religiöse Vorschriften vorhanden sind, die jedoch Laien nicht unbedingt kennen:

„An intrinsic element of the daily work of the imam connected to a mosque in the West is to answer questions posed to them by the faithful. In doing so, the imams function as religious counselors. In many cases, the imam will be able to answer the question directly, on the basis of the normative knowledge he himself has been able to accumulate. In some ca-

28 Diese Fragen können unterschiedlichste Bereiche betreffen, zur Veranschaulichung im Folgenden die Kategorien, nach denen z. B. das Fatwa-Amt in Ägypten seine Fatwas zugänglich macht und online ordnet: Glaubenslehren, Gesellschaft und Familie, (finanzielle) Transaktionen, Ethik, Straftaten und Strafrecht, Alltag, aktuelle Themen, Anbetungshandlungen.

ses, he may have to consult the books whom he considers as authoritative within the tradition in which he stands. [...] However there are many questions to which the imams do not find an answer themselves. In this case, they may want to direct themselves to a higher authority from whom they expect to receive the right answer to be transmitted to the questioner“ (Shadid, W.A.R./Koningsveld, S. v. 2002, S. 151).

Hier entfaltet sich die Wirkung der auswärtigen (oder europäischen) Gutachter oder Zentren für Rechtsfindung.²⁹ Im Folgenden soll zunächst auf zwei sehr traditionelle Institutionen in Ägypten und Saudi-Arabien eingegangen werden, anschließend wird ein neues Projekt behandelt, das sich in Katar seit dem Jahr 2012 entwickelt hat und Rechtsfindungsfragen mit der Weiterentwicklung einer innerislamischen Expertise in beispielsweise ethischen Fragen (hier insbesondere aktuelle, drängende Fragestellungen aus Feldern wie der Bioethik o. Ä.) oder in der Psychologie kombiniert. Auch hier ergeben sich Überschneidungen mit klassischen Feldern der Seelsorge.

Kurz erwähnt werden sollte an dieser Stelle, dass auch europäische MuslimInnen mit Sicherheit die Veröffentlichungen der genannten Institutionen konsultieren, jedoch in Europa in Fragen der Rechtsprechung und -findung zudem der „European Council for Fatwas and Research“ in Dublin recht große Bedeutung hat³⁰.

Institutionelle Grundlagen

Zu den bekanntesten und sicherlich einflussreichsten Zentren, die regelmäßig Rechtsgutachten herausgeben³¹ und auch online zugänglich machen, gehören unter anderem die „General Presidency of Scholarly Research and *Iftā*“ (Riad/Saudi-Arabien) und das Dar-al-*Iftā*/Fatwa-Amt (Kairo/Ägypten). Diese beiden Institutionen wurden unter vielen aufgrund ihres Standorts ausgewählt – die eine befindet sich im Kernland des Islam und die andere hat eine große Nähe zur ältesten islamischen Universität al-Azhar.

29 Einen Überblick über weitere Fatwa-Institutionen und an sie adressierte Fragen bzw. ihre Antworten geben die Informationen, die der Rechtsanwalt und Islamwissenschaftler Matthias Brückner online zur Verfügung stellt. Hier werden auch wöchentlich Rechtsgutachten aus verschiedensten Fatwa-Institutionen und von unterschiedlichen religiös-rechtlichen Autoritäten vorgestellt: Abruf 18.03.2014 von <http://www.cyberfatwa.de/>.

30 Zu den Möglichkeiten und Anwendungsbereichen von shari'a-Normen in Europa vgl. Rohe 2004.

31 Vertiefend zum Thema *Iftā*“ vgl. Caeiro 2006.

Die *Iftā'*-Institution in Riad ist eine von insgesamt sechs „Presidency“-Institutionen, die neben Ministerien, Räten usw. zu den Regierungsbehörden zählen. Das Königreich Saudi-Arabien stellt in der Presidency eine Anzahl Gelehrter zur Verfügung, die Rechtsgutachten allgemeiner Natur oder auf spezifische Fragen von Gläubigen hin erarbeiten. Das permanente *Iftā'*-Komitee umfasst 15 ständige Mitglieder. Eine besonders wichtige Rolle nimmt der Großmufti ein³².

Ähnlich verhält es sich beim Fatwa-Amt in Kairo. Auf seiner Website³³ beschreibt das Fatwa-Amt sich selbst als eine von vier Säulen der religiösen Organisation Ägyptens: Neben der *Al-Azhar* Universität, der *Al-Azhar*-Moschee und dem Ministerium für religiöses Stiftungswesen und religiöse Angelegenheiten nehme das Fatwa-Amt eine herausragende Stellung in der Beseitigung von „Unklarheiten in religiösen und säkularen Angelegenheiten der Muslime“ (vgl. „Über das Amt“³⁴) ein. Das ägyptische Fatwa-Amt erlässt durch einen speziell in *shari'*atischen Fächern ausgebildeten Fatwa-Stab unter Vorsitz des Muftis mündlich (face-to-face), schriftlich (auch per Fax), telefonisch und per E-Mail pro Monat nach eigenen Angaben bis zu ca. 50.000 *fatawi* (Plural von *fatwā*). Zum Fatwa-Amt zählen neben der Abteilung des Fatwa-Stabs die Abteilung für schariatische Forschungen, ein Ausbildungszentrum (Weiterbildung von Rechtsgelehrten, Dozenten und Vorbetern bzw. Ausbildung von Studierenden der *shari'a*), eine Übersetzungsabteilung und ein Zentrum für Kommunikation und elektronische Fatwas.

Eine weitere Institution, die sich der Rechtsfindung und dem weiten Bereich der Ethik verschrieben hat, ist das in Doha/Katar gegründete „Center for Islamic Legislation and Ethics“ (CILE)³⁵. Explizites Anliegen von CILE ist es, weltweit WissenschaftlerInnen und deren AdressatInnen, die ganze islamische Gemeinschaft bis hin zu nichtmuslimischen Interessierten untereinander zu vernetzen, weshalb es unter den genannten Beispielen eine Art Sonderstellung einnimmt. CILE ist Teil der Fakultät für Islamische Studien der Universität Doha und setzt sich selbst zum Ziel, auf unterschiedlichen Ebenen wissenschaftlichen Austausch anzuregen: Erstens in Kreisen, die nur etablierten Gelehrten geöffnet sind – hier sol-

32 Abruf 12.03.2014 von <http://www.alifta.net/default.aspx?language=en>.

33 Deutsche Version der Website, Abruf am 12.03.2014 von <http://www.dar-alifta.org/default.aspx?Home=1&LangID=4>.

34 Abruf 12.03.2014 von <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>.

35 Abruf 28.01.2014 von <http://www.cilecenter.org/>.

len vor allem sensible Themen in geschlossenen Workshops mit Spezialisten aus verschiedenen Schwerpunktbereichen diskutiert und gemeinsam zeitgemäße Ansätze und Antworten auf der Grundlage islamischer Prinzipien entwickelt werden. Zweitens soll eine akademische Plattform geschaffen werden, die sich vor allem der Forschung widmen soll. Drittens soll auch der Kontakt mit der Öffentlichkeit gesucht werden: Die aktuellen Ergebnisse, Herausforderungen und Debatten zu islamischer Ethik sollen öffentlich zugänglich gemacht werden und der Austausch unter „Usern“ angeregt und Meinungen und Rückmeldungen von außerhalb in einem Forum berücksichtigt werden (vgl. „Message from the CILE Directors“³⁶).

Aus- und Weiterbildung der Fatwa-Gelehrten und -Akteure

Die Ausbildungsprofile der Gelehrten, die Mitglieder des ständigen „*Iftā'*“-Komitees“ in Saudi-Arabien sind, decken eine Vielzahl fachlicher Spezialisierungen ab. Darunter finden sich Experten für *sharī'a* / *usul al-fiqh*, Linguistik und Sprache des Arabischen, Grammatik, Hadith-Wissenschaft und *tafsir*, mit unterschiedlichen akademischen Graden vom BA-Abschluss bis zum Doktorat. Als weiterer Ausweis besonderer Gelehrsamkeit gilt die Auflistung der sogenannten *idschāzat* (Plural von *idschāza*), die ein Gelehrter im Laufe seiner Ausbildung gesammelt hat, auch hier werden bei den meisten Mitgliedern mehrere aufgezählt. Einige Mitglieder des Komitees sind selbst Autoren religiös-rechtlicher Publikationen und sind teilweise zusätzlich zu oder vor ihrer Tätigkeit im Komitee als Imame, Richter, Lehrer und/oder Universitätsdozenten oder Universitätslektoren tätig oder tätig gewesen.

Die Weiterbildungsprogramme des Fatwa-Amtes in Ägypten richten sich gezielt an islamische Rechtsgelehrte und studierte *sharī'a*-Spezialisten, dies ist auch die wichtigste Ausbildungsgrundlage, welche die Mitglieder des Fatwa-Stabes mitbringen sollen (was aber nicht offiziell kundgetan wird). Aufgabe der Weiterbildungsprogramme, die das Fatwa-Amt anbietet, ist es, „die Vorgehensweise der mit dem einladenden Aufruf zum Islam Beschäftigten unter denjenigen Rechtsgelehrten [...], die die Scharia studiert und wissenschaftliche Grade erlangt haben und sich nun mit dem einladenden Aufruf zum Islam beschäftigen, nämlich Dozenten und Vorbeter in den Moscheen“, zu verbessern (vgl. „Über das Amt“³⁷).

36 Abruf 28.01.2014 von <http://www.cilecenter.org/about-us/message-from-file-directors>.

Die Weiterbildung soll das Verständnis der Wissenschaftler für ihre Zuhörerschaft bzw. ihre Gemeindemitglieder vertiefen und sie nach Lösungen für deren Fragen und Probleme suchen lassen. Es sollen „tiefgreifende Traineeprogramme“ (vgl. ebd.) entwickelt und durchgeführt werden, die zusätzlich zur Legitimation, *fatāwi* zu erlassen, ebenfalls Kenntnisse und Fertigkeiten in den Bereichen Management, strategische Planung, Dialog und Verhandlung, urbane Soziologie, Statistik, „Lenkung der öffentlichen Meinung“, Medien und Kommunikation, internationale Beziehungen, Forschungsmethoden und Textauswertung vermitteln sollen (vgl. ebd.). Darüber hinaus können die Trainees auch Praktika in unterschiedlichen Praxisfeldern absolvieren.

Ein weiterer Punkt ist, dass nun auch in Ägypten in Moscheen *murschidāt* eingesetzt werden sollen, Voraussetzung ist ein vierjähriges Studium an der *Al-Azhar*-Universität. 50 Frauen wurden in einem ersten Training – mit speziell auf die für Frauen-, Ehe- und Familienfragen besonders wichtigen Bereiche zugeschnittenen Inhalten – für diese Aufgabe geschult und werden nun in rund 90 Moscheen in Kairo, Gizeh und Alexandria eingesetzt (vgl. Ennaji 2013, S. 173). Auch hier liegt der Schwerpunkt sehr deutlich auf einem klassischen religiös-rechtlichen Ausbildungshintergrund:

“They know the Qur’an by heart, they have studies Islamic jurisprudence and are also very persuasive’, ex-undersecretary of the Ministry of Religious Affairs Sheikh Abdul Latif Ayyoub told the local media, describing the initiative as ‘a way to meet the needs of the faithful’. Many women feel more comfortable with a female interlocutor when dealing with specific women’s issues”(ebd.).

Die Idee, wie Marokko ebenfalls weibliche „Prediger“ (vgl. ebd.) zu ernennen, kam, so ein Vertreter des ehemaligen Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, „out of a moment when ,Islamic ethics appear to be in decline“ (ebd.).

Auch im Falle von CILE sehen die Gründer (dazu gehört auch der bekannte Theologe und Islamwissenschaftler Tariq Ramadan) offenbar einen Bedarf, im Bereich der Ethik neue Wege zu einer innerislamischen Bewusstseinsbildung zu finden. Eine besondere Ausbildungsvoraussetzung für die Tätigkeit bei CILE gibt es nicht, da es dezidiertes Ziel des

Zentrums ist, sowohl traditionelle Strukturen der Gelehrsamkeit zu wahren und mit einzubringen als auch neue Formen des Austauschs zu fördern und so die Forschung zu den Themen Rechtsfindung und Ethik ständig weiterzuentwickeln. Dabei sieht sich das Zentrum stets als Förderer eines besseren Verständnisses „of how contemporary applied Islamic ethics can be considered and promoted in our world“ (ebd.). Eine besondere Herausforderung stelle dabei die Untersuchung der grundlegenden Schriften des Islam (Koran, Sunna und „higher objectives of Islam“) und ihre In-Beziehung-Setzung zu aktuellen Fragen einer globalisierten Welt dar sowie die Vereinbarung des islamischen rechtlich-normativen Rahmens und angewandter Ethik als Studienfelder, die zunächst isoliert voneinander scheinen, jedoch eine organische Verbindung ergeben sollen. Dieser Aufgabe soll durch die Zusammenarbeit zwischen Text- und „Kontext-Gelehrten“ nachgekommen werden. Im Zentrum soll so eine Expertise geschaffen werden, die dem Ziel verpflichtet ist,

„to distinguish between the immutable principles that are found within these scriptural references and to identify the principles that are subject to rethinking and may be implemented in another way as Muslims face the new challenges of today“ (ebd.).

Praxisfelder mit dem Schwerpunkt „Rechtfindung und Ethik“

In allen drei Fällen kann mit Bezug auf potenzielle Formen islamischer Seelsorge gefragt werden, was eine seelsorgliche Berufspraxis in diesem Zusammenhang heißen kann.

In den beiden Fatwa-Institutionen in Saudi-Arabien und Ägypten handelt es sich klar um die klassische Auslegungspraxis der islamischen Normen auf Basis von Koran und Sunna bzw. um *usul al-fiqh* und seine Anwendung. Insofern die rituellen Handlungen (*ibadat*) und die Normen das soziale Zusammenleben der Menschen (mit Muslimen wie Nichtmuslimen) betreffen (*mu'amalat*), können diese Bereiche auch klassische Felder der Seelsorge berühren, da ihre Befolgung und eine entsprechende Beratung und Anleitung durch SpezialistInnen durchaus das seelisch-mentale Wohlbefinden und die psychische Gesundheit gläubiger MuslimInnen beeinflussen können. Hier geht es also konkret um eine „gelehrte“ Einschätzung in alltagspraktischen Anliegen, die eine gläubige Person an einen Fachmann/eine Fachfrau richtet, worauf dieser/diese eine islamisch fundierte und „normativ abgesicherte“ Lehrmeinung äußern kann. Für das Verfassen eines islamischen Rechtsgutachtens benö-

tigt es zusätzlich zur genauen Kenntnis der islamischen Grundlagen und vorhergehender Rechtsgutachten zu spezifischen Fragen auch die genaue Evaluation der situativen Gegebenheit einer bestimmten Anfrage. Daher ist es möglich – und zumindest im Falle des ägyptischen Fatwa-Amtes durchaus üblich –, dass auch Institutionen außerhalb der eigenen fachlichen Spezialisierung in bestimmten Bereichen mit eingebunden und deren Fachwissen gezielt nachgefragt wird.³⁸ Damit soll garantiert werden,

„dass die Fatwa auf einer gefestigten wissenschaftlichen Grundlage erlassen wird, die auf die richtige Vorstellung des Tatbestands gegründet ist. Das stellt eine Notwendigkeit dar; zumal sich die Fatwa aus der schariatischen Rechtsnorm und dem Tatbestand zusammengesetzt [sic!] und sich die Fatwa gemäß der Verschiedenheit der vier Aspekte unterscheidet: Zeitalter, Ort, Personen und Situationen verändert“³⁹.

So lässt sich die Tätigkeit der Fatwa-erlassenden SpezialistInnen innerhalb des Amtes und der Fachkräfte außerhalb des Amtes, z. B. die der Vorbeter oder der in Moscheen eingesetzten *murschidāt*, als religiöse Beratung in normativen Grundfragen beschreiben, wie das folgende Beispiel anschaulich skizziert:

“I receive people in the mosque after the afternoon prayers, and they quiz me on various subjects. In most cases they are mothers who have problems communicating with their children or wives wanting to know how to live as a couple without contravening the precepts of the Koran, but also young women unsure about whether to wear the veil’ [...]”
(Ennaji 2013, S. 173).

CILE bemüht sich darum, einerseits die interne Debatte unter Muslimen selbst zu ermöglichen und andererseits die Interaktion mit Nichtmuslimen zu fördern – beide Zielgruppen werden explizit eingeladen, sich auf der Website einzubringen, Fragen zu stellen und Beiträge zu leisten. Verglichen mit den traditionellen Rechtsprechungs- und Rechtsfindungsinstitutionen findet hier eine Umdeutung der Rollenverhältnisse. CILE verfolgt einen interaktiven Ansatz, will eine Netzwerk- und Dialogarbeit etablieren, um einen Diskurs über Ethik als Querschnittsaufgabe inner-

38 Im Falle des Fatwa-Amtes in Ägypten werden hier Nationales Forschungszentrum, Ain-Shams-Universität, Ägyptische Nationalbibliothek, Institut für Sozialarbeit, Zentralbank u. a. genannt (vgl. „Über das Amt: Abruf 13.03.2014 von <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>).

39 Siehe Link in Fußnote 11.

halb der muslimischen Gemeinde und in Austausch mit nichtmuslimischen Akteuren anzuregen. Das Zentrum benennt unterschiedliche „areas of research“, die zu den eigenen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen zählen: „arts, economics, education, environment, finance, food, gender, media, medicine/bioethics, politics etc.“ (siehe oben). Es wird ferner der Wunsch bekundet, sich auch mit der psychologischen Forschung stärker auseinanderzusetzen als bisher in islamisch geprägten Milieus und Gesellschaften geschehen. Dafür räumt CILE z. B. auch dem Forschungsbereich „Psychologie“ eine eigene Rubrik ein – dort wird darauf hingewiesen, dass es sowohl in Gesellschaften mit muslimischer Mehrheit als auch in solchen, in denen MuslimInnen Minderheiten darstellen, auf der Hand liege, dass psychologische Probleme ein drängendes Thema darstellten und unbedingt als solches behandelt werden sollten. Gleichzeitig wird jedoch kritisiert, dass die Psychologie ein Forschungsfeld sei, „that has been given the least consideration by Muslims“ (ebd.): Aufgabe der Forschung auf diesem Gebiet sei „the re-examination of textual sources and religious traditions in light of modern psychological and neurocognitive findings“ (ebd.). Als Praxisfeld kann hier zwar ebenfalls „Legislation and Ethics“ angeführt werden, jedoch ist der Ansatz bisher nicht erprobt, und könnte als Innovation, die mit traditionellen Grundlagen verbunden bleiben möchte, umschrieben werden. Er kann als eine Aufforderung aus der muslimischen Community heraus verstanden werden, eine kollektive Anstrengung auf den genannten Gebieten zu leisten.

Kritische Bemerkungen

Die traditionellen *iftā'*-Institutionen setzen nicht in erster Linie beim Menschen in seiner Gesamtsituation an, berücksichtigen vielleicht nicht alle Umstände, die zu der konkreten Frage, mit der er oder sie an SpezialistInnen herantritt, geführt haben. Die Beratungsleistung bei Anfragen, die sehr oft alltägliche Situationen oder Probleme betreffen, läuft in diesen Institutionen Gefahr, auf einer rein religiös-rechtlichen Ebene zu verharren und damit auf einen von mehreren möglichen Beratungsbereichen eingeschränkt zu werden. Probleme, die mit Methoden aus der Psychologie oder therapeutischen Gesprächsansätzen besser angesprochen werden könnten, erfahren so möglicherweise eine Abwertung im sozio-religiösen Bereich. Hier ist das erst kürzlich gegründete CILE mit seiner Forderung, im Kontext von Ethik eine islamisch geprägte Psychologie zunächst auf wissenschaftlicher Ebene voranzubringen, um dann

in einem zweiten Schritt auch in der Praxis darauf zurückgreifen zu können, bereits einen Schritt weiter. Jedoch ist dieses Desiderat bisher nur eine Zukunftsvision, international gibt es bisher nur wenig Ansätze einer Umsetzung (vgl. dazu die Arbeiten von Dwairy (z. B. 2006), oder auch Aufsätze von Naser-Najjab 2012).

„In both Morocco and Egypt, women preachers look like religious state order-keepers; they may function as a kind of social workers, despite having been conceived as official socio-religious councilors for women and families“ (Ennaji 2013, S. 174) – in dieser Aussage werden zwei bereits schon in den kritischen Anmerkungen zum Länderbeispiel Marokko erwähnte Punkte angesprochen: erstens die Gefahr einer Instrumentalisierung von Beratungsleistungen gegenüber gläubigen BürgerInnen für politische Zwecke und zweitens der noch zu wenig anerkannte Bedarf an einer sozialarbeiterischen Zusatzperspektive auf Probleme, die nicht rein religiös bzw. religiös-rechtlich adressiert und gelöst werden können, ohne dabei wichtige Aspekte außen vor zu lassen.

Der Bedarf nach professionalisierten Formen der seelsorglichen Begleitung wächst zudem in dem Maße, wie diese Aufgaben nicht mehr wie früher vom Familienverband mitübernommen werden können. Zudem ergeben sich durch aktuelle Entwicklungen und gesellschaftliche Veränderungen, z. B. die Globalisierung, bisher nicht bekannte Problemfelder: Die Bedeutung der sozialen Medien im Alltag junger Menschen nimmt drastisch zu (Stichwort Online-Mobbing unter Jugendlichen), der Alltag beschleunigt sich in manchen Berufssparten deutlich, ohne dass die persönliche Präsenz im privaten Bereich abnimmt, dadurch ergibt sich eine erhöhte psychische Belastung durch Stress (Krankheitsbilder wie z. B. Burn-out-Syndrom etc. sind die Folgen). Drogenmissbrauch⁴⁰ und Fragen der Gesundheitsprävention sind ebenfalls ohne professionelle Hilfe oder AnsprechpartnerInnen, die mit entsprechenden Stellen vernetzen, an die man sich auch außerhalb der religiösen Sphäre vertrauensvoll wenden kann, nicht lösbar.

40 Vgl. zu Drogen- bzw. Alkoholmissbrauch und neuen Medien auch einige Statistiken: Abruf 18.03.2014 von <http://www.cyberfatwa.de/>.

Seelsorge in der Türkei

Während die islamische Seelsorge unter dem Osmanischen Reich einige Institutionen hervorbrachte, erlebte diese Tradition mit der Gründung Republik Türkei im Jahr 1923 einen Rückfall, weil die neue Republik die Stellung der Religion in der Gesellschaft nach laizistischen Vorstellungen neu gestalten wollte.

Das Amt für religiöse Angelegenheiten (DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilatı) wurde erst mit einem Gesetz vom 22.06.1965 beauftragt, die Gesellschaft in religiösen Angelegenheiten aufzuklären. Dieses Gesetz wurde im Jahre 2010 wieder mit einem weiteren Gesetz revidiert, das die Aufgaben von DİB in Bezug auf Seelsorge in der Gesellschaft detailliert. Damit hat das DİB in der Türkei das Monopol auf Seelsorgefragen.

Um die Seelsorge zu organisieren, wurden im Rahmen des Amtes zwei neue Abteilungen mit der Aufgabe betraut, in Vollzugsanstalten, Kinderheimen, Altersheimen und Krankenhäusern -Dienste anzubieten (DİB-Gesetz, Nr. 6002, Abs. 7/3).

Die Abteilung für soziale und kulturelle Dienste des Amtes (Sosyal ve Kültürel İçerikli Din Hizmetleri Daire Başkanlığı) und die Abteilung für die Beratung religiöser und familiärer Fragen (Aile ve Dini Rehberlik Daire Başkanlığı) wurden vom DİB eingerichtet, um die seelsorgerischen Dienste landesweit zu organisieren. Ihre Aufgaben inkludieren den Aufbau guter Beziehungen zu den Angehörigen der vielfältigen islamischen Gruppen und religiös-sozialen Organisationen, Aktivitäten zum Schutz der religiösen und nationalen Werte, die Verrichtung der Opferrituale nach den islamischen Vorschriften, Stellungnahmen zu erlaubten und unerlaubten Nahrungsmitteln und die Berechnung der Gebetszeiten.

Die Aufgabe der Abteilung für die Beratung religiöser und familiärer Fragen wurde folgendermaßen definiert: „Um der Familie als Grundlage einer Gesellschaft ihr Fortdauern bewahren zu können, leistet die Abteilung seelsorgerische Dienste für die Familien bzw. Familienangehörigen. Außerdem bietet die Abteilung religiöse Beratung an, um die friedliche und aufrichtige Führung des religiösen Alltags“ (DİB, 1995).

Diese Aufgaben entsprechen denen der seelsorgerischen Dienste der Religionsgemeinschaften und Kirchen in Europa. Damit hat DİB seinen Aufgabenbereich, der auf die Verwaltung der Moscheen und die Imame beschränkt war, auf die Krankenhäuser, Strafvollzugsanstalten, Kinderheime und die Familienberatung erweitert (DİB 1995).

Diese Dienste werden von den MitarbeiterInnen der Mufti-Ämter der Städte bzw. Kreisstädte geleistet. Außerdem können andere Prediger oder andere kompetente Personen mit diesen Aufgaben beauftragt werden.

Die Zahl der Beratungsstellen ist von 2003 bis 2011 auf 80 angewachsen. Aufgrund des wachsenden Interesses an diesen Beratungsstellen wurde das Personal des DİB mit zahlreichen Fortbildungsveranstaltungen auf seine neuen Aufgaben vorbereitet. DİB hat in seinen Verwaltungsvorschriften die Aufgaben der Beratungsstellen ausführlicher beschrieben:

- 1) Das Personal der Beratungsstellen führt persönliche oder telefonische Gespräche mit den Ratsuchenden. Dabei werden die persönlichen und regionalen Empfindlichkeiten der Ratsuchenden berücksichtigt.
- 2) Die Ergebnisse der Gespräche werden protokolliert und elektronisch an die Mufti-Ämter weitergeleitet.
- 3) Wenn es notwendig sein sollte, werden die Ratsuchenden an Psychologen, Sozialpädagogen und Rechtsanwälte weitergeleitet.
- 4) Die Teilnahme des Büropersonals an Projekten und Ausbildungsmaßnahmen von Universitäten und NGOs wird gefördert.
- 5) An den nationalen/internationalen Tagen für Frauen und Familien werden Veranstaltungen angeboten und gefördert. In Zusammenarbeit mit verschiedenen Institutionen bietet das Büro Konferenzen, Symposien und musikalische Veranstaltungen an.
- 6) Die Beratungsstellen führen zur Situation der Regionen und zu deren regionalspezifischen Problemen Forschungen durch und archivieren die daraus resultierenden Ergebnisse.
- 7) Das Büro führt zur Situation der Frauen, Kinder, Jugendlichen und Behinderten Untersuchungen durch. Außerdem werden die vorhandenen Untersuchungen und Publikationen studiert und archiviert.

Das Personal, das in diesen Beratungsstellen arbeitet, hat zwar diverse Fortbildungsveranstaltungen besucht, verfügt jedoch nicht über eine seelsorgerisch-akademische Ausbildung, da an den theologischen Fakultäten eine solche Ausbildung gegenwärtig noch nicht angeboten wird. Damit fehlt also diesem Personal eine fachliche Ausbildung, die für ihre Tätigkeit von großer Relevanz wäre. Nach Cebeci wird nur an einer Fernuniversität in der Türkei ein Fach zum Thema Seelsorge angeboten. Weitere Fakultäten berücksichtigen die Seelsorge überhaupt nicht in ihren Curricula (Cebeci 2012).

Das Gesundheitsministerium hat in Zusammenarbeit mit DİB mit einem Verwaltungsbeschluss vom 19.01.1995 in den Krankenhäusern des Landes eine Abteilung für „Religions- und Moraldienste“ eingerichtet. Nach einer heftigen Debatte über die Vereinbarkeit dieser Abteilungen mit der laizistischen Verfassung des Landes veranlasste das Ministerium, diesen Beschluss wieder rückgängig zu machen. Neben diesen grundsätzlichen Bedenken hat die Seelsorge vonseiten unqualifizierten Imame und Prediger die Argumente der Gegner der Religions- und Moraldteilungen bekräftigt.

Trotz dieser Entwicklungen wird eine professionelle Seelsorge von der breiten Bevölkerung für notwendig gehalten. Nach Cebeci machen folgende Probleme die professionelle Seelsorge in der Türkei dringend notwendig (Cebeci 2012):

- 1) Desinteresse am religiösen Leben
- 2) Fragen des sozialen Lebens: Blutrache, traditionelle Morde, Zwangsehe, Kindesmissbrauch, Geburtenkontrolle, Eehindernisse, Drogen- und weitere Suchtkrankheiten (Sosyal yaşantılarla ilgili olanlar)
- 3) Persönliche Fragen der Menschen: Tod, Krankheit, Naturkatastrophen, Unfälle, Armut, Familien der Gefangenen, Eheprobleme, Suchtkrankheiten

Da solche Probleme immer mehr die Öffentlichkeit beschäftigen, hat das DİB mit verschiedenen Ministerien Kooperationsverträge unterzeichnet, um das Personal der Ministerien mit Fortbildungsveranstaltungen für solche Probleme und Fragen zu sensibilisieren. Am 14.12.2010 wurde ein Protokoll zur Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Familien und Soziales unterzeichnet. Darauf folgte am 10.02.2011 ein weiteres Protokoll mit dem Justizministerium, dass DİB in den Vollzugsanstalten seelsorgerische Dienste anbieten darf. Dadurch ist die Zahl des DİB-Personals im Bereich der Seelsorge auf 600 angestiegen.

Diese Entwicklung zeigt, dass die Türkei angesichts zunehmender Modernisierung und Urbanisierung die Notwendigkeit der Seelsorge neu entdeckt und sie zu etablieren versucht.

Von einer Ausbildung für professionelle Seelsorge an den theologischen Fakultäten kann noch nicht gesprochen werden, allerdings versucht das DİB die Seelsorge verschiedener europäischer Staaten für die Verhältnisse der Türkei zu adaptieren.

4

Islamische Seelsorge in Österreich

Dieses Kapitel beschäftigt sich überblicksmäßig mit der aktuellen Situation und mit den Herausforderungen islamischer Seelsorge in Österreich. Dazu werden anfangs die rechtlichen Rahmenbedingungen, anschließend die Hauptaktionsorte islamischer Seelsorge in Österreich und schließlich die Hürden und Herausforderungen für die islamische Seelsorge umrissen.

4.1 Rechtliche Rahmenbedingungen islamischer Seelsorge in Österreich

Bereits seit 1912 ist der Islam durch das Islamgesetz in Österreich eine anerkannte Religionsgemeinschaft und damit den anderen anerkannten Religionsgemeinschaften rechtlich gleichgestellt (Janda und Vogl 2010, S. 14). 1979 wurde die „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (IGGiÖ) als alleinige Vertretung der Muslime in Österreich anerkannt, der Islam besitzt den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Mit der Anerkennung der öffentlich-rechtlichen Stellung sind Erwartungen des Staates an eine anerkannte Glaubensgemeinschaft geknüpft, sich aktiv für das Gemeinwohl, vor allem im karitativen und im Bildungsbereich, einzusetzen (Pötz 2007, S. 170), beispielsweise „durch Übernahme der Kranken- und Gefangenenseelsorge“ (Heine, Lohlker und Pötz 2012, S. 55).

Die islamische Seelsorge wird im Islamgesetz von 1912 nicht geregelt. Entsprechende rechtliche Regelungen wurden aber für die katholische Kirche im Konkordat von 1933, für die evangelische Kirche im Protestantengesetz von 1961 (Potz und Schinkele 2007, S. 92) und für die Israelitische Kultusgemeinde durch die Novellierung des Israelitengesetzes 2013 getroffen.

Die IGGiÖ macht diesen quasi rechtlosen Zustand dafür verantwortlich, dass sie die islamische Seelsorge bisher in Österreich nicht befriedigend entwickeln konnte: „So steht bis heute trotz sehr guter Ansätze durch ehrenamtliche Arbeit der Muslime eine professionelle Organisation der Seelsorge in Krankenhäusern, in Justizanstalten oder beim Militär aus. Immer wieder besteht hier ein Hindernis durch eine fehlende gesetzliche Grundlage“ (Sanac 2014). Aus diesem Grund drängen sowohl die IGGiÖ als auch Rechtsexperten (vgl. etwa Potz 2013, S. 54) auf eine Novellierung des Islamgesetzes, um für die Muslime wichtige Themenbereiche wie zusätzliche Bestimmungen zum Religionsunterricht, die Bestattungskultur, die Imame-Ausbildung, muslimische Feiertage, die Garantie der Versorgung öffentlicher Einrichtungen mit halāl-Speisen (Speisen, die den rituellen islamischen Speisevorschriften entsprechen) oder die gesetzlichen Grundlagen der institutionalisierten kategorialen (Gefängnis- und Militärseelsorge) und nicht institutionalisierten kategorialen (Krankensauseelsorge) islamischen Seelsorge zu regeln.

Wenn es für islamische Seelsorge keine gesetzliche Grundlage gibt, kommt zunächst die Frage auf, unter welchen gesetzlichen Voraussetzungen die aktuell geleistete islamische Seelsorge in Krankenhäusern, in Gefängnissen und im Bundesheer derzeit betrieben wird?

Um die gesetzlichen Grundlagen für Seelsorge verständlich zu machen, werden im Folgenden die verfassungsrechtlich verankerte Religionsfreiheit, der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität sowie der Grundsatz der Parität – also dass gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften gleich behandelt werden müssen –, Verordnungen aus dem Strafvollzugsgesetz, aber auch Bundesgesetze über die Patientenrechte, das Krankenanstalten- und Kuranstaltengesetz und das Strafvollzugsgesetz kurz betrachtet.

Die verfassungsrechtlich an mehreren Stellen festgelegte Religionsfreiheit in Österreich ist die Grundvoraussetzung für islamische Seelsorge in Österreich. So schützt Art. 14 Abs. 1 Staatsgrundgesetz (StGG) von 1867 die individuelle Religionsfreiheit:

„Die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ist Jedermann gewährleistet. Der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ist von dem Religionsbekenntnisse unabhängig“ (Staatsgrundgesetz 1867, RGBl. Nr. 142/1867).

Des Weiteren regelt Art. 15 StGG die korporative Religionsfreiheit der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften:

„Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse ihrer für Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstaltung, Stiftungen, und Fonde, ist aber, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen“ (Staatsgrundgesetz 1867, RGBl. Nr. 142/1867).

Auch Art. 63 Abs. 2 des Staatsvertrages von St. Germain schützt die Religionsfreiheit, indem „allen Einwohnern Österreichs das Recht, öffentlich oder privat jede Art von Glauben, Religion oder Bekenntnis frei zu üben“ (Gartner 2010, S. 21), gewährt wird.

Schließlich garantiert auch Art. 9 Abs. 1 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK), die 1964 von Österreich ratifiziert und in Verfassungsrang gehoben wurde (ebd., S. 21 f.), den Schutz der Religionsfreiheit:

„Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit des einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung so wie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht, Andachten und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben“ (Europäische Menschenrechtskonvention, BGBl. Nr. 210/1958)

Laut Grabenwarter (2009, zitiert nach Gartner 2010, S. 22) können sowohl einzelne Gläubige als auch Kirchen und Religionsgemeinschaften Träger des Art. 9 EMRK sein.

Zusätzlich dazu, dass in Österreich – unabhängig vom rechtlichen Status der jeweiligen Kirche oder Religionsgemeinschaft – prinzipiell ein Recht des Patienten auf Seelsorgebetreuung (Potz 2009, S. 108; S. 111) besteht, sind für die Seelsorge in Krankenhäusern weitere gesetzliche Regelungen relevant. Potz nennt beispielsweise die Verpflichtung der

Krankenanstalten, auf Wunsch seelsorgliche Betreuung zur Verfügung zu stellen, die in der Novelle 1993 zum Krankenanstalten- und Kuranstaltengesetz (KAKuG) des Bundes enthalten ist (ebd., S. 113), oder Art. 14 Abs. 2 der Patientencharta des Bundesgesetzes, in der SeelsorgerInnen laut Potz unter den Besuch von „Vertrauenspersonen“ fallen (ebd.):

„Es ist dafür zu sorgen, dass die Patienten und Patientinnen Vertrauenspersonen nennen können, die insbesondere im Fall einer nachhaltigen Verschlechterung des Gesundheitszustandes zu verständigen sind und denen in solchen Fällen auch außerhalb der Besuchszeit ein Kontakt mit den Patienten und Patientinnen zu ermöglichen ist“ (*Vereinbarung zur Sicherstellung der Patientenrechte [Patientencharta] 2006*).

In Gefangenenanstalten und im Militär wird zwischen nicht institutionalisierter und institutionalisierter Seelsorge unterschieden (Potz und Schinkele 2007, S. 91–93). Besonderen Rechtscharakter hat die institutionalisierte kategoriale Seelsorge, die derzeit nur drei der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, nämlich der katholischen Kirche gemäß Konkordat 1933, der evangelischen Kirche gemäß Protestantengesetz 1961 sowie der Israelitischen Kultusgemeinde gemäß Novelle des Israelitengesetzes von 2013 zusteht (Ministerialrat Mag. Oliver Henhappel, persönliche Kommunikation, 30.07.2014)⁴¹. Henhappel erklärt die besondere Bedeutung der institutionalisierten Seelsorge als „vom Staat in Gefangenenanstalten und im Militär angeordneter und von ihm finanzierter Seelsorge, wobei jedoch die Ausübung derselben durch die jeweiligen anerkannten Kirchen oder Religionsgesellschaften selbst getätigt wird“ (Oliver Henhappel, persönliche Kommunikation, 30.07.2014).

Die nicht institutionalisierte Gefangenenseelsorge ist laut Potz und Schinkele allen Religionsgemeinschaften, unabhängig von ihrem Status, erlaubt. Zu diesem Zweck ist den beauftragten SeelsorgerInnen freier Zutritt zu den Angehörigen ihrer Religionsgemeinschaft zu gewähren (Potz und Schinkele 2007, S. 91). Nicht nur die Religionsgemeinschaften haben das Recht, nicht institutionalisierte Gefangenenseelsorge zu betreiben, sondern auch die InsassInnen selbst haben rechtlich Anspruch, Seel-

41 Das Gespräch mit Ministerialrat Mag. Oliver Henhappel, Leiter des Kultusamtes im Bundeskanzleramt, fand am 30.07.2014 in dessen Büro am Concordiaplatz statt.

sorge zu empfangen. Dies wird im österreichischen Strafvollzugsgesetz (§85 Abs. 1) geregelt:

„Jeder Strafgefangene hat das Recht, in der Anstalt am gemeinschaftlichen Gottesdienst und an anderen gemeinsamen religiösen Veranstaltungen teilzunehmen und Heilmittel sowie den Zuspruch eines an der Anstalt bestellten oder zugelassenen Seelsorgers zu empfangen“ (§ 85 StVG, BGBl. Nr. 144/1969).

Religiös-weltanschauliche Neutralität sowie der Grundsatz der Parität

Neben der in Österreich garantierten Religionsfreiheit sowie einzelnen Gesetzen, die die Seelsorgerechte der Patienten und Strafgefangenen regeln, gelten die religiös-weltanschauliche Neutralität sowie der Grundsatz der Parität als weitere wichtige Basiselemente für die rechtliche Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften. So soll die Etablierung einer Staatskirche und die Identifizierung des Staates mit einer bestimmten Kirche oder Religionsgemeinschaft verhindert werden (Gartner 2010, S. 22). Eng verknüpft mit dem Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist der Schutz vor Diskriminierung aus religiösen Gründen. Gartner nennt hier den bestehenden allgemeinen Schutz in Art. 7 Abs. 1 Bundes-Verfassungsgesetz und Art. 2 StGG und mit Art. 9 Abs. 1 und Abs. 14 EMRK eine weitere verfassungsgesetzliche Gewährleistung, „die dem Einzelnen, aber auch religiösen Vereinigungen Schutz vor Diskriminierung aus religiösen Gründen gewährt“ (ebd., S. 27).

Weiters existiert speziell in Bezug auf gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften das sogenannte Paritätsprinzip, das besagt, dass alle anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften gleich zu behandeln sind (ebd.).

In Bezug auf den Islam bedeutet das Nichtvorhandensein einer Regelung der islamischen Seelsorge im Islamgesetz von 1912, dass die derzeit geleistete islamische kategoriale Seelsorge in Krankenhäusern, Gefangenenanstalten und im Militär rechtlich auf diesem Paritätsprinzip basiert (Oliver Henhappel, persönliche Kommunikation, 30.07.2014). Das Fehlen einer rechtlichen Grundlage für eine institutionalisierte kategoriale islamische Seelsorge werde derzeit mit Vertragslösungen zwischen dem Staat und der IGGiÖ überbrückt, wie z. B. im Falle der muslimischen Gefangenenbetreuung, die durch einen vom Justizministerium beauftragten IGGiÖ-Verein für die Betreuung muslimischer Gefängnis-

insassInnen betrieben werde (Oliver Henhapel, persönliche Kommunikation, 30.07.2014).

Die für dieses Jahr angekündigte Novellierung des Islamgesetzes von 1912 wird die islamische Seelsorge insofern erleichtern, als eine materielle gesetzliche Grundlage geschaffen wird, welche die staatliche Finanzierung der islamischen Seelsorge in Gefangenenanstalten und im Militär (für die Krankenanstaltenseelsorge gibt es keine Kostentragung durch die öffentliche Hand) auf eine gesetzliche Grundlage stellt und so für die IGGiÖ auch einforderbar macht. Ohne diese rechtliche materielle Grundlage könnten die einzelnen Ressorts die Bezahlung und Einrichtung von Dienstposten für muslimische SeelsorgerInnen rechtlich nicht legitimieren, „alleine aufgrund eines Analogieschlusses zu einer anderen Religionsgemeinschaft zu zahlen, wäre gewagt“ (Oliver Henhapel, persönliche Kommunikation, 30.07.2014). Denn sollte beispielsweise der Rechnungshof von einem involvierten Ressort Legitimierung für die Bezahlung muslimischer SeelsorgerInnen oder sonstige finanzielle Aufwendungen für muslimische SeelsorgerInnen fordern, bestünde im Ernstfall mangels einer rechtlichen materiellen Grundlage Argumentationsnot bei den beteiligten Beamten (Oliver Henhapel, persönliche Kommunikation, 30.07.2014).

Wer als SeelsorgerIn anzusehen ist, bestimmt das „Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft“ (Potz und Schinkele 2007, S. 88), sodass im Falle des Islam die islamischen SeelsorgerInnen auch nur von der IGGiÖ beauftragt oder wieder abgesetzt werden können (Kohlmaier 2010, S. 8). Voraussetzungen für die Ermächtigung durch die IGGiÖ sind unter anderem eine Ausbildung an einer höheren islamischen Bildungsanstalt oder praktische Erfahrung auf dem Gebiet der Seelsorgebetreuung sowie die Beherrschung der deutschen Sprache (Kreisky 2010, S. 55). Die Seelsorgebetreuung der österreichischen MuslimInnen obliegt alleine der IGGiÖ, die auch die einzige gesetzliche Ansprechpartnerin des Staates und anderer Einrichtungen in Sachen islamischer Seelsorge ist. In ihrer Verfassung von 2009 definiert die IGGiÖ in Art. 30 als Seelsorgeorgane vor allem Imame, PredigerInnen, Gebetsrufer, ReligionsdienerInnen (für spezielle Bereiche wie Militär, Haftanstalten, Krankenhäuser etc.), aber auch ReligionslehrerInnen mit seelsorglichem Auftrag (IGGiÖ 2011).

Aslan (2013, S. 126 f.) merkt an, dass eine Definition der Funktion eines islamischen Seelsorgers/einer islamischen Seelsorgerin weder im Is-

lamgesetz von 1912 noch in der Islamverordnung von 1988 ersichtlich ist, aber in der Verfassung der IGGiÖ von 2009 wie folgt definiert wird:

„Ein/e islamische/r SeelsorgerIn ist DienerIn an den Mitgliedern der Gemeinschaft der Muslime und hat sich um das ausgeglichene Verhältnis zwischen Physischem, Geistigem und Spirituellem – welche in ihrem komplexen Zusammenspiel den Zustand der Seele darstellen – unter Berücksichtigung der islamischen Lehre und Vorschriften zu kümmern und deren allgemeinen Zustand zu verbessern. Islamische Seelsorgeorgane sollen allen Mitgliedern der Gemeinde ein Vorbild im Islam (Gottestreue und Friedfertigkeit), Iman (Glauben und Gottvertrauen) und Ihsan (Gottesliebe und Aufrichtigkeit) sein“ (IGGiÖ 2011).

4.2 Orte islamischer Seelsorge

4.2.1 Islamische Seelsorge in Moscheegemeinden

In Österreich leben derzeit nach Fortschreibung der Volkszählung von 2001 515.914 MuslimInnen (Aslan 2013, S. 107). Die immer komplexer werdenden Herausforderungen der Muslime in unserer pluralistischen Gesellschaft können häufig nicht mehr ohne professionelle Hilfe gelöst werden, denn aufgrund der Migrationssituation und einer ihrer Folgen, der Familienfragmentierung, können die ehemals gut funktionierenden Familiensysteme MuslimInnen mit Problemen oft nicht mehr auffangen. So wenden sich immer mehr Ratsuchende mit ihren Problemen den jeweiligen Moscheegemeinden zu, wo Imame und weibliche Religionsbeauftragte (Heine u. a. 2012, S. 114) Seelsorgedienste anbieten. Oft werden Imame, abgesehen von rein religiös-rechtlichen Fragestellungen, mit psychosozialen Problemen konfrontiert, verfügen aber meist über keine Zusatzausbildung in psychosozialer Beratung. Diese Situation wird noch verschärft durch die Unkenntnis professioneller staatlicher und privater gemeinnütziger Beratungsstellen, aber auch durch das Misstrauen gegenüber diesen.

Neben den Moscheegemeinden sind die derzeitigen Hauptaktionsorte islamischer Seelsorge vor allem Krankenhäuser und Gefängnisse, obwohl bei Bedarf islamische Seelsorge auch in Alten- und Mutter-Kind-Heimen sowie weiteren Institutionen angeboten wird (Elsabagh und Elgendy 2009, S. 44).

4.2.2 AKH-Seelsorge

Seit ungefähr 20 Jahren wird islamische Seelsorge in Krankenhäusern geleistet. Anfänglich organisierten sich die Ehrenamtlichen selbst, 2001 wurde aufgrund des wachsenden Bedarfs nach islamischer Seelsorge mit Unterstützung der IGGiÖ der „Islamische Besuchs- und Sozialdienst“ (IBS) gegründet. Dessen Ziel war es, den Besuch von kranken und sozial bedürftigen MuslimInnen zu strukturieren (Elsabagh und Elgendy 2009, S. 44). Der IBS hat lange die islamische Seelsorge an den Wiener Krankenhäusern AKH und Kaiser-Franz-Josef-Spital organisiert, derzeit wird er – zumindest in der Region Wien – vom Ende 2013 ebenfalls mit Unterstützung der IGGiÖ gegründeten Verein „Islamische Seelsorge für muslimische PatientInnen in Österreich“ abgelöst (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014)⁴². Aufgrund ihres interreligiösen Charakters, die sich in der Kooperation zwischen katholischen, evangelischen, orthodoxen, koptisch-orthodoxen, muslimischen und jüdischen SeelsorgerInnen bzw. PatientenbetreuerInnen ausdrückt, gilt die AKH-Seelsorge als interreligiöses Vorzeigemodell in ganz Europa (Vock 2009, S. 28). So benachrichtigen SeelsorgerInnen, die auf bedürftige, hilfeschuchende PatientInnen einer anderen Religionsgemeinschaft aufmerksam werden, ihre jeweiligen SeelsorgekollegInnen. Von diesem Modell profitieren die muslimischen SeelsorgerInnen ganz besonders, da sie aufgrund ihrer Ehrenamtlichkeit nur begrenzt, nämlich in der Zeit von Montag bis Freitag jeweils von 9 bis 12 Uhr (IGGiÖ 2014) anwesend sind und bei Bedarf von ihren hauptamtlichen und daher durchgehend präsenten christlichen KollegInnen gerufen werden können (Mohammed Hassan Imara, Leiter der islamischen Seelsorge des AKH Wien, persönliche Kommunikation, 18.04.2014)⁴³.

Die interreligiöse Zusammenarbeit in der AKH-Seelsorge zeigt sich auch in regelmäßigen interreligiösen Treffen, bei denen jeweils aktuelle fachliche Fragen besprochen werden, und in gemeinsamen Initiativen zur Fortbildung der SeelsorgerInnen (Vock 2009, S. 22 f.). Auch hier profitieren die muslimischen SeelsorgerInnen sehr von diesem Schema, da

42 Mehmet Isik ist hauptverantwortlicher Leiter der islamischen Seelsorge in Niederösterreich und Vorsitzender der islamischen Religionsgemeinde Niederösterreich. Das Gespräch fand im Büro der islamischen Religionsgemeinde NÖ in St. Pölten statt.

43 Das Interview wurde in Mohammed Hassan Imaras Büro bei den „Pädagogischen Experten in Wien – PEW“, einem Kindergarten im 16. Wiener Gemeindebezirk, geführt.

sie selbst im Unterschied etwa zu vielen christlichen KollegInnen keine professionelle Seelsorgeausbildung genießen konnten. Die Zusammenarbeit in Bezug auf Ausbildung, Informationsaustausch und Intervision zwischen den christlichen und muslimischen SeelsorgerInnen wird in Kapitel 5 näher beschrieben.

Ungefähr zwölf ehrenamtliche muslimische SeelsorgerInnen arbeiten derzeit in der Krankenhausseelsorge im AKH. Wöchentlich werden durchschnittlich hundert muslimische PatientInnen im AKH aufgenommen, wovon ungefähr 70 Prozent vom islamischen Seelsorgedienst kontaktiert werden (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014). Die islamische Seelsorge am AKH versteht sich auch als Vermittler zwischen muslimischen PatientInnen und Krankenhauspersonal. Missverständnisse, bedingt durch den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Hintergrund von PatientInnen und Personal, sollen aufgeklärt werden, wodurch man hilft, Verständnis für muslimische PatientInnen zu schaffen; zudem fungieren die SeelsorgerInnen oft auch als sprachliche und kulturelle Dolmetscher zwischen PatientInnen und Krankenhauspersonal (vgl. Elsabagh und Elgendy 2009, S. 41–44). Carla Amina Baghajati, Frauenbeauftragte der IGGiÖ, warnt aber davor, die muslimische Seelsorge in Krankenhäusern auf reine Hilfsdienste im Bereich der „Übersetzungsdienste“ und des „Kulturdolmetsch[en]s“ (Baghajati 2014, S. 239) zu reduzieren und damit vor allem bei MuslimInnen, die oft noch keine Erfahrung mit Seelsorge gemacht hätten, eine falsche Vorstellung über das Berufsbild einer muslimischen Seelsorgerin zu erzeugen (ebd.). Demgegenüber ortet Baghajati gerade im Krankenhaus die Notwendigkeit zur Professionalisierung der seelsorglichen Begleitung und erwähnt notwendige Kompetenzen, die weit über die Kulturübersetzung und das sprachliche Dolmetschen hinausgehen:

„Erst im Spitalsalltag mag zunehmend das Bedürfnis geweckt worden sein, eine professionelle seelsorgerische Begleitung in Anspruch nehmen zu können. Denn in einer solchen Person könnten wichtige Kompetenzen gebündelt sein, während es sonst eher dem Zufall überlassen bleibt, ob eine Person aus dem Umfeld des Kranken gleichzeitig religiöse Orientierung geben kann, gewisse Dienste in diesem Bereich zu leisten imstande ist, eine Art professioneller Gesprächstherapie nach Bedarf anbietet, eine Brücke zum Spitalpersonal bildet, Übersetzungsdienste leistet und sich auch noch auskennt, wenn es um Beratung geht, welche sozialen Dienste nach der Entlassung in Anspruch genommen werden könnten“ (Baghajati 2014, S. 240).

Der vom AKH der islamischen Seelsorge zur Verfügung gestellte Gebetsraum wird täglich von ungefähr hundert Besuchern, das sind fast 37.000 Menschen pro Jahr, frequentiert, darunter nicht nur PatientInnen und MitarbeiterInnen der islamischen Seelsorge, sondern auch Angehörige von PatientInnen sowie AKH-Personal (Albel et al. 2011, S. 14).

Eine große Hürde für die islamische AKH-Seelsorge wie auch für die islamische Seelsorge in Österreich insgesamt stellt die prekäre finanzielle Situation dar, die sie in die Ehrenamtlichkeit zwingt. Auf diese Weise können muslimische PatientInnen nicht ihren Bedürfnissen gemäß betreut werden: Denn es sei ein Charakteristikum muslimischer PatientInnen, dass sie eine durchgehende oder zumindest tägliche Betreuung durch eine muslimische Seelsorgerin oder einen muslimischen Seelsorger wünschten. Allerdings könne eine derart intensive Betreuung aufgrund der knappen personellen (weil fehlenden finanziellen) Ressourcen nicht geleistet werden, und auch den immer häufigeren Anfragen von entlegenen Krankenhäusern nach Entsendung muslimischer SeelsorgerInnen könne man immer öfter nicht nachkommen (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014).

4.2.3 Islamische Seelsorge in Gefängnissen

Seit 1996 werden muslimische Insassinnen, seit 1998 männliche muslimische Insassen durch islamische SeelsorgerInnen österreichweit betreut (Unterberger 2008, S. 75). 2011 wurde der der IGGiÖ zugehörige „Verein zur Förderung von muslimischen SeelsorgerInnen in Gefängnissen und Haftanstalten in Österreich“ gegründet, um die Gefängnisseelsorge strukturierter anzugehen. Rund 25 SeelsorgerInnen in ganz Österreich sind in dem Verein – weitgehend ehrenamtlich – organisiert. Ein Abkommen von 2010 zwischen dem österreichischen Justizministerium und der IGGiÖ sieht ein kleines Budget für den Verein vor, sodass wenigstens die Fahrtkosten der SeelsorgerInnen in die Gefängnisse und wieder retour – teilweise – gedeckt werden können (Universität Wien – Islamische Religionspädagogik 2012).

Im April 2012 saßen laut dem „Verein zur Förderung von muslimischen SeelsorgerInnen in Gefängnissen und Haftanstalten in Österreich“ 1549 muslimische InsassInnen ihre Strafe in österreichischen Gefängnissen ab (ebd.). Die Genauigkeit bei der Erfassung muslimischer In-

sassen wird allerdings angezweifelt, so kritisiert Unterberger (2013) das Verfahren österreichischer Justizanstalten bei der Erhebung des religiösen Bekenntnisses bei Neuzugängen: Wer sich zum Islam bekennt, muss zwischen den – von Unterberger zu Recht als veraltet eingestuft – Begriffen „Moslem“, „Mohammedaner Schiit“ und „Mohammedaner Sunnit“ wählen, zusätzlich werde die Auswahl durch Sprach- und Verständnisschwierigkeiten erschwert (ebd., S. 33f). Überdies würden InsassInnen, die angäben, kein Schweinefleisch essen zu wollen, „automatisch zu ‚Moslems‘“ (ebd., S. 35). Umgekehrt sei auch schon beobachtet worden, dass NichtmuslimInnen manchmal vorgäben, Muslime zu sein, um das den islamischen Speisevorschriften entsprechende – angeblich qualitativ bessere – Essen zu bekommen (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Um in österreichischen Justizanstalten tätig zu sein, müssen islamische SeelsorgerInnen ein Berechtigungsschreiben seitens der IGGiÖ und einen tadellosen Strafregisterauszug vorlegen sowie seit dem Frühjahr 2014 verpflichtende Kompaktschulungen des Justizministeriums absolvieren (Josef Riedl, persönliche Kommunikation, 13.05.2014)⁴⁴. Ziel der Kompaktschulungen ist es, GefängnisseelsorgerInnen aller Religionsgemeinschaften bei ihrem Eintritt in den Strafvollzug einerseits mit den rechtlichen und sicherheitstechnischen Fragestellungen vertraut zu machen, andererseits aber auch für die Lebensbedingungen im Gefängnis und die Verhaltensweisen der GefängnisinsassInnen zu sensibilisieren (Josef Riedl, persönliche Kommunikation, 13.05.2014). Aufgrund des sehr speziellen Arbeitsplatzes einer Justizanstalt werden vonseiten der Justiz für GefängnisseelsorgerInnen neben der theologischen Kompetenz folgende ideale Zusatzkompetenzen genannt: Empathie; die Fähigkeit, zwischen Distanz und Nähe „balancieren“ zu können; das Einnehmen einer fragenden Haltung und aktives Zuhören; die Fähigkeit, bei Bedarf unterstützende Netzwerke zu aktivieren. Des Weiteren seien die Kenntnis des Gefängnisystems, absolute Verlässlichkeit in Bezug auf die Ziele des Strafvollzugs sowie interkulturelle Kompetenz sehr wichtig (Gerhard Pichler, persönliche Kommunikation, 16.07.2014)⁴⁵.

44 Mag. Josef Riedl ist katholischer Gefängnisseelsorger in der Justizanstalt Graz-Karlau; er hält zusammen mit Chefspektor Feichtenschlager die Kompaktschulungen für GefängnisseelsorgerInnen ab. Die Information wurde den Autoren am 13.05.2014 bei einem Besuch in der Justizvollzugsanstalt Graz-Karlau gegeben und in einer E-Mail vom 12.06.2014 präzisiert.

Margitta Neuberger-Essenther, Leiterin der einzigen Justizanstalt für männliche Jugendliche in Österreich, schreibt der interreligiösen Kompetenz von GefängnisseelsorgerInnen gar die wichtigste Rolle im Kompetenzkatalog zu: Es habe sich gezeigt, dass der letzte muslimische Gefängnisseelsorger, der von der IGGiÖ geschickt worden sei, eine betont interreligiöse Arbeitsweise an den Tag gelegt und so zu einem guten Klima unter den Häftlingen der unterschiedlichen Religionen beigetragen habe. Nach dessen Weggang allerdings vor nunmehr mehr als drei Jahren und in Ermangelung eines neuen Seelsorgers werde die Lücke der fehlenden Seelsorgebetreuung nun von älteren muslimischen Mithäftlingen geschlossen. Deren exkludierende Auffassung vom Islam vertiefe allerdings die Gräben zwischen den Insassen der unterschiedlichen Religionen, anstatt sie zu verkleinern, und dies wirke sich negativ auf die Stimmung zwischen den Insassen und auf die Arbeit mit ihnen aus. Deshalb sei es besonders im Gefängnis so wichtig, dass SeelsorgerInnen mit Angehörigen anderer Religionen zusammenarbeiten wollen (Neuberger-Essenther, persönliche Kommunikation, 30.06.2014)⁴⁶.

Der oben erwähnte Fall in der Justizanstalt Gerasdorf, wo Mithäftlinge aufgrund fehlender islamischer Seelsorgebetreuung diese selbst „an sich genommen“ haben, zeigt, wie dringend der Bedarf nach islamischer Seelsorge ist und welche Folgen ein Mangel an interreligiös orientierten SeelsorgerInnen mit sich bringen kann. Engpässe gibt es auch bei den Gefängnisseelsorgerinnen, beispielsweise gibt es derzeit in der Justizanstalt Schwarzau, einem reinen Frauengefängnis, keine muslimische Gefängnisseelsorgerin, weswegen Mehmet Isik die Insassinnen dieses Frauengefängnisses behelfsmäßig mitbetreut (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

4.2.4 Islamische Seelsorge im Bundesheer

2004 trat die IGGiÖ mit dem Bundesministerium für Landesverteidigung wegen der Seelsorgebetreuung für ihre Glaubensangehörigen im

45 HR Gerhard Pichler MSc ist Leiter der Strafvollzugsakademie, die zuständig für die Aus- und Fortbildung des Justizvollzugspersonals ist. Das Gespräch mit Hofrat Pichler fand in dessen Büro in der Justizvollzugsakademie statt.

46 Das Gespräch mit HR Dr. Margitta Neuberger-Essenther fand in ihrem Büro in der Justizanstalt Gerasdorf statt.

Bundesheer in Verhandlungen, im gleichen Jahr entstand auch der erste Gebetsraum in der Maria-Theresien-Kaserne (Heine u. a. 2012, S. 117). Weil das Islamgesetz keine Regelung für die Seelsorge enthält, kam es nur zu einer kurzfristigen Probevereinbarung für zwei Jahre über die Einsetzung von zwei Seelsorgern, die aber nach der abgelaufenen Zeit ausgesetzt wurde (ebd.). Heute beschränkt sich die Seelsorgebetreuung muslimischer Angehöriger des Bundesheeres auf das Abhalten der Freitagspredigt. Die IGGiÖ hält dies für nicht ausreichend und will die Situation verbessern – eventuell mit einem telefonischen Seelsorgedienst (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

4.2.5 Professionelle private Beratungsangebote für MuslimInnen

Abgesehen von Krankenhäusern, Gefängnissen und dem Bundesheer, wo islamische Seelsorge angeboten wird, gibt es öffentliche und private Beratungseinrichtungen, von denen einige auf muslimische KlientInnen bzw. auf MigrantInnen mit türkischem Hintergrund spezialisiert sind. Aufgrund der Fülle der unterschiedlichen Beratungseinrichtungen werden an dieser Stelle nur zwei private Beratungszentren angeführt:

Der gemeinnützige Verein „Miteinander Lernen – Birlikte Öğrenelim“ wurde 1983 als feministisch orientierter Verein gegründet, um türkischen Frauen beim Lernen der deutschen Sprache behilflich zu sein. Ab 1991 erweiterte sich der Verein, der heute als Pionier auf dem Gebiet der MigrantInnenberatung gilt, zu einem Beratungs-, Bildungs- und Psychotherapiezentrum für Frauen, Kinder und Familien mit vorwiegend türkischem Migrationshintergrund. Das Beratungsangebot umfasst folgende Themenkomplexe: Bildungsberatung, Erziehungsberatung, frauenspezifische Beratung, Familienberatung, Gesundheitsberatung, Begleitwege zu Behörden und Ämtern, Basisbildungskurse für Frauen, Lern- und Freizeitbetreuung für Kinder im Pflichtschulalter mit Erstsprache Türkisch, Selbstverteidigungskurse für Frauen, Elternschule und Psychotherapie, die in Form systemischer Einzel-, Paar- und Familientherapie angeboten wird (Miteinander Lernen – Birlikte Öğrenelim).

Der Verein „JETZT – Zukunft für Alle“ wurde 2012 als Beratungs- und Begleitungsverein gegründet und richtet sich vorwiegend an MuslimInnen, doch steht die Einrichtung auch Bedürftigen anderer Religionsge-

meinschaften offen. Der Verein ist ein Zweigverein der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (Kandil 2014, S. 3). Arbeitsschwerpunkt des gemeinnützigen Vereins ist die Unterstützung bei diversen Problemstellungen wie Migration, Asyl, Kriminalität oder Behinderung. Angebote werden unter anderem Einzel-, Paar- oder Familienberatungen sowie rechtliche und psychologische Beratungen und vieles mehr (JETZT – Zukunft für Alle 2014). Ein besonderes Spezifikum, das der Verein bietet, sind Wohngemeinschaften für Frauen und Kinder, die Opfer häuslicher Gewalt geworden sind. Die Frauen und Kinder können in angemieteten Wohnungen in Wien unterkommen, wobei die Unterbringung „nicht von der polizeilichen Anzeige des Partners abhängig zu machen“ sei (Kandil 2014, S. 16).

4.3 Tendenzen in der islamischen Seelsorge in Österreich

Da die IGGiÖ sich des steigenden Bedarfs nach islamischer Seelsorge bewusst ist, gab es in den letzten Jahren zahlreiche Bemühungen, das islamische Seelsorgesystem in Österreich auszubauen.

So wurde beispielsweise die Krankenhausseelsorge in Niederösterreich so weit ausgebaut, dass alle Krankenhäuser – bis auf Baden und Mödling – über muslimische Gebetsräume verfügen und seelsorglich betreut werden können. Antrieb für den massiven Vorstoß vonseiten der IGGiÖ in Niederösterreich in den letzten Jahren war laut Isik der Fall eines muslimischen Patienten in einem niederösterreichischem Krankenhaus, der sich in Ermangelung einer Gebetsmöglichkeit gezwungen sah, das rituelle Gebet in der Badewanne seines Krankenzimmers zu verrichten, und dafür Spott und Hohn des Krankenhauspersonals erntete (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Auch der Internetauftritt der islamischen Seelsorge in Österreich auf der Homepage der IGGiÖ hat sich vor kurzem professionalisiert und ermöglicht einen schnellen Kontakt zu den SeelsorgerInnen der jeweiligen Bundesländer.

Eine weitere Initiative ist die geplante Teilnahme der Islamischen Glaubensgemeinschaft an der oberösterreichischen Telefonseelsorge, die seit 1966 eine ökumenische Einrichtung der katholischen und evangelischen Kirche ist. Ab 2015 sollen nun auch MuslimInnen mit bosni-

scher und türkischer Muttersprache von SeelsorgerInnen, die mit dem notwendigen religiösen und kulturellen Hintergrundwissen ausgestattet sind, anonym beraten werden (Islamische Religionsgemeinde Linz für das Land Oberösterreich 2014). Falls erfolgreich, könnte die muslimische Beteiligung am Notruftelefon auf ganz Österreich ausgedehnt werden (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Die IGGiÖ arbeitet derzeit auch daran, ethische Richtlinien für die islamische Seelsorge auszuarbeiten. Dies scheint ein sehr wichtiger Punkt, da sich die muslimischen SeelsorgerInnen derzeit auf keine schriftlichen ethischen Richtlinien, was ihr Verhalten und die Grenzen ihrer Seelsorgearbeit anbelangt, verpflichten müssen – es gibt nämlich keine (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014). Solche Richtlinien würden sowohl das Verständnis von Seelsorge innerhalb der muslimischen Community schärfen als auch die Qualität der Seelsorgearbeit selbst heben. Auch über die Beschreibung des Berufsbildes der islamischen Seelsorgerin/des islamischen Seelsorgers wird derzeit intensiv nachgedacht (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014), und weiters wird an einem Konzept für die psychologische Betreuung der GefängnisseelsorgerInnen und eventuell auch InsassInnen gearbeitet (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). Es herrscht also innerhalb der IGGiÖ ein Bewusstsein von der dringenden Notwendigkeit, die islamische Seelsorgearbeit in Österreich weiter zu institutionalisieren und vor allem zu professionalisieren.

Die islamischen SeelsorgerInnen haben in den letzten Jahren schon sehr viel erreicht. Sie können jedoch trotz ihres (ehrenamtlichen) Einsatzes aufgrund finanzieller Engpässe derzeit die seelsorglichen Bedürfnisse der österreichischen MuslimInnen nicht befriedigen. Von muslimischer Seite werden nun große Hoffnungen auf die für 2014 angekündigte Novellierung des Islamgesetzes von 1912 gelegt. Die islamische Seelsorge soll in diesem novellierten Islamgesetz verankert werden, was bedeutet, dass MuslimInnen einen Anspruch auf seelsorgliche Betreuung haben und diesen vom österreichischen Staat einfordern können.

Die Ehrenamtlichkeit ist ein großes Hindernis für den Ausbau und die qualitative Weiterentwicklung der islamischen Seelsorge in Österreich, da der Zwang, den Lebensunterhalt mit einem Brotberuf zu verdienen, die personellen und zeitlichen Ressourcen stark limitiert. Auf

diese Weise können nicht ausreichend Einsatzstunden geleistet werden, Anfragen von Gefängnissen und Krankenhäusern nach islamischen SeelsorgerInnen bleiben oft unbeantwortet.

Die Installierung von vom Staat finanzierten muslimischen SeelsorgerInnen wird auch den Blick in Richtung Zusatzqualifikationen und professionelle Ausbildung der muslimischen SeelsorgerInnen lenken, da sich deren Arbeit an den Standards ihrer KollegInnen aus anderen Religionen, an den Erwartungen sowohl des Staates als auch an denen der eigenen muslimischen Community messen wird müssen.

5

Empirische Studie – Erhebung und Auswertung

5.1 Qualitative Experteninterviews

Im folgenden Kapitel soll auf die empirische Erhebungsphase eingegangen werden, die auf die Curriculumsentwicklung (siehe Kapitel 6) vorbereiten sollte. Um sich möglichen curricularen Bausteinen zu nähern, wurden in dieser Phase des Projektes Interviews mit verschiedenen Experten (vgl. dazu Meuser und Nagel 2010; Bogner, Littig und Menz 2009) geführt, die sich in zwei Gruppen aufteilen lassen: 1) ExpertInnen, die dem muslimischen Kontext zuzuordnen sind und die bisher im Bereich der Seelsorge gemachten Fortschritte und Erfahrungswerte aus der Innenperspektive beleuchten können, und 2) ExpertInnen, die aus einem nichtmuslimischen Kontext ihr Wissen und ihre Erfahrungswerte bereitstellten. Da die InterviewpartnerInnen aus verschiedenen Berufsgruppen kamen und auch keine sonstigen tätigkeitsspezifischen Gemeinsamkeiten aufwiesen, wurde für alle Interviews jeweils ein eigener Leitfaden mit einigen wiederkehrenden Elementen ausgearbeitet – eine methodenkonforme und gängige Vorgehensweise (vgl. dazu auch Gläser und Laudel 2004, S. 113). So gab es Fragen, die in jedem Interview gestellt wurden, es gab aber in jedem Interview auch spezifisch auf die Expertise der Interviewten ausgerichtete Erhebungskomplexe. Dadurch konnte einerseits ein breiter Überblick über unterschiedlichste Herangehens-, Arbeits- und Vermittlungsweisen zum Thema Seelsorge gewonnen werden, andererseits ergaben sich Antwortcluster, die sich vergleichend

in allen Interviews betrachten ließen. Insofern entsprechen alle InterviewpartnerInnen der folgenden bei Przyborski und Wohlrab-Sahr formulierten Charakteristik: „Experte‘ wird man dadurch, dass man über ein Sonderwissen verfügt, das andere nicht teilen, bzw. – konstruktivistisch formuliert – dadurch, dass einem solch ein Sonderwissen von anderen zugeschrieben wird und man es selbst für sich in Anspruch nimmt“ (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009, S. 132).

Um den Expertenstatus unserer InterviewpartnerInnen transparent zu machen, soll an dieser Stelle kurz auf die institutionellen Hintergründe und Funktionen der einzelnen Personen eingegangen werden. Dies soll auch nachvollziehbar machen, weshalb die jeweilige Person bzw. Institution angesprochen und in das Sampling miteinbezogen wurde und welche Aspekte ihres jeweiligen „Sonderwissens“ sie für die Zielsetzung des Projektes zu einem Gewinn machen. Der Ansatz, zu jedem thematischen Feld unterschiedliche Bezüge und Hintergründe miteinzubeziehen, resultiert aus dem Anliegen, durch Triangulation aus unterschiedlichem Expertenwissen einen möglichst tiefgehenden und umfassenden Überblick über Ansätze, Praktiken, Modelle, Strukturen und Grundlagen zu gewinnen (vgl. Gläser und Laudel 2004, S. 113).

5.1.1 Interviewpartner zum muslimischen Kontext

Da es hier in erster Linie um die Entwicklung eines Curriculums zur Ausbildung muslimischer SeelsorgerInnen gehen soll, wird im Folgenden zunächst die Gruppe der Interviewten für die Daten aus dem muslimischen Kontext vorgestellt werden. Es handelt sich um insgesamt sechs Personen, die entweder selbst muslimische Funktionsträger sind, eng verzahnt mit muslimischen Seelsorgestrukturen und seelsorglich tätigen MuslimInnen arbeiten oder aber erste Entwicklungen im Bereich der islamischen Seelsorge selbst (die in Kapitel 3 bereits zum Teil ausgeführt wurden) begleitet und mitkonzipiert haben. Zunächst erschien es folglich wichtig, MuslimInnen zu interviewen, die selbst in der Seelsorge tätig sind und die Fragen und Bedürfnisse der Personen, die Seelsorge in Anspruch nehmen, am besten kennen. Zudem können diese Erfahrungshintergründe Zugänge zu Ausbildungsinhalten eröffnen, die sich PraktikerInnen aus dem Arbeitsfeld wünschen würden und/oder für eine zukünftige Berufspraxis für unerlässlich halten. Nicht zuletzt hel-

fen ihre Eindrücke aus den alltäglichen Seelsorgebegegnungen und -situationen, ein deutlicheres Bild von ihrem Arbeitsalltag und ihren KlientInnen zu erhalten. In diesem Zusammenhang wurden drei Personen interviewt, die selbst als Seelsorgende tätig sind und gleichzeitig über Einblicke in strukturell-organisatorischer Hinsicht verfügen: 1) der Leiter der islamischen Seelsorge des Allgemeinen Krankenhauses (AKH) Wien, Mohammed Hassan Imara, 2) der Obmann-Stellvertreter des „Ver eins zur Förderung von muslimischen SeelsorgerInnen in Gefängnissen und Haftanstalten in Österreich“, Mehmet Isik, der auch gleichzeitig der hauptverantwortliche Seelsorgeleiter der IGGiÖ in Niederösterreich und Vorsitzender der Religionsgemeinde St. Pölten für Niederösterreich ist, sowie 3) der Geschäftsführer der muslimischen Telefonseelsorge in Berlin/Deutschland, Mohammad Imran Sagir.

Ein weiteres Interessensfeld stellte die tatsächliche Umsetzung von praktischen Erfahrungshintergründen in einen universitären Kontext dar, verbunden mit der Frage nach noch nicht etablierten Berufsfeldern – der Hauptfokus lag hier neben dem Kontext Islam auch auf den Rezipienten und Anbietern von islamischer Seelsorge, auf MuslimInnen und den migrationsbedingten Kontexten des Alltags bzw. auf gesellschaftlichen Strukturen. Daher war ein weiterer Kontaktpartner der Leiter der spirituellen Fürsorge im Sicherheits- und Justizministerium der Niederlande, Mohamed Ajouaou: Er bringt praktische Erfahrungen aus der Seelsorge selbst mit, hat jedoch zusätzlich bereits einen curricularen Fahrplan für die universitäre Seelsorgeausbildung in den Niederlanden erarbeitet und kennt auch in seiner Rolle als Assistenzprofessor an der Freien Universität Amsterdam (Sektionsleiter Islam) bereits Herausforderungen der Curriculumsentwicklung. Hier stellt die direkte Verbindung zur Praxis und die Umsetzung einer praxisbezogenen Materie in einen universitären Kontext den Hauptfokus dar: Die Informationen wurden hier in einem englischsprachigen schriftlichen Interviewbogen zur Verfügung gestellt.

Im einem weiteren Teil der Auseinandersetzung mit gewachsenen Strukturen sollte es um außeruniversitäre Fort- und Weiterbildungsmodelle gehen, die aus einer – zum Teil interreligiösen – praktischen Zusammenarbeit gewachsen waren: Es gab daher zwei weitere Partner, die zum muslimischen Kontext interviewt wurden, aber selbst nicht der muslimischen Community angehören. Beide sind jedoch mit verschiedenen Entwicklungen der muslimischen Seelsorge in Österreich und Deutsch-

land vertraut und als Akteure in diese eingebunden: Der eine war Josef Riedl, ein katholischer Theologe im kirchlichen Dienst, der als Gefängnisseelsorger in der Justizanstalt Graz-Karlau tätig ist. Er entwickelte in Zusammenarbeit mit der Justizanstalt Salzburg eine religionsübergreifende Kompaktschulung (rechtliche Grundlagen, Institution Gefängnis etc.) für Seelsorgende im Hinblick auf die Arbeit mit Häftlingen in Justizanstalten. Der andere, der uns in zweierlei Hinsicht als Interviewpartner zur Verfügung stand, war der Islam- und Weltanschauungsbeauftragte der Pfälzischen Landeskirche, Georg Wenz. Er ist Mitinitiator des „Mannheimer Modells“, einer islamischen Seelsorgeausbildung für den Krankenhaus- und den Notfallbereich für MuslimInnen in Deutschland, und auch Mitherausgeber des Bandes „Seelsorge und Islam in Deutschland“ (2012).

5.1.2 InterviewpartnerInnen zum nichtmuslimischen Kontext

Im Sampling zum nichtmuslimischen Kontext wurden insgesamt fünf Personen bzw. Personengruppen befragt. Ein Teil von ihnen gehört dem christlich geprägten institutionellen und tätigkeitsbezogenen Feld an, der andere soll die jüdisch geprägte Erfahrung mit seelsorglicher Praxis und aktuellen Ausbildungsstrukturen erheben.

Es sollte einen Interviewpartner geben, der sich mit Grundsatzfragen der christlichen Ausbildung (inner- und außeruniversitär) sowie mit der rezenten Geschichte (seit den 1960er Jahren, siehe Kapitel 2.3.2) der deutschsprachigen christlich geprägten Seelsorgeentwicklung auskennt. Es konnte in diesem Zusammenhang mit Michael Klessmann ein ausgezeichnete Kenner beider Bereiche gewonnen werden, der seit dem Beginn der Seelsorgebewegung selbst in den Aufbau von Ausbildungsstrukturen involviert und daran beteiligt war. Klessmann ist zudem emeritierter Professor für praktische Theologie mit Schwerpunkt in Seelsorge und Pastoralpsychologie (evangelische Theologie) sowie Lehrsupervisor im Bereich der klinischen Seelsorgeausbildung in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) und nicht zuletzt Pastoralpsychologe mit eigener langjähriger Erfahrung in Seelsorge und Beratung. Er ist außerdem Autor von Lehrbüchern (Klessmann 2009; 2012) und Standardwerken im Bereich der Seelsorge und Pastoralpsychologie.

Ein zweiter Interviewpartner, Johann Pock, konnte unser Interesse am Aufbau universitärer Strukturen und universitärer Lehre im praktisch-theologischen Bereich an der Universität Wien abdecken: Johann Pock ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmantik und verfügt zudem aufgrund seiner Berufsbiografie über große Erfahrung im Seelsorgebereich. Hier lag der Fokus vor allem auf dem Umgang mit praxisbezogenen seelsorglichen Themen im Rahmen einer grundständigen Theologieausbildung, verbunden mit dem Brückenschlag in die spätere Berufspraxis.

Eine weitere Facette, die von großem Interesse für das Projekt war, ist die außeruniversitäre Ausbildung, die oft ein bis zwei Jahre nach Universitätsabschluss für PraktikerInnen angeboten und zum Teil (z. B. für die Krankenhausseelsorge in der Diözese Linz) sogar, aufbauend auf einer theologischen Grundausbildung, als zusätzlicher Ausbildungsschritt verlangt wird: Die klinische Seelsorgeausbildung (KSA) ist einer der Ansätze in diesem Bereich, der bereits über lange Zeit hinweg existiert und ständig weiterentwickelt wurde. Im österreichischen Kontext bringt sie außerdem den Vorteil mit, dass es sich hierbei um eine Seelsorgeausbildung mit ökumenischer Trägerschaft (für Professionelle aus dem evangelischen, katholischen, orthodoxen Bereich geöffnet) handelt. Für das Projekt ist dies in eine relevante Zusatzperspektive: Ähnlich verhielte es sich auch im Falle einer islamischen Seelsorgeausbildung, die nicht nach einzelnen Glaubensrichtungen unterteilt werden, jedoch die Sensibilität der Auszubildenden für anderskonfessionelle Hintergründe anregen sollte. Unsere Interviewpartnerinnen in diesem Feld war ein Team der KSA Österreich mit Sitz in Linz, das sich aus der Leiterin der KSA (Maria Zugmann-Weber), einer Ausbilderin für KSA-Kurse (Christiane Roser) und einer Mitinitiatorin der KSA (Anna Seyfried) zusammensetzte. Alle drei sind katholische Theologinnen und verfügen über lange seelsorgliche Erfahrungshintergründe vor allem in der Krankenhausseelsorge. Mit ihnen wurde das Interview als Gruppe geführt.

Zusätzlich zu den Entwicklungen, Strukturen und inhaltlichen Facetten aus dem christlichen Bereich waren für das Projekt auch die Seelsorgepraxis sowie deren Vorbereitung im Rahmen von universitären oder universitätsähnlichen Curricula im Bereich der jüdischen Religion von großem Interesse. Schließlich stellt die jüdische Glaubensgemeinschaft neben der christlichen eine der über lange Zeit in Europa ansässigen Glaubensgemeinschaften dar und es ergeben sich viele gemeinsame Per-

spektiven aus dem abrahamitischen Erbe und dem verbindenden Monotheismus. Bemerkenswert ist hier unter anderem das Faktum, dass sich auch die jüdisch-theologische Ausbildung in den letzten Jahren nicht mehr nur auf englisch- oder hebräischsprachige Ausbildungsstätten und Lehrinstitutionen konzentriert, sondern sich auch im deutschsprachigen Raum mittlerweile Entwicklungen in diesem Bereich ergeben haben. So bietet die Universität Potsdam als erste deutsche Hochschule seit dem Wintersemester 2013/14 einen Studiengang für jüdische Theologie an. In diesem Rahmen können Studierende jüdischer Religionszugehörigkeit auch mit dem Schwerpunkt liberales Rabbinat, konservatives Rabbinat (Masorti) und Kantorat studieren.

Für den jüdisch geprägten Kontext entstand auf diesem Hintergrund der Bedarf, zwei verschieden gelagerte Interviews zu führen: Einer der Experten, Shlomo Hofmeister, wurde in seiner Funktion als Gemeinderabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien interviewt. Ein weiteres Gespräch wurde als Telefongespräch (vgl. dazu Christmann 2009) geführt, und zwar mit dem Managing-Director des Abraham Geiger Kollegs, Anne-Margarete Brenker. Das Kolleg ist eine der zwei Institutionen, mit der die Universität Potsdam eng bei der Rabbinats- und Kantorenausbildung kooperiert. So konnten auch in diesem Feld sowohl die seelsorgliche Praxis als auch Erfahrungen mit Ausbildungsstrukturen und der Curriculumentwicklung bzw. -modifikation erhoben werden.

5.2 *Auswertungsstrategie*

Die Auswertung wurde nach bestimmten thematischen Clustern vorgenommen, die bereits im Fragekatalog enthalten waren. Inhalte, die vonseiten der InterviewpartnerInnen zusätzlich mit in die Gespräche eingebracht wurden, erweiterten das Spektrum der berücksichtigten Faktoren. Die Auswertung ist hierbei nicht gleichzusetzen mit der in einer Forschungsarbeit, die rein empirisch angelegt ist und z. B. nach dem Grounded-Theory-Ansatz (Glaser und Strauss 1998) vorgehen oder beispielsweise eine inhaltsanalytische Technik (Mayring 2010) anwenden würde. Das Ziel der empirischen Erhebungsphase war es, wie bereits erwähnt, eine Grundlage zu schaffen für die Entwicklung curricularer Bausteine im Bereich der seelsorglichen Ausbildung und Vorschläge für eine

mögliche theologische Fakultät zu machen, die AbgängerInnen für die Seelsorge qualifizieren sollte.

Die Auswertungsergebnisse werden in der vorliegenden Arbeit in drei verschiedenen Schritten präsentiert: Einerseits werden im Folgenden zu jeder der beiden Sampling-Gruppen Querschnittsthemen und -kompetenzen herausgearbeitet, die einen Überblick über besondere Schwerpunktsetzungen geben sollen, die sich in den Interviews ergeben und die die InterviewpartnerInnen stark betont haben (Kapitel 5.3). In einem zweiten Schritt werden die für ein potenzielles Curriculum erarbeiteten konkreten Vorschläge präsentiert, deren Grundlagen sich aus im theoretischen Teil der Arbeit und im Laufe der empirischen Erhebungsphase entwickelten Ideen zusammensetzen (Kapitel 6). In einem dritten Schritt werden Hürden und Herausforderungen für eine Weiterentwicklung islamischer Seelsorge und mögliche Ausbildungsstrukturen skizziert (Kapitel 7).

Der erste Schritt soll es ermöglichen, auch Anliegen transparent zu machen, die nicht explizit und einzeln in curriculare Inhalte und Veranstaltungsformen übersetzt werden können. Diese sollen daher als eine Art Hintergrundfolie, als Querschnittsaufgaben skizziert werden, die in der islamischen Seelsorgeausbildung als Haltungen, fortschreitende Kompetenzerweiterungen und Anspruch an zukünftige AbsolventInnen durch alle Fächer und Module hindurch präsent sein, gefördert werden und wirken sollen.

5.3 Querschnittsaufgaben

Die Querschnittsaufgaben sollen im Folgenden jeweils für den Bereich des muslimisch geprägten und des nicht muslimisch geprägten Kontextes kurz dargestellt und ausgeführt werden. In vergleichender Perspektive kristallisierten sich die Themenkomplexe „Selbstreflexion/Selbsterfahrung“, „vernetztes Arbeiten“ und „Umgang mit Pluralität“ heraus. Jede dieser Komponenten lässt sich wiederum in unterschiedlichen Aspekten beschreiben.

5.3.1 Muslimischer Kontext

a) Selbsterfahrung

Selbsterfahrung – ein Thema, mit dem die meisten Interviewpartner im Rahmen von Super- oder Intervisionen bereits selbst konfrontiert waren – wird zunächst als sehr wichtiges Mittel wahrgenommen, um die eigenen Grenzen, Schwächen und Empfindlichkeiten auszuloten, die eigene Position, die eigene Prägung von der anderer unterscheiden und diesen Unterschied respektieren zu können (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014)⁴⁷. Diese Erfahrung der eigenen Grenzen wird immer wieder als Voraussetzung für einen funktionierenden Selbstschutz (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014) genannt. Die eigenen Grenzen auszuloten, ermögliche die Vorbereitung auf und die persönliche Abgrenzung gegen psychisch belastende Themen, die in Seelsorgegesprächen oder Seelsorgesituationen aufkommen (z. B.: Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014). Aufgrund der Schweigepflicht der SeelsorgerInnen ist es für diese unmöglich, sich mit Familie oder Freunden über ihre Seelsorgearbeit auszutauschen. Emotional schwierige Situationen und Unsicherheiten über das eigene Vorgehen in einzelnen Situationen können aber in der Supervision besprochen werden, was der psychischen Überlastung des Seelsorgers entgegenwirkt und so mögliche Fehlleistungen im Seelsorgeprozess verhindert. Auf diese Weise stellt die Supervision vor allem einen Weg der Qualitätssicherung in der Seelsorge dar. Ein Interviewpartner erwähnte, dass Supervision gelegentlich auch kritisiert werde, die Kritik komme aber immer nur von denjenigen, die selbst noch keine Erfahrung mit Supervision gemacht hätten (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014)⁴⁸.

Selbst wo bisher noch wenig Bedarf an Supervision registriert wurde, wie z. B. bei der Gefängnisseelsorge in Niederösterreich, und wo daher auch keine Supervision für die GefängnisseelsorgerInnen angeboten wird, weiß man um die Effizienz derselben und plant Supervision in einem zukünftigen Konzept zur psychologischen Schulung und Betreuung von MitarbeiterInnen der Gefängnisseelsorge in Niederösterreich fix ein (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). Ein wichtiger

47 Das Interview mit Mohammad Imran Sagir wurde telefonisch geführt.

48 Das Interview mit Dr. Georg Wenz wurde ebenfalls telefonisch geführt.

Grund dafür ist unter anderem die Tatsache, dass Isik im Vergleich von muslimischen mit christlichen Seelsorgestatistiken auffiel, dass christliche SeelsorgerInnen mit einer durchschnittlichen Verweildauer von vier bis fünf Jahren deutlich länger in der Seelsorge tätig sind als ihre muslimischen KollegInnen mit maximal zwei Jahren Verweildauer. Eine mögliche Erklärung hierfür sei psychische Ermüdung. Dass SeelsorgerInnen nach nur zwei Jahren ausfielen, gerade zu einem Zeitpunkt, wo sie genügend praktische Erfahrung gesammelt hätten, sei ein großer Verlust für die islamische Gefängnisseelsorgearbeit, dagegen müsse etwas unternommen werden (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Für sehr wichtig hielten die Interviewpartner die Praxisreflexion an der Schnittstelle zwischen theoretischer Ausbildung und praktischer Seelsorgeausübung. Hier kann die Selbsterfahrung auch zur Weiterentwicklung und Verbesserung von Aktions- und Verhaltensmustern in der Seelsorgearbeit beitragen. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn die Theorie auf die Praxis „reagieren“ muss, etwa wenn negative Erfahrungen aus der Seelsorgepraxis in der Ausbildungsgruppe in intervensionsartigen Settings analysiert und daraufhin systemverbessernde Vorschläge für zukünftiges Handeln in ähnlichen Situationen erarbeitet werden (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014; Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014; Josef Riedl, persönliche Kommunikation, 13.05.2014). Im Bereich der Seelsorgearbeit ist ein sehr wichtiger Themenbereich der Selbsterfahrung die Reflexion der eigenen religiösen Prägung. Die Reflexion der eigenen religiösen Prägung und der anderer Menschen ermöglicht es, besser mit verschiedenen Glaubensspraktiken und Glaubensintensitäten umzugehen, und verhindert, dass die eigene Religiosität auf das Gegenüber gestülpt wird. Auf dieses Thema wird unter dem Punkt „Umgang mit Pluralität“ näher eingegangen werden.

b) Vernetztes Arbeiten

Die zweite von allen Interviewpartnern als wichtig eingeschätzte Kompetenz, über die SeelsorgerInnen verfügen sollten, ist die des vernetzten Arbeitens. Aufgrund der Komplexität von Institutionen wie Gefängnissen und Krankenhäusern, wo die Arbeit ein erhöhtes Stresspotenzial aufweist, sei die Fähigkeit zum vernetzten Arbeiten äußerst wichtig und eine Voraussetzung, um die operativen Abläufe dieser Institutionen nicht zu stören und die bestehenden Möglichkeiten bestmöglich zu nut-

zen. Voraussetzung für die Kompetenz des vernetzten Arbeitens sei eine genaue Kenntnis des Systems, sowohl der Infrastruktur als auch der beteiligten Akteure. Das Wissen um die Möglichkeiten des Systems wurde von den Interviewpartnern zwar als wichtig eingeschätzt, allerdings gingen die vorhandenen Ausbildungssysteme und Schulungen – mit Ausnahme der Kompaktschulung des Justizministeriums für GefängnisseelsorgerInnen – nicht in direkter Form darauf ein (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014). Erst bei der Arbeit im Feld könne diese Kompetenz des vernetzten Arbeitens in einem Learning-by-Doing-Prozess aufgebaut werden (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Unter dem Überbegriff „vernetztes Arbeiten“ wurden die Subkategorien „Teamfähigkeit“, „interreligiöse und interkulturelle Kompetenz“, „systemisches Bewusstsein“ und „die Fähigkeit, Ratsuchende an geeignetere Stellen zu delegieren/weiterzuleiten“ identifiziert, die nun kurz erläutert werden. Unter Teamfähigkeit wird nicht nur die Fähigkeit gesehen, im eigenen Team eine reibungslose Arbeitsteilung zu organisieren. Die Teamfähigkeit beginnt schon bei der Bereitschaft des auszubildenden Seelsorgers, sich an Selbsterfahrungsübungen innerhalb der Gruppe zu beteiligen und so unterschiedliche Sicht- und Arbeitsweisen zu kennenzulernen (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014).

Als weiterer, überaus wichtiger Teil der Teamfähigkeit haben sich Verlässlichkeit und Verbindlichkeit herauskristallisiert. Unverlässliche SeelsorgekollegInnen würden als Unsicherheitsfaktor gelten (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014), die die Dienstplanung und somit ein kontinuierliches Seelsorgeangebot gefährden. Unverlässlichkeit könne sich auch auf die Kooperation mit Partnerinstitutionen wie Krankenhäusern, Gefängnissen, Polizei etc. auswirken, die zu jeder Zeit in der Lage sein sollten, im Bedarfsfall SeelsorgerInnen anzufordern. Die Unverlässlichkeit von SeelsorgerInnen könne, so Isik, zu größeren Störungen des partnerschaftlichen Systems führen, z. B. wenn SeelsorgerInnen zum ausgemachten Zeitpunkt nicht zum Besuchstermin im Gefängnis erscheinen. Aufgrund der speziellen Bedeutung der Seelsorgenden für die oft einsamen InsassInnen kann ein Nichterscheinen am verabredeten Tag zu einer großen Enttäuschung für die InsassInnen werden und das Vertrauensverhältnis zwischen dem Seelsorger und dem jeweils betroffenen Insassen zerstören. Zusätzlich zur Belastung der

Seelsorger-Insassen-Beziehung wecke ein nicht zum Termin erschienener Seelsorger beim Insassen auch Argwohn gegen die Justiz, weil der Insasse eine Intervention vonseiten der Justiz gegen den Seelsorgerbesuch vermuten könnte. Das könne sich sowohl auf das Verhältnis zwischen Justiz und Insasse als auch auf jenes zwischen Justiz und Seelsorge negativ auswirken und so die künftige Kooperation beeinträchtigen (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). Für Isik wäre daher ein nicht angekündigtes Fernbleiben von einem vereinbarten Termin ein triftiger Grund für die Entlassung eines Seelsorgers/einer Seelsorgerin aus dem Dienst.

Die Ehrenamtlichkeit, auf der die islamische Seelsorge in Österreich aufgrund Geldmangels gezwungenermaßen basiert, leiste einer Tendenz zur „irregulären“ Arbeitsweise in zweierlei Hinsicht Vorschub: Einerseits erschwere die Aussicht auf lediglich ehrenamtliche Arbeit die Rekrutierung von möglichst qualifizierten SeelsorgerInnen, da diese zum Verdienst des Lebensunterhalts auf einen Brotberuf angewiesen seien. Die SeelsorgerInnen könnten jeweils nur beschränkt Zeit für die Seelsorgearbeit aufwenden (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014). Andererseits bestehe anscheinend eine eigene Vorstellung von ehrenamtlicher Arbeit unter MuslimInnen: So sei immer wieder die Erfahrung gemacht worden, dass MuslimInnen, die sich prinzipiell für Seelsorgearbeit interessieren, freiwillige, ehrenamtliche Arbeit mit Arbeitszeiteinteilung nach eigenem Gutdünken verwechseln und sich nicht an Weisungen seitens der muslimischen AKH-Seelsorge gebunden fühlen würden, nach dem Motto „Einem geschenkten Gaul schaut man nicht ins Maul“. So komme es – speziell bei AnfängerInnen – immer wieder vor, dass die Verfolgung privater Interessen kurzfristig dem vereinbarten Seelsorgedienst vorgezogen werde, was die Planung und Bereitstellung eines reibungslosen, kontinuierlichen Seelsorgedienstes erschwere (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014).

Neben der Verlässlichkeit und Verbindlichkeit zählt auch die interreligiöse und interkulturelle Kompetenz zur Teamfähigkeit eines Seelsorgers oder eine Seelsorgerin.

Häufig müssten sich, so Mohammed Hassan Imara, interreligiöse Seelsorgedienste einen Büro- oder Gebetsraum teilen, wodurch sich allein ressourcenbedingt ein enger Kontakt zwischen den SeelsorgerInnen der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften ergebe. Im Falle des

AKH Wien bestehe ein intensiver Kontakt zwischen den muslimischen SeelsorgerInnen und ihren christlichen KollegInnen. Da die christlichen SeelsorgerInnen hauptamtlich arbeiten würden, verbrächten sie mehr Zeit im AKH und riefen, wenn ein muslimischer Patient oder eine muslimische Patientin Beistand benötige, ihre muslimischen KollegInnen. Die muslimischen SeelsorgerInnen würden auch insofern von ihren erfahreneren christlichen KollegInnen profitieren, als sie von diesen bei Bedarf Informationen über den psychologischen Umgang mit ratsuchenden Patientinnen erhalten und an Super- bzw. Intervisionen teilnehmen könnten. Auch in allen weiteren Belangen der Seelsorge und des Krankenhausbetriebs stünden die christlichen den muslimischen SeelsorgerInnen mit Rat und Tat zur Seite (Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014).

Auch für das „Muslimische SeelsorgeTelefon“ (MuTeS) in Berlin ist die Bereitschaft zur interreligiösen und interkulturellen Kooperation nicht bloß wichtig, sondern essenziell, da bereits die Ausbildung der TelefonseelsorgerInnen in Kooperation mit der durch Caritas und Diakonie organisierten kirchlichen Telefonseelsorge aufgebaut wurde und sich dieses interreligiöse und interkulturelle Modell auch nach der Ausbildung in verpflichtenden Weiterbildungen fortsetzt. Von daher sei der Wille, mit Andersgläubigen zu kooperieren, quasi ein natürliches Selektionskriterium für die Ausbildung und spätere Mitarbeit bei MuTeS (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014). Die Bereitschaft, sich auf andere Religionen und Kulturen einzulassen und mit ihnen zu kooperieren, wird nicht nur während der Ausbildung, sondern auch später bei der Seelsorgearbeit selbst eingefordert: Denn MuTeS sei zwar von der prinzipiellen religiösen Ausrichtung her ein muslimisches Seelsorgetelefon, stehe aber allen anderen Religionen und Kulturen ebenso offen. Die Bedeutung der interreligiösen und interkulturellen Kompetenz bei MuTeS zeige sich auch darin, dass man sich, auch wenn es demnächst ausreichend muslimische AusbilderInnen geben werde, im Hinblick auf den kulturellen Austausch dennoch dazu entschieden habe, dem Modell eines gemischten Ausbildungsteams aus christlichen und muslimischen AusbilderInnen treu zu bleiben (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014).

Die ExpertInnen waren sich darin einig, dass interkulturelle und interreligiöse Kompetenz und damit der Wille zur Kooperation mit Andersgläubigen im Rahmen der islamischen Seelsorgearbeit eng mit der

Notwendigkeit verknüpft ist, Ratsuchende bei Bedarf an Professionelle aus angrenzenden Bereichen wie etwa Medizin, Psychiatrie, Psychotherapie, Psychologie, Lebens- und Sozialberatung, Sozialarbeit etc. – auch an Nichtmuslime – weiterzuleiten. Hier sei zunächst einmal ein systemisches Bewusstsein Voraussetzung für die Weiterleitung, aber auch die Kompetenz, einschätzen zu können, ob und an welche Einrichtung der betreffende Ratsuchende weiterzuleiten sei.

Ein weiterer wichtiger Aspekt der interreligiösen und interkulturellen Kompetenz wird im Gefängniskontext genannt: In Haftanstalten träfen die muslimischen SeelsorgerInnen auf ein Spektrum verschiedener Kulturen, die durch die jeweiligen Herkunftsländer der InsassInnen geprägt seien: Türkei, Ägypten, Albanien, Tschetschenien, Marokko, Senegal. Jede dieser unterschiedlichen Kulturen habe ihre eigenen Sensibilitäten, die es – im eigenen Sicherheitsinteresse – zu kennen und auf die es zu achten gelte. Ein falsches Wort zum falschen Zeitpunkt bei dem einen oder anderen Insassen reiche aus, um akute Problemsituationen heraufzubeschwören (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Vor allem bei systemischen Seelsorgeansätzen ist es wichtig, den Zusammenhang, in dem die seelsorglich zu betreuende Person steht, zu kennen. Den religiösen und kulturellen Hintergrund, die Familiensammensetzung und gesellschaftliche Verortung eines Ratsuchenden wahrzunehmen, sei sehr wichtig für das Verständnis der Situation des Ratsuchenden (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014).

c) Umgang mit Pluralität

Ein weiterer großer Themenkomplex, der in den Experteninterviews intensiv angesprochen wurde, ist die Frage des Umgangs mit religiöser und innermuslimischer gesellschaftlicher Pluralität. Zum Themenbereich der religiösen Pluralität zählt einerseits die Frage, in welcher Form religiöse Inhalte in die Seelsorgegespräche eingebracht werden sollen und wie in diesem Zusammenhang auf die unterschiedliche Glaubensintensität, also auch auf wenig gläubige oder säkularisierte MuslimInnen unter den Ratsuchenden, eingegangen werden sollte. Die Einbeziehung dieser Gruppe von MuslimInnen ist ebenfalls wichtig, weil laut einer Studie von Aslan, Yildiz, Kolb und Mattausch-Yildiz (2014) der Großteil der österreichischen MuslimInnen zu diesem Segment gehört und auch für diese MuslimInnen ein adäquates Seelsorgekonzept gefunden werden muss. Andererseits zählt zur Frage des Umgangs mit religiöser Plu-

ralität auch das Thema der unterschiedlichen Glaubenspraxis und der unterschiedlichen Glaubensintensität unter den muslimischen SeelsorgerInnen selbst. So meint Sagir, dass die MitarbeiterInnen von MuTeS fähig sein müssten, den Islam und dessen Grundsätze nach außen hin zu vertreten, und daher der kleinste gemeinsame religiöse Nenner unter den MitarbeiterInnen die Einhaltung der Grundprinzipien des Islam (z. B. der fünf Säulen des Islam) sei. Gleichzeitig beschäftige MuTeS aber auch MitarbeiterInnen, die sich beispielsweise nicht am gemeinsamen Gebet beteiligen würden, oder solche, die das Kopftuch nicht mehr tragen würden, bzw. überhaupt noch nie getragen hätten (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014).

Die Frage der Einbringung religiöser Inhalte in das Seelsorgegespräch ist ein Thema, das in der oben bereits thematisierten „Selbsterfahrung“ von SeelsorgerInnen intensiv erörtert werden sollte, damit die eigene religiöse Prägung nicht auf das Gegenüber übertragen wird und die möglichen Unterschiede im religiösen Empfinden zwischen den SeelsorgerInnen und den Ratsuchenden respektiert werden. Bei der Frage der Einbringung religiöser Inhalte in das Seelsorgegespräch bzw. der Missionierung (*da'wa*) waren alle Experten der Meinung, dass religiöse Inhalte nur dann in Seelsorgegespräche eingebracht werden dürften, wenn der/die Ratsuchende dies ausdrücklich wünsche (etwa Mohammed Hassan Imara, persönliche Kommunikation, 18.04.2014). Das Bewusstsein von der Pflicht, nicht zu missionieren, ging bei einigen Experten einher mit der Vorstellung, die SeelsorgerInnen sollten sich in der Seelsorgesituation „religiös neutral“ oder, genauer ausgedrückt, religiös unvoreingenommen verhalten, also nicht von sich aus die Religion ins Spiel bringen. Dabei fiel die Einschätzung unter den Experten darüber, worin eine religiös unvoreingenommene Haltung bestehe, unterschiedlich aus: Während Wenz darunter versteht, dass Religion, Glaubensfragen und selbst Rezitationen nur dann eingebracht werden dürften, wenn das Gegenüber dies ausdrücklich wünsche (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014), ist die Einschätzung der muslimischen Experten nicht so eindeutig: Muslimische Missionierung habe zwar keinen Platz in der Seelsorge, aber alleine die Identität eines muslimischen Seelsorgers, eines muslimischen Seelsorgedienstes gestehe „zwangsläufig“ der *da'wa* eine Rolle zu, wenn diese auch nicht vordergründiges Hauptziel der Seelsorgearbeit sei. Wenn beispielsweise am Ende eines Gesprächs der Seelsorger sage, man werde für sein Gegenüber beten, „kann es natürlich sein,

dass das auch einen gewissen Effekt auf die Religiosität beziehungsweise die Verringerung der Distanz zur Religion bei dem einen oder anderen Menschen zur Folge hat“ (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014).

Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage nach den Grenzen und dem Sinn einer solchen religiösen Unvoreingenommenheit und ob etwa der Gebrauch religiöser Sprache in einem Seelsorgegespräch bereits dagegen verstoße. In dieser Hinsicht gilt es zu bedenken, dass der Gebrauch religiöser Sprache bei gläubigen MuslimInnen durchaus üblich ist, tendenziell eine Gesprächssituation allerdings in eine gewisse Richtung lenken oder für das Gegenüber gewisse Signale setzen kann. So wendet Isik sich ganz vehement gegen eine Missionierung in der Seelsorgearbeit, bemerkt aber gleichzeitig, dass er etwa Aussprüche des Propheten Muhammad häufig in Gesprächen zitiere, wenn diese gerade inhaltlich passten (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). Auch wurde bei der Frage nach der Rolle der Missionierung im Seelsorgegespräch darauf hingewiesen, dass einige typische, immer wieder von Ratsuchenden vorgebrachte Themen wie Sinnkrisen, die Frage nach der persönlichen Schuld bei Vergehen, schlechtes Gewissen, Reue etc. das Gespräch selbstredend zur Religion führen würden (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014).

Was die Freiheit der Ratsuchenden bei der Annahme religiös motivierter Empfehlungen vonseiten der SeelsorgerInnen angeht, so setzt sich die oben erwähnte Unschärfe der Position der muslimischen Experten zur Frage, was unter religiöser Unvoreingenommenheit der Seelsorgenden zu verstehen sei, fort. Zwar überwiegt bei den muslimischen Experten die Überzeugung, dass, wenn einem Ratsuchenden eine Empfehlung zu einem bestimmten Verhalten gegeben werde, die Annahme derselben freiwillig sei. Dass vom Seelsorger zuvor die Konsequenzen der Nichtbefolgung in der einen oder anderen Form ins Spiel gebracht worden seien, ändere nichts an der Freiwilligkeit (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). Die Erwähnung von Konsequenzen der Nichtbefolgung eines Rates wird also nicht als Abschreckung, sondern lediglich als gut gemeinte Empfehlung angesehen, was veranschaulicht, wie dehnbar das Verständnis von religiöser Unvoreingenommenheit ist. Eine Ausgewogenheit in der Seelsorgende-Ratsuchende-Beziehung wird auch durch folgenden Faktor erschwert: Allein die Möglichkeit des Seelsorgers, Empfehlungen abzugeben und gleichzeitig die Konsequenzen bei Nichtein-

haltung derselben aufzuzählen, erhebt den Seelsorger, besonders in einer Seelsorgebeziehung mit gläubigen MuslimInnen, in eine Machtposition. Auch die herausragende Bedeutung, die SeelsorgerInnen für die Häftlinge aufgrund deren sozialer Deprivation während der Inhaftierung zukommt, sorgt für eine gewisse Bereitschaft der Inhaftierten, religiöse Inhalte aufzunehmen. Menschen, die in Freiheit nie religiös waren, werden in der Haft erfahrungsgemäß häufig zu praktizierenden Gläubigen (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). Isik merkt auch an, dass es in seiner 13-jährigen Seelsorgetätigkeit nicht ein einziges Mal vorgekommen sei, dass ein Insasse nichts über den Islam habe wissen wollen. Dieses vermehrte Interesse für den Islam stelle daher potenziell eine große Unterstützung bei der Resozialisierung des Häftlings dar, besonders bei Langzeithäftlingen, mit denen man längerfristig arbeiten könne (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.50.2014).

In Bezug auf den Umgang mit und ein seelsorgliches Angebot an „säkulare“ MuslimInnen oder Andersgläubige sei die Einbettung des humanistischen Menschenbildes in die Seelsorgeausbildung sehr wichtig, damit diese Menschen gemäß ihren eigenen Bedürfnissen betreut werden können. „Und so kann es auch sein, dass ich seelsorgerisch mit säkularen Menschen zu tun habe und sie seelsorgerisch betreuen kann, ohne dass sie mich als religiöse Person meiden müssen“ (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 14.04.2014).

Eine wirksame Methode zur Förderung religiöser Toleranz unter muslimischen Seelsorgesöchülern seien Diskussionen über religiöse Themen, die sich während der Ausbildung zwischen Auszubildenden mit unterschiedlicher Glaubensintensität immer wieder entspinnen würden. Wenz erzählt, ein immer wiederkehrendes Diskussionsthema unter den Auszubildenden sei, ob muslimische Seelsorgerinnen ein Kopftuch zu tragen hätten oder nicht oder wie dogmatisch der Islam sei (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014). Bei solchen Diskussionen seien die TeilnehmerInnen mit einem breiten Spektrum an innermuslimischen theologischen Anschauungen konfrontiert und es gelte, die jeweiligen Positionen im fairen Streitgespräch darzulegen. Auch die Praxis selbst sei Lehrmeister in Sachen religiöser Toleranz, nämlich wenn die SeelsorgerInnen am eigenen Leibe erfahren würden, dass es MuslimInnen gebe, die ihre Seelsorgedienste nicht wünschten, sie sogar wegschickten, und lernen würden, diese Entscheidung zu respektieren (Georg Wenz, persönliche Kommunikation, 02.05.2014). In die Richtung der

religiösen Toleranz geht auch die Aussage von Ajouaou, der es für sehr wichtig hält, dass Seelsorgende die Offenbarung (*wahy*) genau verstehen und sie in den zeitgenössischen Kontext und gemäß den gegebenen Umständen übersetzen (Mohamed Ajouaou, persönliche Kommunikation, 09.05.2014).

Die Experten wurden unter anderem auch nach der Bedeutung des Geschlechts der SeelsorgerInnen für die Seelsorgearbeit befragt. Einmütig wurde befunden, dass beispielsweise Seelsorgerinnen durchaus auch männliche Ratsuchende betreuen könnten und umgekehrt. Isik beispielsweise betreut aufgrund des Mangels an Gefängnisseelsorgerinnen weibliche Insassen. Ausnahmen wären geschlechtsspezifische Fragestellungen, bei denen SeelsorgerInnen desselben Geschlechts zum Zuge kommen sollten (Mohammad Imran Sagir, persönliche Kommunikation, 14.04.2014), oder die Betreuung männlicher Gefängnisinsassen in reinen Männergefängnissen durch Seelsorgerinnen (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014). In der Praxis ist es derzeit häufig so, dass dort, wo islamische Seelsorge angeboten wird, etwa auch in den verschiedenen Moscheegemeinden, diese meistens von Männern ausgeübt wird. Dass MuslimInnen häufig die Person des Imams mit der Rolle eines muslimischen Seelsorgers gleichsetzen (Mohamed Ajouaou, persönliche Kommunikation, 09.05.2014), könnte ein Grund für das klare Übergewicht der Männer unter den SeelsorgerInnen sein.

5.3.2 Nichtmuslimischer Kontext

a) Selbstreflexion und -erfahrung

„Alles, was wir tun, geht gewissermaßen durch die Person hindurch. Und deshalb ist es wichtig, sich mit der eigenen Person sozusagen als Medium oder Werkzeug intensiv auseinanderzusetzen und zu schauen, wie die Person die Tätigkeit prägt [...]“ (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014) – dieser Satz bietet sich als Eingangs- these für dieses Kapitel an. In den Interviews werden unterschiedliche Aspekte der Auseinandersetzung mit der eigenen Person angeschnitten. Da geht es zum einen um eigene biografische Prägungen, die sich durchaus in theologischen und existenziellen Grundhaltungen widerspiegeln können. Oftmals werde Seelsorgenden jedoch nicht gleich zu Beginn ihrer Tätigkeit bewusst, ob ein eigenes Theologie- oder Gottesverständnis

eher biografische als theologische Wurzeln habe. Daher brauche es eine kontinuierliche Arbeit an der eigenen Persönlichkeit (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014). Bei der Selbstreflexion müsse es auch um die Integration der eigenen Spiritualität und Frömmigkeit in einen Methoden- und Einstellungskonsens, der die Seelsorgearbeit ebenfalls fundamental prägen sollte, gehen. Genau hier werde auch der Unterschied zur Psychotherapie sehr deutlich (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014). In diesem Zusammenhang klingen zwei Aspekte an, die gleichermaßen wichtig sind: einerseits der Bezug zur Theologie und der eigene Umgang damit, andererseits die Schulung der Fähigkeit, sich selbst und eigene Verhaltens-, Reaktions- und Kommunikationsmuster zu reflektieren. Nur so kann nach und nach auch das eigene Leben in Beziehung gesetzt werden zur seelsorglich zu betreuenden Person und ihren Fragen, nur so kann auch oder der Klient/die Klientin die seelsorgende Person ernst nehmen und annehmen. Klessmann erwähnt in diesem Zusammenhang drei frei nach Carl Rogers formulierte Grundlagen der seelsorglichen Haltung, die ein Gesprächsgeschehen maßgeblich prägen: die „Echtheit“, d. h. die Authentizität der Seelsorgenden, die Annahme und Wertschätzung des Gegenübers im Seelsorgengeschehen sowie Einfühlung und Empathie in seine Situation. Eine geschulte Selbst- und Fremdwahrnehmung ist für all diese grundlegenden Haltungen unverzichtbare Basis. Des Weiteren werden einige Kompetenzen genannt, die Seelsorgende mitbringen und entwickeln müssen, die jedoch ein hohes Maß an Selbstkenntnis und Selbstreflexion erfordern: psychologische Gesundheit, Fähigkeit zur Abgrenzung, psychische Belastbarkeit und nicht zuletzt die Wahrnehmung eigener und fremder Identitätsfindungsprozesse (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014).

b) Vernetztes Arbeiten und Arbeit mit Vernetzung

In unterschiedlichem Zusammenhang erwähnten beinahe alle InterviewpartnerInnen, wie wichtig vernetztes Arbeiten und eine seelsorgliche Herangehensweise, die den „Beseelsorgten“ in seinen persönlichen „Vernetzungen“ wahrnimmt, sind. Dies sind *zwei* Teilaspekte *einer* Perspektive auf Wahrnehmung und Handlung im seelsorglichen Kontext, die daher in zwei aufeinanderfolgenden Schritten erläutert werden sollen.

Zunächst geht es in einem ersten Schritt um die Aufgabe und Rolle, mit der die oder der Seelsorgende in eine Situation oder ein Arbeitsfeld

eintritt. Sie ist jeweils definiert durch den Auftraggeber, die eigenen Positionierungen zur Aufgabe in diesem Moment und durch das Umfeld, in dem Seelsorgende arbeiten. Um dies etwas anschaulicher zu machen: Es macht einen Unterschied, ob ein Seelsorger/eine Seelsorgerin von einer der großen Kirchen, der israelitischen Kultusgemeinde oder der islamischen Glaubensgemeinschaft entsandt wurde oder einem kleinen Verein verpflichtet ist oder als Privatperson von Angehörigen hinzugerufen wurde. Zudem macht es einen Unterschied, an welchem Ort Seelsorge „ausgeübt“ werden soll: im Spital, im Gefängnis, beim Militär oder in einer religiösen Gemeinschaft. Weiters spielt es eine Rolle, ob das Umfeld von Pluralität, auch weltanschaulicher Pluralität geprägt ist oder als homogen beschrieben werden kann. All diese Gesichtspunkte haben einen Einfluss darauf, wie Seelsorgende ihre Tätigkeit verrichten, ihren Auftrag erfüllen und wie sie ihre Rolle reflektieren können und/oder sollten. Entscheidend in diesem Zusammenhang sind ein geschulter Blick für systemische Zusammenhänge, soziologische Facetten, die Rahmenbedingungen verdeutlichen und verständlich machen können, und die Bereitschaft zur eigenen kritischen Rollenreflexion und stetigen Rollensensibilisierung. Klessmann formulierte z. B. im Interview zum Stichwort soziologisches Bewusstsein, dass es notwendig sei, die Frage zu stellen: „Wer ist die Gesellschaft um mich herum? Was muss ich wissen, um mit ihr in Kontakt zu sein und die Problemfelder meiner Klientinnen und Klienten einschätzen zu können?“ (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014). Pock hat die Wichtigkeit des systemischen Blicks am Beispiel Spital angeführt: Hier sei es relevant, sich mit „Schwestern und Pflegern, Ärztinnen und Ärzten, den Patienten selbst, Besuchern und ihren Angehörigen, den Strukturen und z. B. der Nachsorge“ (Johann Pock, persönliche Kommunikation, 29.04.2014) auseinanderzusetzen. Die Vertreterinnen der KSA Österreich betonten den Stellenwert der Rollenreflexion mit „situativem und theologischem Bezug“, das heißt, „welche Bedeutung haben welche Inhalte in einer bestimmten Situation ‚X‘?“ (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014). Eine nicht geringe Rolle spielt ein vernetztes Arbeiten auch im Hinblick auf interreligiöse oder interkonfessionelle Kooperation: Hier gebe es immer wieder gemeinsame Interessen, die vertreten werden müssten (Shlomo Hofmeister, persönliche Kommunikation, 13.05.2014), ein Verweisen aufeinander in bestimmten Seelsorgesituationen (ebd.) sowie einen noch großen Lernbedarf im interreligiösen Bereich. Seelsorgliche Arbeitsfelder sind

heute immer pluraler geprägt, was zu gemeinsamen Tätigkeitsbereichen und zum Teil auch zu Arbeitsteilung führen kann. In medizinethischen Feldern sind oftmals VertreterInnen der jeweiligen seelsorglich tätigen Personen mit in klinische Beratungsprozesse eingebunden (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014). Bisher gebe es noch einen großen Bedarf in den Reihen des Seelsorgepersonals, besser übereinander Bescheid zu wissen: Dass die islamische Seelsorge in christlich geprägten Kreisen der kategorialen Seelsorge vor Ort noch nicht weiter bekannt ist oder hier bisher noch wenig direkte Kontakte zustande gekommen sind, hat vermutlich unter anderem mit den bis jetzt wenig ausgearbeiteten theologischen Grundlagen islamischer Seelsorge, Unklarheit über die Auftraggeber und den Standards der praktischen Tätigkeit, die noch nicht konsensuell definiert wurden, zu tun.

Ein zweiter Schritt und damit eine zusätzliche Perspektive werden hier weniger ausführlich besprochen, ihre Bedeutung ist jedoch dem vernetzten Arbeiten auf einer gesellschaftlich-strukturell-organisatorischen Ebene in keiner Weise unterzuordnen: es handelt sich um einen systemischen Blick auf die „Beseesorgten“. Sehr deutlich tritt dieser Fokus z. B. in den Fallbesprechungen zutage, die am Abraham Geiger Kolleg mit einem systemisch-psychologischen Ansatz in der Gruppe durchgeführt werden (Anne-Margarete Brenker, persönliche Kommunikation, 22.05.2014). Sehr eingängig formuliert dies auch Christoph Morgenthaler im Artikel „Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge“, wenn er fragt: „Welche neuen Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten ergeben sich, wenn Menschen in der Seelsorge in Beziehung zu ihren Nächsten gesehen werden, vernetzt in Verwandtschaften und Wahlverwandtschaften, eingebettet in Muster der Kommunikation und Interaktion, aber auch geprägt von systemischen Kräften, die sich der unmittelbaren Anschauung entziehen?“ (Morgenthaler 2007, S. 292). Auch hier wird der Begriff des „Vernetzt-Seins“ des einzelnen Menschen betont und darauf hingewiesen, dass es auch für die seelsorgliche Tätigkeit einen großen Nutzen haben kann, das Gegenüber, die KlientInnen mit ihren jeweiligen Verwobenheiten in den Blick zu nehmen.

c) Umgang mit Pluralität

Von der Notwendigkeit für einen souveränen Umgang mit Pluralität sprachen die InterviewpartnerInnen in dreierlei Hinsicht: Notwendig sei erstens innerreligiöse Pluralität, zweitens andersreligiöse und weltan-

schauliche Pluralität und drittens die Bereitschaft, sich auf die Fragen des Gegenübers einzulassen.

Zunächst soll an dieser Stelle auf die innerreligiöse Pluralität eingegangen werden: Hier ging es zunächst um eine hermeneutische Grundkompetenz, nämlich die theologische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Deutungs- und Verständnisebenen in der Befassung mit der Schrift als Basis seelsorglichen Tuns. Das heißt für Seelsorgende, dass sie nicht nur ein fundiertes Wissen um die Multiperspektive von Schrift haben sollten, sondern auch imstande sein sollten, komplexe theologische Inhalte in die Alltagssprache der Menschen, mit denen sie arbeiten, zu übersetzen (Johann Pock, persönliche Kommunikation, 29.04.2014). In diesem Zusammenhang ist auch die Gefahr zu benennen, dass die Seelsorgenden ihren KlientInnen ihr Verständnis von Theologie oktroyieren: Daher scheint es von außerordentlicher Wichtigkeit, dass Seelsorgende souverän genug sind, mit einer „offenen Theologie“ in ihr Arbeitsfeld einzutreten, sodass „Beseelsorgte nicht zum Objekt einer starren eigenen Theologie“ werden (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014). Nicht zuletzt wurde in diesem Interview auch betont, dass es in der Seelsorge essenziell auch um die Begleitung von Menschen mit Kirchen- und Glaubenszweifeln gehe und daher bei Seelsorgenden Flexibilität gegenüber anderen Glaubenseinstellungen und der möglicherweise sehr unterschiedlichen Glaubensintensität der KlientInnen vorhanden sein müsse.

Einen fließenden Übergang von der innerreligiösen Pluralität zur weltanschaulichen und andersreligiösen Pluralität stellt die Frage nach dem Gottesbild dar. Sie ist nach Klessmann wichtig für die bewusste Wahrnehmung innerer Verschiedenheit und für den Dialog (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014). Die Gottesbilder anderer Traditionen und ein gelassener und aufmerksamer Umgang mit Anfragen von außerhalb der eigenen Religion oder Konfession gehören zum seelsorglichen Alltag. Daher wurden auch Inhalte der universitären und außeruniversitären Ausbildung von einigen interviewten Fachkräften als wertvoll empfunden, die die Fähigkeit zum Perspektivwechsel geschult und Fremdverstehen gefördert haben. Diese Inhalte, so die Empfehlung, sollten auch weiter ausgebaut werden (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014).

Nicht zuletzt wäre der dritte Punkt zu benennen, der die Bereitschaft des Seelsorgenden umschreibt, sich wirklich auf die existenziellen Fragen

des Gegenübers einzulassen (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 29.04.2014). Das schließt mit ein, dass es Seelsorgenden möglichst gelingen sollte, einen inneren Bezug zum Leben und der Situation der betreuten Person herzustellen (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014) und sich dem jeweiligen Anliegen empathisch und wertschätzend zu nähern.

6

Vorschläge für curriculare Inhalte eines BA-Studienganges „Islamische Seelsorge“

Das vorliegende Kapitel widmet sich der konkreten Curriculumsentwicklung. Anliegen der Publikation ist es, grundlegende Inhalte vorzustellen, die unseres Erachtens auf jeden Fall in einen grundständigen Studiengang zur islamischen Seelsorge aufgenommen werden sollten. Um die Möglichkeit für Fakultäten und Institute offenzuhalten, aus unseren hier vorgelegten Empfehlungen Anregungen zu entnehmen, sollen an dieser Stelle alle curricularen Bestandteile zunächst nur in ihrer jeweiligen Modulform und -ausgestaltung vorgestellt werden. Im Anhang der Publikation wird zudem ein konkretisierter Entwurf eines BA-Studienganges inklusive der ECTS-Aufteilung bereitgestellt, der den Maßgaben der bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien entspricht.

In unseren Ausführungen zu den Modulen richten wir uns einerseits nach den im theoretischen Teil der Arbeit zusammengetragenen theologischen und anthropologischen Grundlagen, die hauptsächlich in den Modulen 1 bis 3 thematisch miteinbezogen sind und für ein stabiles theologisches Fundament sorgen sollen, auf dem Studierende im weiteren Studienverlauf aufbauen können. Andererseits kommen Grundlagen aus der Erfassung der rechtlichen Situation seelsorglicher Initiativen in Österreich, die Ergebnisse aus Dokumentenanalysen (Internetrecherche) zu bereits bestehenden curricularen Bausteinen und Erkenntnisse, die aus der empirischen Datenerhebung (Experteninterviews) entstanden sind, zum Tragen. So ergibt sich eine organische Mischung aus den wichtigsten theologisch-islamischen Grundlagen, der notwendigen

methodischen Basis für eine praktische Arbeit und, als Synthese aus beidem, eine konsequente Anwendungsorientierung auf wissenschaftlicher Grundlage in Bezug auf die Lebenswelt der MuslimInnen in Österreich. Diese stellen schließlich die zukünftige Zielgruppe der potenziellen AbsolventInnen dar und sollen im gesamten Studienverlauf immer im Blick behalten werden.

Der Studiengang ist in seinem Gesamtentwurf vor allem auf die Beschäftigung mit lebensweltlichen Bezügen der Religionsgemeinschaft und sich ihr zugehörig fühlenden Menschen angelegt bzw. auf deren ständige theologisch-dynamische Reflexion. Dies spiegelt sich auch in der Art und Weise wider, wie das Curriculum aufgebaut ist, sowohl in den theoretisch-wissenschaftlichen Themen, mit denen sich die Studierenden im Rahmen des Studiums auseinandersetzen sollen, als auch in der methodischen Ausbildung.

6.1 Ideelle Grundsätze der Curriculumsentwicklung

In ihren ideellen Grundsätzen schließt die vorliegende Publikation an Charakteristika eines Leitbildes einer islamisch-theologischen Ausbildung an staatlichen Universitäten an, wie sie bereits in der Publikation „Islamische Theologie in Österreich. Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen, SeelsorgerInnen und TheologInnen“ (Aslan 2013) formuliert wurden (ebd., S. 159–163). Diese grundlegenden Merkmale sollen an dieser Stelle noch einmal kurz skizziert werden.

Das erste Charakteristikum, das dem Curriculumsentwurf zugrunde liegt, ist das der „Authentizität“ (ebd., S. 161). Damit ist gemeint, dass es bestimmte Fachdisziplinen gibt, die als genuin islamisch-kanonisch gelten können und daher in keinem Curriculum als Grundlage fehlen dürfen: „Disziplinen wie z. B. Qurʾānexegese, *fiqh*, Prophetenbiographie (*sīra*), *kalām* und Philosophie bilden den Kanon jeder renommierten islamisch-theologischen Fakultät und sollten deshalb auch Teil der zu entwerfenden Curricula sein“ (ebd.). Dieser Maßgabe entspricht auch der vorliegende Entwurf, indem er diese disziplinären Fundamente zum obligatorischen Kenntnisstand aller AbsolventInnen des Studienganges macht. Authentizität bedeutet weiter, dass bestimmte Glaubensgrundsätze – etwa die historische Existenz des Propheten Muhammad und der

göttliche Ursprung der Offenbarung (vgl. ebd.) – nicht nur Proprium islamischer Frömmigkeit, sondern Grundlage eines islamischen Theologie-Treibens sind. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit islamischer Theologie sollte sich zwar eine kritische Herangehensweise in theoretischer und methodischer Hinsicht zum Ziel setzen, dies kann jedoch nicht heißen, dass die genannten Grundsätze zur Disposition gestellt werden, sie „dürfen nicht zum Objekt spekulativer Wissenschaft werden. Solche Entwicklungen können zwangsläufig nur zu einer Diskreditierung, Isolierung und Ablehnung seitens der Glaubensgemeinschaft führen“ (ebd.).

Ein weiteres Charakteristikum ist die „pluralistische und überkonfessionelle“ (ebd.) Ausrichtung der Curricula. Auch von dieser Richtlinie ist der vorliegende Curriculumsentwurf stark durchdrungen, denn es geht einerseits um eine Anerkennung innerer Pluralität und um die Positionierung und Meinungsbildung innerhalb eines Spektrums von verschiedenen Ansätzen innerhalb der Binnenperspektive der islamischen Theologie. Darüber hinaus geht es jedoch auch – dem Grundsatz des „interdisziplinären und dialogischen“ (ebd., S. 162) Arbeitens verpflichtet – um eine fruchtbare Vernetzung und Kooperation mit Nachbarwissenschaften und Schwesterdisziplinen (die Theologien, die Religionswissenschaft, die Bildungswissenschaft etc.), die sich ebenfalls zum Teil mit der Tradition und Kultur des Islam befassen, wenn auch mit anderen theoretischen und methodischen Grundlagen. Im vorliegenden Fall können sich Synergien auch mit Fächern ergeben, die auf den ersten Blick wenig Berührungspunkte haben, wie beispielsweise der Psychologie.

Das Curriculum baut in Übereinstimmung mit einem weiteren Charakteristikum des Leitbildes für Lehrplanentwürfe darauf auf, sich als „selbstreflexiv, kontextuell und angewandt“ (ebd.) zu verstehen. Das bedeutet, dass es sich nach den wissenschaftlichen Standards, wie sie sich an europäischen Universitäten und in der europäischen Wissenschaftslandschaft historisch herausgebildet haben, richtet. Dies bedeutet jedoch gleichzeitig, dass es sich an den Fragen, Themen und Bedürfnissen der Gemeinschaft der MuslimInnen in Österreich orientiert und sich darauf im wissenschaftlichen Theologie-Treiben bezieht. So soll die Auseinandersetzung mit der Religion und dem Glauben der Menschen, die ihr angehören, in Fortsetzung der Tradition der islamischen Geistes- und Ideengeschichte ein lebendiger und dynamischer Prozess bleiben.

Das letzte wichtige Kriterium für einen Studiengang ist laut Leitbild seine „internationale Anschlussfähigkeit“ (ebd.). Das bedeutet, dass der Studiengang die Voraussetzungen dafür schaffen sollte, um, auf ihm aufbauend, einen weiterführenden Studiengang absolvieren zu können. Da dieser Studiengang einerseits eine fundierte theologische Grundausbildung ermöglicht und andererseits speziell auf die Lebenslagen von MuslimInnen in nicht islamisch geprägten Kontexten eingeht, kann im Anschluss daran eine Vertiefung der klassisch-theologischen Ausbildung erfolgen, die Ausbildung kann jedoch auch in Nachbarfeldern wie etwa dem sozialen Bereich – Beratungswesen, Wohlfahrtsverbände usw. – weitergeführt werden – und zwar sowohl im westlich geprägten als auch im islamisch geprägten Kontext.

Speziell für die Seelsorgeausbildung soll hier ein weiterer Grundsatz hinzugefügt werden, der sich als „Orientierung am Subjekt“ umschreiben lässt. Ein theologisch begründetes Seelsorgeverständnis im Islam legt nahe, dass das Seelsorgegeschehen am Subjekt in seiner jeweiligen individuellen Würde orientiert ist. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass es hier nicht um ein monolithisches, statisches Theologieverständnis gehen kann. Weder einer Institution noch einer Person darf hier das Recht zugesprochen werden oder von ihr selbst beansprucht werden, die von Gott jedem Menschen zugesprochene Würde und Achtung in Frage zu stellen. Der Seelsorgeprozess muss daher als Weg verstanden werden, die jeweilige Person in ihrer jeweiligen Freiheit der Subjektwerdung zu begleiten. Durch diese Unterstützung werden für die seelsorgende Person ebenso wie für die Seelsorge anfragende Person Potenziale eröffnet, über das bisherige eigene Denken und Handeln hinaus im Glauben zu wachsen und neue Möglichkeiten der Menschwerdung auf dem Fundament der Religion zu finden.

6.2 *Modulübersicht*

Des besseren Überblicks wegen sollen die vorgeschlagenen Module und ihre Bestandteile zunächst in tabellarischer Form als Kurzüberblick dargestellt werden. Im Anschluss daran erfolgt eine ausführliche Explizierung.

6.2.1 Tabellarischer Modulüberblick

Modultitel	Lehrveranstaltungen
1 - Theologische Grundlagen	<ul style="list-style-type: none"> › Glaubensgrundlagen der islamischen Religion › Theorien und Methoden der islamischen Theologie › Arabisch und Koranrezitation I
2 - Einführung in die islamischen Wissenschaften	<ul style="list-style-type: none"> › Einführung in die Koranexegese › Einführung in die Prophetentradition (sīra, ḥadīṭ) › Einführung in die Kunst- und Kulturgeschichte des Islam › Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten in den islamischen Studien
3 - Theologie der islamischen Seelsorge	<ul style="list-style-type: none"> › Theologische Grundlagen der islamischen Seelsorge › Kernthemen der Seelsorge › Fundamente islamischer Fürsorge und Wohltätigkeit › Fiqh für die islamische Seelsorge
4 - Islamische Seelsorge im europäischen Kontext	<ul style="list-style-type: none"> › Arabisch und Koranrezitation II › Einführung in Ritualtheorien und rituelle Begleitung in der Seelsorge › Entwicklung der islamischen Seelsorge in der Gegenwart › Einführung in die empirische Theologie: Wahrnehmung der Gesellschaft › Einführung in die Biografiearbeit: Wahrnehmung der eigenen Person
5 - Muslime und Gesellschaft	<ul style="list-style-type: none"> › Religionssoziologie › Religionspsychologie › Fiqh al-aqallīāt (Theologie und Integration) › Ansätze islamischer Seelsorge in Österreich
6 - Muslimische Gemeindearbeit	<ul style="list-style-type: none"> › Seelsorge in der pluralen Gesellschaft (VO) › Gemeindemanagement › Migration und Seelsorge › Seelsorge in der pluralen Gesellschaft (SE) › Berufsbezogenes Praktikum I

7 - Islamische Lebenspraxis im österreichischen Kontext	<ul style="list-style-type: none"> > Islamische Lebenspraxis im österreichischen Kontext > Islam und Medien > Entwicklungspsychologie > Orte der islamischen Seelsorge > Sozialsystem Österreichs
8 - Methodenlehre für die Seelsorge	<ul style="list-style-type: none"> > Islamische Beratungstechniken und Bewältigungsstrategien > Kommunikationstheorie > Beratungsansätze und -settings > Fremdwahrnehmung in der Seelsorge
9 - Seelsorge für Muslime in Österreich	<ul style="list-style-type: none"> > Einführung in die supervidierte Praxis > Berufsbezogenes Praktikum II (1 Semester lang) > Begleitseminar mit Fallbesprechungen > Begleitende Supervision
10 - Professionsbildung	<ul style="list-style-type: none"> > Theologische und psychologische Herausforderungen im Beratungsgeschehen > Berufsidentität und Berufsethos

6.2.2 Legende des Modulüberblicks

Modul 1

Theologische Grundlagen

Der Begriff der islamischen Theologie hat in der jüngeren Vergangenheit innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses einen Bedeutungswandel durchlaufen, der noch nicht abgeschlossen ist. Bis vor einigen Jahren wurde der Begriff synonym für die islamische Wissenschaft *‘ilm al-kalām* verwendet. Im Verlauf der neuen Welle der Entstehung von bekenntnisorientierten universitären Lehrstühlen und Zentren für islamische Studien in Europa wird er zunehmend als Oberbegriff für alle islamischen Wissenschaften benutzt. Über die Aufgabe der neuen Disziplin herrscht auf der wissenschaftlichen Ebene ein klarer Konsens: Es geht nicht um die einfache Weitervermittlung von islamischem Wissen, sondern um dessen Weiterentwicklung und Bearbeitung, möglichst im Rahmen einer interdisziplinären Zusammenarbeit mit den anderen bekenntnisorientierten und nicht bekenntnisorientierten Wissenschaften (Schulze 2010, S. 5 f.). Die in den islamischen Ländern verwendeten Bezeichnungen für die theologischen Fakultäten *šarī‘a*, *‘uṣūl ad-dīn* oder *‘uṣūl al-fiqh* entstam-

men einer langen Tradition der Wissensverwaltung und Einteilung der islamischen Wissenschaften seit dem 12. und 13. Jahrhundert.

Eine Eingrenzung des Fachs auf den juristischen Teil der islamischen Wissenschaften *šarī‘a*, *fiqh* oder *‘uṣūl al-fiqh* würde jedoch dem Reichtum der islamisch-religiösen Wissenschaften im europäischen Kontext nicht gerecht werden (Aslan 2012, S. 31).

Daher soll das Fach Islamische Theologie im Curriculum weder den Reichtum der in Jahrhunderten gewachsenen Lehrtraditionen des Islam ignorieren noch die Anschlussfähigkeit an europäischen Universitäten verlieren.

Außerdem wird durch die Bezeichnung „Islamische Theologie“ der bekenntnisorientierte Charakter des Fachs sichtbar, sowohl für das Fachpublikum als auch für die interessierte Öffentlichkeit. Für die Muslime suggeriert die Verwendung des Begriffs einen Akt der Gleichstellung mit den „heimischen“ katholischen und protestantischen Theologien.

In Interviews mit Experten heben diese immer wieder die besondere Bedeutung der islamischen Theologie für die angehenden SeelsorgerInnen hervor:

„The profession of Islamic chaplaincy requires the minimum theology level which is required for the imamship. Thus mastering of Islamic religious sciences is required. Other human sciences are also required, such as psychology, sociology, philosophy and phenomenology“ (Mohamed Ajouaou, persönliche Kommunikation, 09.05. 2014).

In diesem Modul werden die Studierenden mit den fundamentalen Grundlagen des Islam vertraut gemacht, damit sie eine Orientierung im Studium erhalten und die muslimische Religiosität und Alltagspraxis verstehen und deuten können.

Im Zentrum dieses Moduls stehen die Rezitation und die Beherrschung der arabischen Sprache, weil diese Fächer den Kern einer theologischen Ausbildung bilden.

Das Fach „Arabische Sprache“ vermittelt Kenntnisse in der klassisch-arabischen Sprache, die arabischen Schriftzeichen und deren Phonetik sowie die Grundzüge der arabischen Grammatik und Syntax; der Schwerpunkt wird auf Begriffe gesetzt, die zum Verstehen des Korans notwendig sind.

Hinzu kommt die Vermittlung einführender Kenntnisse über Entstehung, Fortentwicklung, Inhalte und Arten des juristischen Umgangs der

MuslimInnen mit der Methodik der islamischen Normenlehre und mit kanonischen Grundtexten: Islamisches Recht sowie seine Methodik und unterschiedliche Zugänge seitens der verschiedenen Rechtsschulen zu den Quellen der islamischen Normenlehre werden gemeinsam erarbeitet.

Durch das Fach „Theorien und Methoden der islamischen Theologie“ erwerben die Studierenden weiteres Wissen über Entstehung, Fortentwicklung, Inhalte, Arten und Methodik der islamischen Normenlehre, sodass sie die verschiedenen Zugänge zu den Quellen seitens der verschiedenen Rechtsschulen kennen und aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus deuten sowie einen Bezug zur gegenwärtigen Lebenswelt der Muslime herstellen können.

Dieses fundierte theologische Wissen und die Kompetenzen in der arabischen Sprache sowie in der Koranrezitation machen es den AbsolventInnen möglich, sich sowohl theologischen Herausforderungen der Gegenwart zu stellen als auch in der eigenen Gemeinschaft ernst genommen zu werden und eine authentisch islamische Arbeit leisten zu können. Außerdem wird mit diesen Kenntnissen die internationale Anschlussfähigkeit ihres theologischen Fachwissens gesichert. Darüber hinaus können die AbsolventInnen die wissenschaftlichen Weiterentwicklungen in der islamischen Theologie beurteilend anwenden und die erworbenen methodischen Kenntnisse fächerübergreifend einsetzen.

Modul 2

Einführung in die islamischen Wissenschaften

Im Koran und in der Sunna des Propheten wird der Begriff „Wissenschaft“ (*‘ilm*) als Singular verwendet. In dieser Tradition wird die Wissenschaft als Wissen über die Religion verstanden. Davon abgesehen sprachen die Muslime von weiteren Wissenschaften erstmals nach dem Ableben des Propheten Muhammad, nachdem sie mit weiteren Fragen der Gesellschaft konfrontiert waren, die sie mit dem vom Koran und von der Sunna des Propheten tradierten Wissen allein nicht beantworten konnten.

Die ersten Versuche in den islamischen Wissenschaften fokussierten sich in der Regel auf die Bewahrung der Tradition der ersten drei Generationen der islamischen Geschichte, um den Islam gegen den Einfluss fremder Religionen und Kulturen zu schützen. Ab dem 8. Jahrhundert lässt sich in der Wissenschaftsgeschichte des Islam die Entstehung von disziplinar tatsächlich eigenständigen Wissenschaften feststellen.

Die Entstehungsphase der islamischen Wissenschaften war die „einfachste“ Phase, da man sich in dieser Zeit nur mit der Verschriftlichung der Sunna des Propheten oder wichtigen Aussagen der Gefährten des Propheten beschäftigte. In der zweiten Phase sammelten die Muslime die Aussagen des Propheten in Ḥadīṭ-Büchern. Aus dieser Phase kennen wir auch bereits einige Aussagen über *fiqh* und *tafsīr*. Unter den Abbasi- den kam es zur Blütezeit der islamischen Wissenschaften, in dieser Epoche wurden die Grundlagen der islamischen Wissenschaften kategorisiert und systematisiert.

In dieser Tradition versuchten die islamischen Wissenschaftler im Laufe der islamischen Geschichte, den Islam mithilfe der unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen zu deuten bzw. zu verstehen. Daher dürfen die islamischen Wissenschaften nicht als Wissenschaft des Islam, sondern müssen als Wissenschaft *über* den Islam verstanden werden, und die Erkenntnisse über die islamische Religion dürfen nicht mit der ursprünglichen Offenbarung des Islam gleichgesetzt werden.

Aus diesem Grund sind im Islam verschiedene Wissenschaftsdisziplinen entstanden. So lässt sich der Islam auch in der Gegenwart verstehen. Von diesen Wissenschaften werden *kalām*, *fiqh* und *ʿuṣūl al-fiqh*, *tafsīr* und *ḥadīṭ*, die sich mit den Grundsätzen des Glaubens, gottesdienstlichen Handlungen, Ethik und mit der Dogmenlehre des Islam beschäftigen, als fundamentale Wissenschaften des Islam betrachtet. Die weiteren Wissenschaften wie Biografie des Propheten (*sīra*), islamische Geschichte, *madhab*-Geschichte, das Studium der arabischen Sprache und ihrer Grammatik und einige andere Disziplinen gelten demgegenüber als Hilfswissenschaften.

Die Bedeutung einer fundierten theologischen Ausbildung und des Studiums betonen nicht nur unsere muslimischen Interviewpartner. So meint z. B. der Gemeinderabbiner Hofmeister auch im Hinblick auf die Rabbinerausbildung:

„[...] durch die hohen ethischen Ansprüche und durch die sehr differenziert gehandhabten zwischenmenschlichen Vorgaben der jüdischen Gesetzgebung, die natürlich ein Rabbinats-Student durch intensives Studium der Tora, des Talmud verinnerlichen muss, bringt er bereits eine Basis mit oder auch eine Grundausbildung in diesen Bereichen, wo er diese [seelsorglichen, Hinzufügung durch die Autoren] Angelegenheiten eventuell auch meistern kann“ (Shlomo Hofmeister, persönliche Kommunikation, 13.05.2014).

Dasselbe kann für den Islam angenommen werden und gilt in jeder Hinsicht für die Seelsorge: Ohne theologisches Fundament ist eine reflektierte und informierte Seelsorge nicht zu vermitteln.

In diesem Modul wird in der islamisch-theologischen Tradition weitergedacht, sodass die Studierenden die Hintergründe der Entwicklung der islamischen Wissenschaften verstehen, diese auf die Gegenwart beziehen und aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus kritisch reflektieren können.

Mit der Einführung in die Koranexegese wird den Studierenden die Offenbarungs- und Textwerdungsgeschichte des Korans vermittelt, sie erwerben einführende Kenntnisse der *tafsīr*- und Koranwissenschaften, lernen die verschiedenen historischen Auslegungen des Korans kennen und werden auch mit den gegenwärtigen Entwicklungen auf dem Gebiet dieser Wissenschaften bekannt gemacht.

Neben dem Koran bildet die Tradition des Propheten Muhammad eine weitere Grundsäule der Islamwissenschaften. In dieser Phase des Studiums werden die Studierenden mit den Grundzügen der Prophetenbiografie (*sīra*), *ḥadīṭ* und der wissenschaftlichen Ḥadīṭ-Forschung sowie nicht zuletzt der zeitgenössischen Geschichtsliteratur vertraut gemacht.

Im Laufe der islamischen Kultur- und Kunstgeschichte haben die religiösen Fundamente des Islam in verschiedenen kulturellen Kontexten eine eigene Ausprägung erhalten. Die europäische Ausprägung des Islam setzt voraus, dass die Studierenden Einblicke in verschiedene religiöse Ideen und gesellschaftliche Vorstellungen, ihre historische und gegenwärtige Ausgestaltung und die jeweils damit verbundenen Diskurse erhalten, sodass sie die aktuellen Entwicklungen einordnen und verstehen können. Durch die Befassung mit der Kunstgeschichte lernen die Studierenden die ästhetischen Ausdruckformen des Glaubens kennen. Kunst prägt einen nicht unerheblichen Teil des islamischen Denkens und Alltagslebens, zudem haben die Kunst und ihre verschiedenen Ausformungen immer auch eine therapeutische Komponente, die in traditionell-orientalischen Therapieformen nicht selten genutzt wird. Mit dem erworbenen Wissen aus dem Fach „Kunst- und Kulturgeschichte des Islam“ können die Studierenden die wesentlichen Phasen der islamischen Kunst- und Kulturgeschichte wiedergeben und die Ausdrucksformen islamischer Kunst in der Gegenwart identifizieren.

Um wissenschaftliche Arbeiten formal korrekt gestalten zu können, werden die Studierenden in diesem Modul mit wissenschaftlichen

Qualitätskriterien und wissenschaftlicher Textproduktion vertraut gemacht.

Die Kenntnisse, die die Studierenden in diesem Modul erwerben, sollen sie befähigen, den Koran in seinem Kontext und seine gegenwärtige Bedeutung für die muslimische Gemeinde zu verstehen sowie den Koran mit fundierten methodischen Kompetenzen selbst zu interpretieren. Die AbsolventInnen dieses Moduls können zudem die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Ḥadīṭ beschreiben und das Leben sowie die Sunna des Propheten sachkundig und kritisch diskutieren.

Modul 3

Theologie der islamischen Seelsorge

Unter den besonderen Voraussetzungen des europäischen Kontextes ist die islamische Theologie mit Fragen konfrontiert, die sie aus ihrer theologischen Tradition bisher nicht kannte. Für MuslimInnen besteht diese neuartige Erfahrung vor allem darin, als Minderheit in einer pluralistischen Gesellschaft zu leben, sich als Teil dieser Gesellschaft zu fühlen und an ihr zu partizipieren.

Dass die Muslime in einer pluralistisch-christlich geprägten Gesellschaft, die ihre Inspiration und ihre Regeln größtenteils nicht mehr aus dem Glauben bezieht, auf Dauer bleiben und diese als Heimat ansehen, stellt für die islamische Theologie eine neuartige Herausforderung dar. Das impliziert eine intensive theologische Diskussion: Angesichts der zunehmenden Identifizierung der in Europa geborenen und aufwachsenden MuslimInnen mit ihrer Umgebung kommt der islamischen Seelsorge eine besondere Bedeutung zu. Islamische Seelsorge kann den Prozess der Beheimatung der hier lebenden MuslimInnen unterstützen, indem sie ihnen Anleitungen dafür gibt, wie ein islamisches Leben in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft möglich wird, ohne mit der eigenen Tradition zu brechen.

Wenn die islamische Theologie MuslimInnen als Subjekte im Sinne der theologisch begründeten Seelsorge betrachtet, dann ist, wie bereits erwähnt, eine zur Pluralität fähige Theologie für die islamische Seelsorge eine Notwendigkeit – und eine solche steht durchaus nicht im Widerspruch zur Kernbotschaft des Korans.

Auch der langjährige Gefängnisseelsorger Mohamed Ajouaou weist darauf hin, dass die islamische Seelsorge den Anforderungen der Gesellschaft entsprechen müsse:

„The identity of the Islamic chaplaincy lay in the imamship. That means the Muslim chaplains should dispose of imamship's skills and be able to practice these skills both in the prison context and outside (mosque). Furthermore, they should to be such professionals who are able to exercise the imamship/chaplaincy in a public area“ (Mohamed Ajouaou, persönliche Kommunikation, 09.05. 2014).

Das bedeutet für die Theologie in der islamischen Seelsorge, dass die religiöse Begleitung von MuslimInnen auf ihre verschiedenen Lebenssituationen bezogen sein muss, damit sie ihre eigene Lebenslage deuten und bewältigen können.

Das Modul „Theologie der islamischen Seelsorge“ vermittelt Kenntnisse über die theologischen Grundlagen der islamischen Seelsorge in Koran und Sunna, in der islamischen Mystik sowie in der Kultur- und Zivilisationsgeschichte des Islam (*waqf, irschād, sadaqa, zakat* usw.). In dieser Tradition wird auf die Kernthemen der islamischen Seelsorge eingegangen, sodass Studierende Herausforderungen der gegenwärtigen Seelsorge in nachfolgenden Modulen im Lichte der eigenen Tradition deuten und bewältigen können. Dabei hat die islamische Seelsorge auf die *madħab*- und Kulturzugehörigkeit der Gläubigen Rücksicht zu nehmen, damit ein sensibler Diskurs über die Bedeutung der *madħab* in ihrem Leben ermöglicht wird.

Damit erwerben die AbsolventInnen die Kompetenzen für den seelsorgerischen Umgang mit MuslimInnen in verschiedenen Lebenssituationen, sodass ein dynamisches Verhältnis zwischen Gott und Menschen auch durch die Seelsorge unterstützend begleitet werden kann. Darüber hinaus sind die AbsolventInnen fähig, die Entstehung und Entwicklung der islamischen Seelsorge sachkundig zu diskutieren, kennen die Rolle der islamischen Seelsorge in den wesentlichen Phasen der islamischen Geschichte und können sie zur Lebenswelt der Muslime in Bezug setzen.

Modul 4

Islamische Seelsorge im europäischen Kontext

Wie bereits in Kapitel 3.5 erwähnt wurde, gibt es sehr unterschiedliche Ansätze, mit seelsorglich relevanten Themen- und Tätigkeitsfeldern umzugehen. Dies wird besonders bei der Beschäftigung mit Modellen aus den Herkunftsländern deutlich. Aber auch in Europa hat sich in den letzten Jahren und Jahrzehnten auf diesem Gebiet einiges getan. So hat

sich etwa das Aufgabenspektrum von in Moscheen beschäftigten Imamen gewandelt, in die schulische Religionspädagogik fanden aktuelle Themen Eingang und es wurde mancherorts bereits eine professionalisierte Jugendarbeit aufgebaut.

Die Studierenden werden im Rahmen dieses Moduls in soziohistorische Entwicklungen in Europa und in islamisch geprägten Ländern eingeführt. Auch die rechtlichen Grundlagen der Seelsorge in Österreich werden behandelt. Außerdem werden die verschiedenen Seelsorgemodelle vorgestellt; die Befassung damit soll die Studierenden in die Lage versetzen, die Pros und Contras verschiedener Schwerpunktsetzungen besser abwägen zu können, und eine Selbstverortung im Spektrum der Modelle anregen.

Ein Punkt, der in den Interviews immer wieder anklang, ist die Bedeutung von Ritualkompetenzen für den seelsorglichen Alltag, deshalb sollten die AbsolventInnen fundierte Kenntnisse des Arabischen und in der Koranrezitation besitzen. Muslimische KlientInnen sprechen dem Rezitationsvorgang oft eine heilende Wirkung zu. Ritualkompetenzen erweisen sich darüber hinaus als unumgänglich, um weitergehenden rituellen Anforderungen in der Praxis entgegenkommen zu können: Beispielsweise müssen Lebensübergänge (Geburt, Beschneidung, Heirat, Krankheit, Sterben) rituell adäquat begleitet werden können. Klessmann formuliert im Interview, dass in der Seelsorge mit der Zeit sehr viel bewusster realisiert wurde,

„welche Bedeutung Rituale für die Lebensbewältigung [haben]. Seelsorge neigt dazu, sich ausschließlich oder schwerpunktmäßig auf der verbalen Ebene zu vollziehen. Aber zum Beispiel gerade in der Notfallseelsorge oder in der Begleitung von schwerkranken und sterbenden Menschen erlebt man schnell, dass man da mit Sprache an seine Grenzen stößt und dass dann Rituale unter Umständen ganz wichtig sind. Also da sind dann aus der Ethnologie die Theorien zum Ritual [...] sehr wichtig geworden“ (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014).

Eine zusätzliche Einführung in ethnologische Ritualtheorien (Arnold van Gennep, Victor Turner) soll in einem größeren anthropologischen Rahmen für die Bedeutung von Ritualen sensibilisieren, um deren grundsätzliche Rolle für den Menschen und deren Funktion in soziokulturellen Zusammenhängen deutlich zu machen.

Um ein eigenes Seelsorgeverständnis entwickeln und zu einer reflektierten seelsorgenden Tätigkeit kommen zu können, sollte ein vertieftes Verständnis für den europäischen gesellschaftlichen Kontext mit seiner Pluralität an Lebenspraxis und Lebensentwürfen entwickelt werden. Dadurch soll ein konstruktiver Vergleich und Austausch mit anderen religiösen, säkularen und interkulturellen ethischen Konzepten angeregt werden. In diesem Zusammenhang gilt es nicht zuletzt auch, die eigene religiös-spirituelle Prägung sowie die eigene Auseinandersetzung mit einer plural geprägten Gesellschaft in Hinblick auf die Berufspraxis zu reflektieren. Dafür sollen sowohl die Selbst- wie auch die Fremdwahrnehmung eingehend geschult werden.

Modul 5

Muslime und Gesellschaft

Das Modul „Muslime und Gesellschaft“ soll die Religion als soziales und psychologisches Phänomen begreifbar machen. Wie die benachbarten Theologien im christlichen Bereich muss sich auch die islamische Theologie mit verschiedensten Erklärungsmodellen und individuellen Lebensentwürfen im Kontext ihrer Gesellschaft auseinandersetzen. Teil dieser Auseinandersetzung ist es insbesondere für muslimische TheologInnen, sich über die aktuellen Integrationsdebatten und die Integrationspolitik im Zusammenhang mit MuslimInnen in Österreich und in Europa und deren Bedeutung für die Konstitution der Gemeinde und für Einzelpersonen informieren. Für das Verständnis von kollektiven oder individuellen Prozessen und Entwicklungen, mit denen die Fachkräfte zukünftig in einem ihrem Berufsalltag als Seelsorgende konfrontiert sind, kann das von großem Nutzen sein.

Die theoretischen Erkenntnisse und die Terminologie der Religionssoziologie und Religionspsychologie sollen für die islamische Religionspädagogik bzw. Theologie nutzbar werden und eine Brücke zur Praxis schlagen. Die Studierenden sollen lernen, verschiedene Formen der Religiosität von MuslimInnen, unterschiedliche Glaubensintensität und eventuelle Vorbehalte von einzelnen KlientInnen gegenüber bestimmten Formen religiöser Praxis oder bestimmten Lebensmustern in der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft differenziert und als Resultat komplexer individueller und sozialer Prozesse zu betrachten. Des Weiteren soll bei den zukünftigen Seelsorgenden ein hoher Grad an Flexi-

bilität im Umgang mit unterschiedlichsten Anfragen aus der Praxis, mit verschiedenen Personen und Familienkonstellationen etc. ausgebildet werden, der es ermöglicht, die jeweiligen Bedürfnisse des Gegenübers und dessen Zugang zu Religion und Religiosität ins Zentrum der seelsorglichen Begegnung zu stellen. Die wichtigsten religiösen Grundlagen können so im Hinblick auf gesellschaftliche und persönliche Herausforderungen kritisch reflektiert, untersucht und gegebenenfalls angewendet werden. In diesem Zusammenhang soll auch die Kontextualisierung von religiösen Texten und rechtlichen Normen in wertpluralen europäischen Gesellschaften erlernt und eingeübt werden. Islamisch-theologische Konzepte im Bereich gesellschaftlichen Zusammenlebens und sozialer bzw. interreligiöser Interaktion können so vor dem Hintergrund der Vereinbarkeit von Religion und Lebenswirklichkeit der europäischen MuslimInnen diskutiert und bewertet werden.

Modul 6

Muslimische Gemeindearbeit

Da Seelsorgende nicht nur außerhalb von Gemeinden (in Spitälern, beim Militär, in Gefängnissen etc.) eingesetzt werden, sondern oft auch eng in Gemeindestrukturen eingebunden arbeiten, sind Kenntnisse und Fähigkeiten in Grundlagen des Gemeindemanagements für Seelsorgende von essenzieller Bedeutung.

Dazu zählen auch eine Auseinandersetzung mit den Bedingungen, die das Leben der Gemeindemitglieder prägen, und mit der Wirkung seelsorglichen Handelns in einer pluralen Umgebung. Die Arbeit in der Gemeinde schließt ferner die interreligiöse Vernetzung im Gemeindeumfeld und neue Herausforderungen ein, beispielsweise Erziehungsberatung, Begleitung von multireligiös zusammengesetzten Familien und binationalen, bikulturellen und/oder bireligiösen Ehen oder auch aus religiöser Sicht als problematisch bewertete Felder wie die Drogen- und Suchtberatung.

Ziel des Moduls „Muslimische Gemeindearbeit“ ist somit neben der Vermittlung praktisch-administrativer Managementfähigkeiten vor allem die Sensibilisierung gegenüber zukünftigen Zielgruppen. Dazu gehört Grundlagenwissen für den Umgang mit oftmals migratorisch geprägten Milieus in den Gemeinden und potenziellen Seelsorgeeinsatzbereichen. Migration, das bestätigt auch Anne-Margarete Brenker vom Abraham

Geiger Kolleg, dessen Studierende oftmals in solchen Gemeinden arbeiten, spielt in der praktischen Arbeit sowohl im theologischen Sinn (Thematisierung in der Schrift) als auch im psychosozialen (kulturelle und soziale Erfahrungshorizonte) Kontext eine Rolle (Anne-Margarete Brenker, persönliche Kommunikation, 22.05.2014) und sollte daher auch in der Ausbildung thematisiert werden. Muslimische Gemeindemitglieder in erster oder einer nachfolgenden Generation haben oft Krieg, Vertreibung oder Flucht hinter sich, die in Form nicht verarbeiteter Traumata weiter präsent bleiben und Familien-, Ehe- und Gemeindestrukturen spürbar beeinflussen. Auch Migration aus wirtschaftlichen Gründen kann sich auf die Lebenssituation in Österreich nachhaltig niederschlagen. Eine Einführung in gemeinderelevante Themen der Migrationssoziologie und -psychologie soll den Studierenden einen qualifizierten Umgang mit der Vorgeschichte der Gemeindemitglieder und ihren psychologischen Folgen ermöglichen. Modul 10 soll später auf dieser Basis aufbauen und die Ausbildung vertiefen.

Interreligiöse Kompetenzen werden für die Seelsorgearbeit überall dort konkret wirksam, wo interreligiös zusammengesetzte Seelsorgeteams arbeiten oder wo es Anfragen an muslimische Seelsorgende von nichtmuslimischer Seite gibt. Die Interviews haben ergeben, dass beide Fälle nicht selten sind: So schildert z. B. der Gemeinderabbiner der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde „religionsübergreifende Betreuungsfälle von Patienten“ (Shlomo Hofmeister, persönliche Kommunikation, 13.05.2014), in denen es sowohl um gemeinsame Anliegen wie beispielsweise die Beachtung von Speisegeboten oder die Freigabe von Toten geht als auch um Fragen an den jeweils andersreligiösen Seelsorgenden, die Seelsorgeanliegen betreffen, die nicht aus der eigenen Religionsgemeinschaft heraus gestellt werden und deshalb delegiert oder gemeinsam betreut werden müssen (ebd.). Auch Pock erwähnt interreligiöse Überschneidungen und religionsübergreifende Kooperation vor allem bei der Krankenhausseelsorge, wo oft zunächst einmal herauszufinden sei, ob PatientInnen einfach eine Aussprache oder ein religiöses oder konfessionelles Seelsorgegespräch wünschten (Johann Pock, persönliche Kommunikation, 29.04.2014). Um die Studierenden auf diese Aufgaben vorzubereiten, sieht das Curriculum eine Auseinandersetzung mit Zugängen aus der vergleichenden Religionswissenschaft und der interreligiösen Begegnung vor: Dies kann dabei helfen, z. B. interreligiöse Vernetzungen her-

zustellen und zu gestalten. Die Beschäftigung mit nichtmuslimischer Anthropologie und nichtmuslimischen Gottesbildern (auf deren Wichtigkeit sowohl im Interview mit dem KSA-Team (KSA, persönliche Kommunikation, 15.04.2014) als auch im Gespräch mit Michael Klessmann (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014) hingewiesen wurde) soll die Voraussetzungen für ein fruchtbares Gespräch und die Begegnung in der Praxis schaffen. Weiters wird im Sinne einer interreligiösen Dialogfähigkeit die Einsicht in das Selbstverständnis andersreligiöser Seelsorgeansätze vermittelt und gezielt die Reflexion des eigenen Verständnisses von multireligiöser Konvivenz angeleitet. Ein Überblick über Modelle und Abläufe nichtmuslimischer Seelsorgepraxis soll dabei helfen, in der praktischen Arbeit schneller tragbare Kooperationen und gemeinsame Abläufe entwickeln zu können.

Wie sich in den Interviews herausstellte, kann eine realistische Einschätzung praktischer Herausforderungen erst durch die Konfrontation mit denselben entstehen. Aus der Praxis komme häufig die Rückmeldung an den Studiengang „Warum haben wir dazu im Studium nichts gehört? Das wäre so wichtig“, so Pock (Johann Pock, persönliche Kommunikation, 29.04.2014). Die Vorbereitung auf die Praxis sei zwar Teil des Studiums, allerdings hielten die Studierenden sie oft für nicht besonders wichtig. Auch Klessmann regt an, Erfahrungen aus Praktika in den Studienverlauf einzubinden, was konkret auch heißt, diese „in die Lehre zu integrieren und zu reflektieren“ (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014) – bisher sei dies im deutschsprachigen Kontext nur sehr eingeschränkt durchgesetzt worden. Der vorliegende Curriculumsentwurf sieht vor, dass praktische Erfahrungen ins Studium integriert und für weitere Lernschritte genutzt werden. In Modul 6, also recht früh, absolvieren die Studierenden ein erstes berufsbezogenes Praktikum, das durch eine längere Praxisphase gegen Ende des Studiums ergänzt wird. Die beiden Praktika sollen die zukünftigen Seelsorgenden möglichst gut mit ihrer späteren Berufspraxis vertraut machen und die intrinsische Studien- und Reflexionsmotivation zusätzlich anregen. Die Praktika sollen jeweils eigenständig geplant und durchgeführt werden. Und, was in der universitären Ausbildung oft zu kurz kommt: Die im Praktikum gewonnenen Erfahrungen sollen für die weitere Studien- und Berufsplanung gezielt ausgewertet und analysiert werden, damit die Studierenden die eigene akademische Gesamtpersönlichkeit tatsächlich weiterentwickeln können.

Modul 7

Islamische Lebenspraxis im österreichischen Kontext

Wie aktuelle Studien zeigen (Aslan et al. 2013), ist die muslimische Alltagspraxis sehr viel heterogener, als der öffentliche Diskurs vermuten lässt. Die Debatten konzentrierten sich hier bisher auf reduktive und stereotype Begriffe, die ein homogenes Bild der muslimischen Community vermitteln. „Dieses Bild entspricht aber keineswegs den Lebensrealitäten. Vielmehr zeichnen sich sowohl religiöse Einstellungen als auch der alltägliche Umgang mit religiösen Regeln und Vorschriften durch eine umfassende Diversität und Vielschichtigkeit aus“ (ebd., S. 5). MuslimInnen sind sehr unterschiedlich sozialisiert und ihre Lebenspraxis ist sehr verschieden. Oft ist auch nicht klar, welche Alltagsregeln tatsächlich eine religiöse Basis und welche einen rein kulturell-traditionellen Ursprung haben. So werden Seelsorgende immer wieder mit kulturell-traditionellen Praktiken konfrontiert, die subjektiv als heilsam empfunden werden (wie z. B. Austreibung von *djinn*) oder deren Ausübung einen Konflikt mit dem österreichischen Gesetz herbeiführen würde (z. B. weibliche Genitalverstümmelung). Dann gibt es wieder MuslimInnen, die sich in alltäglichen Situationen nicht unbedingt ihrem Muslimsein verpflichtet fühlen, in akuten Krisensituationen kurz- oder längerfristig sich aber wieder daran erinnern. Dies wurde, bezogen auf andere Religionsgemeinschaften, auch in den Interviews erwähnt (Shlomo Hofmeister, persönliche Kommunikation, 13.05.2014).

Die Inhalte des Moduls sollen zu einer Auseinandersetzung mit Themen des öffentlichen Diskurses und rechtlichen Regelungen an der Schnittstelle von österreichischem Gesellschaftssystem und religiös geprägter Lebensführung und -gestaltung anregen und einen informierten Umgang damit ermöglichen. Die Studierenden sollen lernen, wie religiöse Handlungen (Bestattung, Beschneidung, Eheschließung, Scheidung etc.) im Einklang mit dem geltenden österreichischen und europäischen Recht ausgeführt werden können. Es soll jedoch auch und vor allem eine kritische Reflexion traditionell oder kulturell geprägter Dimensionen muslimischer Glaubenspraxis stattfinden und ein eigener, begründeter Standpunkt dazu entwickelt werden. Ziel ist es, gemeinsam Wege zu finden, um sowohl den KlientInnen als auch der Gesellschaft gegenüber angemessen zu handeln.

Der Erwerb systemischer Kenntnisse des österreichischen Sozial-, Kranken- und Pflegesystems unterstützt die zukünftigen SeelsorgerInnen

dabei, fundierte Beratungsleistungen zu erbringen und die zu Betreuenden gegebenenfalls an andere qualifizierte Institutionen zu überweisen. In diesem Modul werden auch die verschiedenen Seelsorgeorte (Spital, Militär, Schule, Gefängnis etc.) samt den dort herrschenden Abläufen und Zuständigkeiten vorgestellt. Besonders gewürdigt wird in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Ethik und ihrer Umsetzung in berufspraktisches Handeln. Im Interview mit den Gesprächspartnerinnen der KSA Österreich wurde in diesem Zusammenhang z. B. gesagt, dass das Krankenhaus „natürlich ein Konzentrat an ethischen Fragen“ und Ethikkompetenz deshalb für das seelsorgliche Arbeiten inzwischen fast unverzichtbar sei (KSA Österreich, persönliche Kommunikation, 15.04.2014).

Die Beschäftigung mit Entwicklungspsychologie und religiöser Sozialisation soll die Voraussetzungen für einen qualifizierten Umgang mit unterschiedlichen Lebensphasen von KlientInnen schaffen. Die Auseinandersetzung mit der Entstehung von medialen und öffentlichen Diskursen zu Religion und Islam und deren Einfluss auf die Gemeinden und die interreligiöse Kommunikation vervollständigt dieses „Sensibilisierungs“-Modul.

Modul 8

Methodenlehre für die Seelsorge

Das Modul „Methodenlehre für die Seelsorge“ soll auf die großen methodischen Herausforderungen des Seelsorgealltags vorbereiten. Techniken und Beratungssettings werden vorgestellt und zum Teil bereits eingeübt, erste Erfahrungen aus dem berufsbezogenen Praktikum I herangezogen. So sollen eine fundierte Grundlage für das längere berufsbezogene Praktikum II und die Voraussetzungen für eine selbständige praktische Bewältigung der Durchführung, Begleitung und Nachbetreuung von Beratungsgesprächen und Mediationsanliegen geschaffen werden.

Im Modul werden konkrete Handlungsoptionen für den Beratungsalltag und die Rolle der Seelsorgenden erarbeitet. Die Studierenden sollen sich Grundkompetenzen in Gesprächsführung und Gesprächstechniken erarbeiten und Kenntnisse über Kommunikationstheorie (diese Punkte wurden besonders in der persönlichen Kommunikation mit Klessmann (23.04.2014) und der KSA Österreich (15.04.2014) betont) aneignen. Sie werden mit dem Beratungssystem in Österreich vertraut gemacht und gewinnen einen Überblick über unterschiedliche Bera-

tungsformen und -settings (Ehe- und Paarberatung, Familien- und Erziehungsberatung, Gesundheits- und Suchtberatung, Kinder- und Jugendberatung). Zudem werden Ursprung, Spezifika und Grundthesen verschiedener Seelsorgemodelle (systemischer, tiefenpsychologischer, personenzentrierter Ansatz, Gestalttherapie und Psychodrama, klinische Seelsorgeausbildung⁴⁹) vorgestellt.

Die Studierenden erhalten in diesem Modul auch Einblicke in genuin islamisch geprägte Ansätze der Therapie und Beratung, die sie eventuell in ihr eigenes Repertoire an methodischen Kompetenzen aufnehmen können. Dazu zählt beispielsweise die Einbeziehung von Metaphertherapie oder Kulturanalyse mit einem Schwerpunkt auf Religion, wie es unter anderem Dwairy (2009) für die therapeutische Arbeit mit der Zielgruppe der arabisch-muslimischen KlientInnen vorschlägt.

Der in einer Haftanstalt tätige muslimische Seelsorger Mehmet Isik unterstreicht im Interview die besondere Relevanz einer breit gefächerten thematischen und methodischen Ausbildung für die Seelsorge:

„Für mich ist derjenige ein islamischer Seelsorger, der ein Freitagsgebet ausführen kann, der aber auch mit Menschen Einzelgespräche führen kann, und zwar in jeder Hinsicht. Der auch Rat geben kann, wenn jemand zum Beispiel sexuelle Probleme hat oder Probleme mit der Familie oder mit seinen Kindern. Der Seelsorger muss so kompetent sein, dass er in allen Richtungen helfen kann. Ich kann nicht sagen: ‚Ich bin nur der Vorbeter, ich verrichte nur das Freitagsgebet, was du machst, ist dein Problem‘“ (Mehmet Isik, persönliche Kommunikation, 28.05.2014).

Seelsorge muss sich an der Lebenswirklichkeit der KlientInnen orientieren. Deshalb ist es sinnvoll, Beratungseinrichtungen und SpezialistInnen aus angrenzenden Gebieten kennenzulernen. Denkbar wären Exkursionen in einzelne Einrichtungen und Gespräche mit dem Fachpersonal vor Ort, wie sie Pock vorschlägt (Johann Pock, persönliche Kommunikation, 29.04.2014). Dies hätte einen doppelten Nutzen: Islamische Seelsorgepraxis würde stärker in den Fokus säkular und kirchlich geprägter Einrichtungen rücken und den Studierenden würden mögliche Kooperationspartner, Stellen, an die weiterverwiesen

49 Die Modelle orientieren sich an der Einteilung der Sektionen in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, vgl. <http://www.pastoralpsychologie.de/sektionen.html>, letzter Zugriff: 23.07.2014.

werden kann, die Arbeitsweise dort nähergebracht. Das würde auch die Vernetzung, die Zusammenarbeit und den fachlichen Austausch fördern.

In der Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Modellen, Methoden und Ansätzen ist es wieder wichtig, zu einer eigenen Position zu finden: Das Modul soll daher auch eine professionsbezogene Rollenreflexion anleiten und die Schulung der Selbst- und Fremdwahrnehmung weiter vertiefen. In einem der Interviews wird der Balanceakt zwischen den an den Seelsorger gestellten Erwartungen und dessen eigener Position sehr treffend beschrieben:

„Ich bin da in einer Rolle und nicht als Privatmensch, wenn ich zu einem Seelsorgegespräch gehe. [...] Und zu der Rolle gehört eben, dass ich dadurch bestimmte Erwartungen bei meinem Gegenüber auslöse, und auch, damit umgehen zu können und andererseits meine eigene Position einzubringen und trotzdem klientenzentriert zu bleiben. Vor allem diese klientenzentrierte Orientierung scheint einfach als Grundlage sehr wichtig“ (Michael Klessmann, persönliche Kommunikation, 23.04.2014).

Modul 9

Seelsorge für Muslime in Österreich

Das Modul „Seelsorge für Muslime in Österreich“ ist als praxisorientierte Grundlegung einer professionellen Seelsorgearbeit und -haltung zu verstehen und soll daher idealerweise gegen Studienende, d. h. im vorletzten Semester des BA-Studiums, absolviert werden. Das zweite Praktikum des Studiums wird von einer Einzelsupervision und Fallbesprechungen in der Gruppe flankiert. Dass bereits im Rahmen des Studiums eine so intensive Auseinandersetzung mit der Praxis stattfindet, hat für die Studierenden – und auch für ihre künftigen KlientInnen – den Vorteil, dass sie bereits während der Ausbildung erkennen, welche Kompetenzen in der Praxis relevant sind.

Ziel des Moduls ist somit Praxiserfahrung und Praxisreflexion. Den Studierenden soll klar werden, wie wichtig ständige Selbstreflexion in der Seelsorgepraxis sowohl als einzelner Handelnder als auch in einem Team ist. Die Notwendigkeit eines tieferen und multiperspektivischen Verständnisses der jeweiligen Situation und Herausforderung wird anhand eines Learning-by-Doing-Ansatzes für die Studierenden transparent gemacht:

„Und da würde ich schon auch den großen Stellenwert dieses Learning by Doing sehen. Man muss es einfach erleben, man muss sozusagen ins Wasser geschmissen werden, um schwimmen zu lernen. Die Theorie gibt einem eine Ahnung, wie das Wasser beschaffen sein könnte und wie man sich darin bewegen könnte, aber viel mehr als eine Ahnung ist es letztlich nicht“ (ebd.).

Ein vertiefter Einblick in die Praxis macht den Studierenden auch die Bedeutung deutlich, die die Supervision für professionelle Seelsorger hat. Auch das Abraham Geiger Kolleg empfiehlt, Supervisionsmethoden in die Begleitung längerer Praxisphasen miteinzubeziehen, damit habe es sehr positive Erfahrungen gemacht (Anne-Margarete Brenker, persönliche Kommunikation, 22.05.2014). Ein weiteres Lernziel ist es, die Studierenden von Anfang an in diese wichtige Komponente der Qualitätssicherung und -überprüfung einzuführen. Sie können mithilfe der Einzelsupervision und von Fallbesprechungen in der Gruppe bereits während des Praxissemesters gemachte Erfahrungen und eigene Vorgehensweisen für sich evaluieren und sich so optimal auf ihre zukünftige Rolle vorbereiten. Notwendige Handlungs- und Reflexionsroutinen werden dadurch bereits während des Studiums ausgebildet und verselbständigt, sodass die AbsolventInnen schnell in ihre Aufgaben am jeweiligen Ort der zukünftigen Seelsorgearbeit hineinwachsen können.

Das Modul bereitet somit gezielt auf die spätere Berufspraxis vor und hilft den Studierenden, einschätzen zu können, welche Kompetenzen sie bereits mitbringen und welche noch erarbeitet werden müssen.

Modul 10

Professionsbildung

Das Modul „Professionsbildung“ soll Gelegenheit dazu geben, die in der Praxis und Praxisreflexion gesammelten Erkenntnisse vertiefend zu behandeln und ein eigenes, offenes Seelsorgeverständnis zu entwickeln. Das letzte Modul dient somit einer abstrahierenden Reflexion über die zukünftige Berufspraxis und wiederholt noch einmal resümierend die Inhalte aus allen vorangegangenen Modulen im Gesamtzusammenhang. So soll alles, was die Studierenden im Laufe des Studiums gelernt haben, noch einmal präsent gemacht und im Rückblick gemeinsam mit den Studierenden eingeordnet werden. Das Modul soll die Entwicklung der akademischen Gesamtpersönlichkeit durch eine fundierte Auseinandersetzung mit den behandelten ethischen Grundlagen, ihrer Anwendung in

der Praxis und der verantwortungsvollen Integration der eigenen Frömmigkeit in die praktische Arbeit abschließen. Über eine professionsbezogene Rollenreflexion auf Basis der bisher gemachten praktischen Erfahrungen und des erarbeiteten theoretischen Wissens soll eine gemeinsame Leitbildentwicklung eines Jahrgangs angeleitet werden.

Kurz vor der Aufnahme einer professionellen Tätigkeit soll so im Rahmen der Professionsbildung Raum gegeben werden, religiöse Dilemmata, die den Studierenden als PraktikerInnen im Beratungsgeschehen begegnen können, zu diskutieren und sich darauf vorzubereiten. Erste Einblicke in die Trauer- und Traumaarbeit können die Handlungskompetenzen für spezifische Krisensituationen vertiefen und ihre Relevanz für die Arbeit verdeutlichen. Durch die gemeinsame Leitbildentwicklung soll der Fokus nicht nur auf die Anwendung der erlernten Kompetenzen gelenkt werden, sondern auch eine Sensibilität dafür gefördert werden, wann die Grenzen der eigenen Kompetenz erreicht sind und eine Überweisung an andere SpezialistInnen angezeigt ist. So wird abschließend noch einmal die Bedeutung guter Kenntnisse der Beratungs- und Begleitungslandschaft Österreichs transparent gemacht: Die Studierenden können nachvollziehen, warum die realistische Einschätzung der eigenen Fähigkeiten und Aufgaben und das Wissen um Möglichkeiten der Überweisung an bzw. der verlässlichen Vernetzung mit Fachpersonal aus medizinischen, psychologischen etc. Einrichtungen eine unerlässliche Zusatzkompetenz darstellt.

Besonders herausfordernd kann es für Seelsorgende sein, konstruktiv damit umzugehen, dass KlientInnen in Krisensituationen am Glauben zweifeln und Gott anklagen. Die Entwicklung von Kompetenzen im Umgang mit theologischen und psychologischen Herausforderungen in der Beratung soll so am Ende des Studiums im Mittelpunkt stehen. Die gemeinsame Leitbildentwicklung soll es ermöglichen, im Plenum Handlungs- und Reaktionsoptionen zu diskutieren und sich kritisch damit auseinanderzusetzen. Dadurch soll auch die gemeinsame Reflexion der ethischen Grundregeln des seelsorglichen Arbeitens angeregt und eine eigene Positionierung der Studierenden gefördert werden: Berufsidentität und professionelles Ethos (z. B. Stichwort „Schweigepflicht“, „Vertraulichkeit“, „Seelsorgegeheimnis“). Die Entwicklung eines gemeinsamen Leitbildes als Gruppenprozess soll so auch Raum schaffen für die sukzessive Entfaltung eines individuellen Seelsorgeverständnisses.

Obwohl die muslimische Tradition, wie diese Studie nachweist, durchaus eine Seelsorge kennt, haben die Muslime weder in Europa noch in den islamischen Ländern mit den kirchlichen Institutionen vergleichbare Seelsorgedienste etablieren können. Dabei könnten entsprechende Seelsorgestrukturen gerade in Europa viel dazu beitragen, den Muslimen dabei zu helfen, sich im Umfeld einer immer stärker säkularisierten Gesellschaft zu orientieren und zu einem neuen Selbstverständnis zu finden. In Gesellschaften, die sich in einem dynamischen Modernisierungs- und Transformationsprozess befinden, der für die Muslime eine besondere Herausforderung darstellt, wäre es für die europäischen Muslime wichtig, dass ihnen muslimische Seelsorger im Alltag mit Rat und Tat zur Seite stehen und ihnen erklären, wie ein islamisches Leben in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft möglich ist, ohne mit der eigenen Tradition zu brechen. Muslimische Seelsorge könnte so eine wichtige Rolle im Prozess der Beheimatung der Muslime in Europa übernehmen.

Leider fehlen den Muslimen, obwohl sie schon lange in Europa ansässig sind, immer noch Institutionen, die sich mit den Belangen der muslimischen BürgerInnen auseinandersetzen und Lösungsansätze entwickeln. Immer noch erwarten die Muslime, dass Imame und SeelsorgerInnen von ihren Herkunftsländern gestellt werden. Die Imame und SeelsorgerInnen aber, die nach Westeuropa kommen, werden mit zahlreichen seelsorgerischen Aufgaben konfrontiert, die sie weder aus der eigenen theologischen Tradition noch aus ihrer praktischen Erfahrung

in ihren Heimatländern kennen. In Krankenhäusern und Gefängnissen wiederum fehlt es an finanziellen Mitteln für muslimische Seelsorge, was zur Folge hat, dass die SeelsorgerInnen ehrenamtlich arbeiten und den Bedürfnissen muslimischer Hilfesuchender derzeit nicht befriedigend nachgehen können. Rufe nach professioneller Betreuung in Krankenhäusern oder nach Basisbetreuung in Gefängnissen sind bisher ungehört verhallt. Darüber hinaus wird von einigen Experten auch die Befürchtung geäußert, dass die ehrenamtliche Seelsorge von unterschiedlichen Gruppierungen für deren ideologisch-politische Zwecke vereinnahmt werden könnte, was der Aufgabe der Seelsorge, die ja unvoreingenommen und selbstlos auf den Hilfesuchenden zugehen soll, zuwiderlaufen würde.

Deshalb sind sehr viele Imame und SeelsorgerInnen in Österreich mit ihrer rechtlichen oder sozialen Stellung in ihrer Gemeinde unzufrieden. Das Resultat sind nicht nur enttäuschte SeelsorgerInnen, sondern auch enttäuschte Gemeindemitglieder, die aus Moscheen oder anderen muslimischen Einrichtungen hinausgehen, ohne eine Antwort auf die sie bedrängenden Fragen bekommen zu haben.

Obwohl diejenigen Imame, die über seelsorgerischen Kompetenzen verfügen, für die Integration und Partizipation der Muslime einen wichtigen Beitrag leisten könnten, beschränkt man ihr Tätigkeitsfeld auf rituelle Aufgaben, die sie aus ihrer eigenen Tradition kennen, sodass sie sich unter den neuen Verhältnissen nicht weiterentwickeln können. Einige Imame versuchen sogar, ihre eigene Isolation mit theologischen Argumenten zu rechtfertigen, und meinen, gerade dadurch religiöses Vorbild zu sein, dass sie nicht mit Fragen konfrontiert werden wollen, die sie aus ihrer Tradition nicht kennen, und nicht in Sprachen angesprochen werden wollen, die sie nicht verstehen.

Nun stehen wir als Gesellschaft vor der Frage, was wir tun können, damit die Muslime wie die anderen Kirchen oder Glaubensgemeinschaften eine professionelle Seelsorge in Österreich anbieten können, die die Muslime aus ihrer religiösen Isolation befreit und sie ermutigt, sich in die Mitte der Gesellschaft zu bewegen. Von den Muslimen allein zu erwarten, sich dieser Herausforderung zu stellen, wäre verkehrt, denn viele von ihnen betrachten ihre Religion als Schutzraum für sich und für ihre Familienangehörigen und jede Veränderung als Zumutung. Jede Reform in der Religion wird als Gefahr oder sogar als Verrat an der Religion empfunden. Auch die muslimischen Verbände sind da keine Hilfe,

im Gegenteil bestärken sie die Muslime noch in ihrer Haltung, weil sie daran interessiert sind, dass die Muslime sie als Bewahrer ihrer Religion betrachten.

Dieses Dilemma macht es erforderlich, die Belange – oder die Krise – der Muslime in Österreich als eine gesellschaftliche Aufgabe aller zu betrachten.

Die Politik ist gefordert, die muslimischen BürgerInnen endlich nicht mehr als Ausländer und Bürde, sondern als BürgerInnen mit ihren eigenen Interessen wahrzunehmen. Hier können zweierlei Akzente gesetzt werden: Erstens sollten die Politiker mit Nachdruck erklären, dass die Belange der Muslime einzig und allein Aufgabe der Innenpolitik sind und eine Einmischung aus dem Ausland nicht geduldet werden kann. Die Muslime würden daraus den Schluss ziehen, dass ihre Anliegen endlich ernst genommen werden. Zweitens sollten den Förderungen der Muslime auch Forderungen folgen, um die Probleme lösen zu können.

Die Muslime wiederum müssen endlich aufhören, sich als Opfer zu betrachten, sondern müssen sich als gleichberechtigte Bürger des Landes fühlen und zusammen mit den anderen Bürgern an Lösungen arbeiten.

In diesem Prozess der religiösen Beheimatung in Österreich können die SeelsorgerInnen eine besondere Aufgabe übernehmen, indem sie als Vorbilder ihrer Gemeinde mit theologischen Argumenten die Befreiung aus der religiös begründeten Isolierung beschleunigen und ihnen dabei helfen, Fragen des Alltags in Einklang mit dem Islam zu lösen.

Damit die SeelsorgerInnen für diese Aufgabe gewappnet sind, brauchen sie eine entsprechende umfassende und fundierte Ausbildung. Die Ausbildung muss die Breite der universitären theologischen, pädagogischen und psychologischen Inhalte dem gesellschaftlichen Kontext anpassen und die Anerkennung der hiesigen muslimischen Community gewinnen. Gleichzeitig muss sie den europäisch-wissenschaftlichen Normen entsprechen, um sich in der Scientific Community zu etablieren.

Eine kontextuelle SeelsorgerInnen-Ausbildung darf nicht in der historisch und politisch begründeten Spaltung der islamischen Gemeinschaft verharren. In einem pluralistischen und demokratischen Kontext, wie er in Österreich gegeben ist, soll sie die AbsolventInnen dazu qualifizieren, einen objektiven Diskurs zu führen, damit sich die Möglichkeit eines Dialogs und der Annäherung der verschiedenen muslimischen Strömungen ergibt. Die Ausbildung soll ferner zur Entwicklung von Konzepten und pädagogischen Methoden einer Theologie der islamischen Seelsor-

ge führen, die Andersdenkende sowohl innerhalb als auch außerhalb der Glaubensgemeinde tolerieren und anerkennen.

Diese Ausbildung soll sich weiters mit der islamischen Theologie per definitionem aus einer bekenntnisorientierten Innenperspektive beschäftigen. Was sie jedoch mit anderen benachbarten Disziplinen – der Orientalistik, der Religionswissenschaft, der Bildungswissenschaft oder der katholischen und evangelischen Theologie – teilt, ist ihr Interesse an der Tradition und Kultur des Islam.

Die theologische Ausbildung der SeelsorgerInnen an österreichischen Universitäten muss sich in ihren Methoden und Theorien ihrem (neuen) sprachlichen, gesellschaftlichen und politisch-säkularen Kontext anpassen. In diesem Prozess der Professionalisierung der islamischen Seelsorge ist die islamische Theologie herausgefordert, neue Themen wie Homosexualität, Gewalt in der Familie, religiöse Orientierungslosigkeit und Säkularisierung, die in Seelsorgegesprächen oft angesprochen werden, innerislamisch neu zu diskutieren.

Die AbsolventInnen dieses Studiums können neben ihrer Beschäftigung in Moscheegemeinden auch beratend und begleitend in der unmittelbaren und konkreten Betreuung von Menschen in Krankenhäusern, Hospizen, Gefängnissen, beim Militär usw. tätig werden.

Die geplante Novellierung des Islamgesetzes birgt noch zusätzlich die Chance, dass es in Zukunft auch für muslimische SeelsorgerInnen staatliche Planstellen in Gefängnissen und beim Militär gibt. Auch die muslimische Community und ihre muslimischen Verbände und Wohltätigkeitsorganisationen könnten durch die Sammlung von freiwilligen Spenden, aber auch durch den Einsatz von *zakat*-Mitteln, zur Finanzierung des muslimischen Wohlfahrtswesens und einer funktionierenden Seelsorgebetreuung beitragen.

Ein weiteres mögliches Beschäftigungsfeld ist der Einsatz in der Integrations- und Migrationsarbeit, was zur Folge hätte, dass die SeelsorgerInnen auch von der Mitte der Gesellschaft wahrgenommen würden.

Die IGGiÖ, die offizielle und alleinige Vertretung der Muslime in Österreich, und die Mehrheit der österreichischen Muslime befürworten eine islamische Seelsorgeausbildung in Österreich. Besonders die jungen Muslime in Österreich wünschen sich Imame und SeelsorgerInnen, die ihre Sprache und ihre Sorgen verstehen und ihnen Wege zur Lösung ihrer religiösen und sozialen Probleme aufzeigen.

Bestimmte ausländische politische Zentren und Regierungen sind hingegen nicht daran interessiert, dass die Muslime in Österreich heimisch werden. Sie beteuern zwar immer wieder, dass sie die Integration der Muslime befürworten, in Wahrheit aber betrachten sie eine gesellschaftliche Identifikation mit der neuen Heimat als nicht wünschenswerte Assimilation und schlagen sofort Alarm, wenn die Muslime in Österreich die ersten Schritte zur Loslösung vom bisherigen hin zu einem neuen Verständnis von Religiosität machen.

Die kommenden Jahre werden zeigen, ob es den Gesellschaften der europäischen Staaten mit ihrer christlich geprägten Tradition gelingt, den Islam mit seinen Institutionen strukturell an die Verhältnisse einer säkularen Gesellschaft anzupassen.

Literaturverzeichnis

- Abū-Dāwūd aṭ-Ṭayālīsī, S. I. a. (1321). Musnad Abu Dawud . Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1992). Sunan. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Abu-Raiya, Hisham (2012). Towards a systematic Qura'nic theory of personality. In: *Mental Health, Religion & Culture* 15 (3), S. 217–233.
- Abu Yusuf, Y. (1976). Kitābū'l-Harāğ. Qahira: Matbaātu's-Salaf.
- Ahmed, S., und Amer, M. M. (2012). Counseling Muslims. Handbook of mental health issues and interventions. New York: Brunner-Routledge.
- Ajouaou, M. (2010). Imam achter tralies. Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel. Abgerufen 08.08.2014 von http://www.mohamed-ajouaou.nl/books/proefschrift_imam_achter_tralies_ajouaou.PDF
- Ajouaou, M., und Bernts, T. (2014). Imams and Inmates: Is Islamic Prison Chaplaincy in the Netherlands a Case of Religious Adaptation or of Contextualization? *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 1–15. doi: 10.1007/s10767-014-9182-y
- Akyüz, A. (2003). Yeryüzünde İnsan, İlk İnsan Toplumu ve Tarihi Gelisimi. In: <http://www.yeni-umit.com.tr/konular/detay/yeryuzunde-insan-ilk-insan-toplumu-ve-tarihi-gelisimi/bolumuc>. (Zugriff am 5.5.2014).
- Albel, F., Alte, A., Fares, M., Hiblinger-Vogt, S., Imara, M. H., Leuthold, M., Neuwirth, E., Preis, A., Weisz, E., und Weisz, W. (2011). Seelsorge und Besuchsdienste im AKH Wien. Jahresbericht 2011. Abgerufen 15.04.2014 von www.akh-seelsorge.at/sites/default/files/jahresbericht_2011-seelsorge_besuchsdienste.pdf
- Al-Haysami (1967). Maḥmau'z-Zewaïd wa Manba'u'l-Fawāïd Beirut: o. V.
- Ali, Mukhtar H. (2009). The Concept of Spiritual Perfection according to Ibn Sina and Sadr al-Din al-Qunawi. In: *Journal of Shi'a Islamic Studies* 2 (2), S. 141–158.
- Ali-Shah, S. O. (1997). Sufismus als Therapie. Berlin: Peacock.
- Al-Mu'jam al-Wasit (2004). Dalalat. Qahira: Maktaba-tul Shurq.
- Altintas, I. (2005). Die Menschen zum Leben anleiten – muslimische Beratung und christliche Seelsorge. Ein Gespräch mit Helmut Weiß. In: Weiß, Helmut, Federschmidt, Karl, und Temme, Klaus (Hg.). *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Neukirchener Aussaat), S. 63–75.

- Antes, P. (1991). *Der Islam. Religion, Ethik, Politik*. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.
- Asad, M. (2012). *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Ostfildern: Patmos-Verlag.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Aslan, E. (2012). *Zwischen Moschee und Gesellschaft. Imame in Österreich*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Aslan, E. (2013). *Islamische Theologie in Österreich. Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen, SeelsorgerInnen und TheologInnen*. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang.
- Aslan, E., Yildiz, E., Kolb, J., und Mattausch-Yildiz, B. (2014). *Muslimische Alltagspraxis in Österreich. Ein Kompass zur religiösen Diversität. Zwischenbericht für das Projektjahr 2013*. Wien: Institut für Islamische Studien Wien.
- Attar, F., und Wendt, G. (1984). *Frühislamische Mystiker aus Fariduddin 'Attars Überlieferungen und Äusserungen*. Amsterdam: Castrum-Peregrini-Press.
- Attar, M. (2010). *Islamic Ethics. Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York u. a.: Routledge.
- Auffarth, Christoph (2000). *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*. Unter Mitarbeit von Agnes Imhof und Silvia Kurre, Bd. 3. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Every-Peck, Alan J. (2000). *Soul in Judaism*. In: Neusner, Jacob (Hg.) (2000). *The Encyclopaedia of Judaism*, Bd. III. P–Z. Leiden u. a.: Brill (published in collaboration with the Museum of Jewish Heritage, New YorkS. 1342–1347.
- Aziz, F., Mahmud, M., und ul Karim, E. (2008). *The Nature of Infaq and its Effects on Distribution of Wealth*. *KASBIT Business Journal*, 1 (1), 44–48. <http://www.kasbit.edu.pk/KBJVol1/4-Chapter%2044-48.pdf>
- Baer, G. (1997). *The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth–Twentieth Centuries)*. *Islamic Law and Society*, 4 (3), 264–297. doi: 10.2307/3399362
- Baghajati, C. A. (2014). *Islam im Krankenhaus. Vom Umgang mit muslimischen Patientinnen und Patienten*. In: Haker, H., Wanderer, G., und Bentele, K. (Hg.). *Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge. Theoretische Grundlagen, interreligiöse Perspektiven, Praxisreflexionen. Medizineethik in der Klinikseelsorge*, Bd. 4. Berlin, Münster: LIT, S. 227–249.
- Barnes, J. R. (1986). *An introduction to religious foundations in the Ottoman empire*. Leiden: Brill.
- Bashear, S. (1993). *On the Origins and Development of the Meaning of zakāt in Early Islam*. *Arabica*, 40 (1), 84–113. doi: 10.2307/4057202
- Bauer, W. (2010). *Schulseeleorge im interkulturellen und interreligiösen Kontext. Praxisbericht aus einer berufsbildenden Schule*. In: Weiß, Helmut, Federschmidt, Karl, und Temme, Klaus (Hg.). *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Neukirchener Theologie), S. 263–278.
- Baumgartner, I. (1990). *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*. Düsseldorf: Patmos.
- Bearman, P., Binaquis, Th., Bosworth, C. E., van Donzel, E., und Heinrichs, W. P. (Hg.) (2013). *Encyclopaedia of Islam Online. Second Edition*. Leiden: BrillOnline. Abgerufen 19.04.2014 von http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nafs-COM_0833?s.num=70&s.start=60.
- Bearman, P., Binaquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E. und Heinrichs, W. P. (Hg.). „nafs“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: BrillOnline. Abgerufen 19.08.2014 von http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/s-adaka-COM_0956
- Bearman, P., Binaquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E. und Heinrichs, W. P. (Hg.). „şadaqa“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: BrillOnline. Abgerufen 19.08.2014 von http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/s-adaka-COM_0956
- Bearman, P., Binaquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E. und Heinrichs, W. P. (Hg.). „Waqf“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: BrillOnline. Abgerufen 19.08.2014 von http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/waqf-COM_0956

- referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/wak-f-COM_1333
- Bearman, P., Bianquis, Th., Bosworth, C.E., van Donzel, E. und Heinrichs, W. P. (Hg.). „Zakāt“. Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Leiden: BrillOnline. Abgerufen 19.08.2014 von http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zaka-t-COM_1377
- Behrens-Abouseif, D. (2009). The Waqf: A Legal Personality? In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinhardt, L. (Hg.). Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 55–60.
- Beinhauer-Köhler, B. (2005). Formen islamischer Wohlfahrt in Deutschland. In: Beinhauer-Köhler, B., Benad, M., und Weber, E. (Hg.). Diakonie der Religionen 2. Schwerpunkt Islam (Theion). Jahrbuch für Religionskultur, Bd. 14). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, S. 75–166.
- Bell, R. (1953). Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Benthall, J. (2009). Financial worship. In: Benthall, J., und Bellion-Jourdan, J. (Hg.). The charitable crescent: politics of aid in the Muslim world. London u. a.: Tauris, S. 7–28.
- Betz, H. D., Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.) (2004). Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bin Sallām, A. U. Q. (1976). Kitābū'l-Amwāl (Edition: M. H. Herrās). Qahira: o. V.
- Bogner, A., Littig, Beate, und Menz, W. (Hg.) (2009). Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Boller, H., Frieberthäuser, B., Langer, A., Prengel, A., und Richter, S. (Hg.) (2010). Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. 3. Auflage. Weinheim u. a.: Juventa-Verlag (Juventa-Handbuch).
- Bonner, M. (2003). Poverty and Charity in the Rise of Islam. In: Bonner, M., Ener, M. und Singer, A. (Hg.). Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. Albany, NY: State University of New York Press, S. 13–30.
- Brox, Norbert (1989). Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis. München: Kösel.
- Buḥārī, Muḥammad Ibn-Isma'īl al- (1992). Kitāb al-jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Cairo, Alexandre (2006): The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta': A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals. In: Muslim World, The 96 (4), S. 661–685.
- Cebeci, S. (2012). Dini Danışma ve Rehberliğin Esasları. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ceziri, A. (1993). Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Center for Islamic Legislation and Ethics (2014). Abgerufen 27.01.2014 von <http://cilecenter.org/about-us>.
- Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. Social Forces, 72 (3), 749–774.
- Christmann, G. B. (2009). Telefonische Experteninterviews. In: Bogner, Alexander, Littig, Beate, und Menz, Wolfgang (Hg.) (2009). Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 197–222.
- Cover, R. M. (1987). Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order. In Journal of Law and Religion 5 (1/1987), S. 66–74.
- Cragg, K. (1974). Islam and Incarnation. In: Hick, J. H. (Hg.). Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth-Claims. Philadelphia: Westminster Press, S. 126–139.
- Daftari, Abdulaziz (2012). The Dichotomy of the Soul and Spirit in Shi'a Hadith. In: Journal of Shi'a Islamic Studies 5 (2), S. 117–129.
- Datta, J. M. (1939). Zakāt – The Economic Basis of Islamic Tithe. The Economic Journal, 49 (194), 365–369. doi: 10.2307/2225119
- Das Ägyptische Fatwa-Amt (2014). Abgerufen 12.03.2014 von <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>.
- DİB (1999), „Dini Konularda Toplum Aydınlatma ile İlgili Başkanlık Görüşü“, Ankara: 1. Din Şurası. Tebliğ ve Müzakereleri., S. 62–64.
- Dirèche, Karima (2010): Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin. In:

- remmm (128), S. 99–111.
- Demirel, Z. (2007). Hanefî ve Şafî fikhinda zekâta ilgili farklı görüşler. Yüksek Lisans Tezi: Van Üniversitesi.
- Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie. Sektionen. Abgerufen 23.07.2014 von <http://www.pastoralpsychologie.de/sektionen.html>
- Derveze, I. (1995). Kuran'a göre Hz. Muhammed'in Hayatı, Bd. III. Übersetzt aus dem Arabischen ins Türkische von Mehmet Yolcu. Istanbul: Yönlis Yayınları.
- Đurđani, A. b. M. (1300). Kitâbu't -Tâ'rifât. Kostantaniyya: Matbaâ Wahbiyya.
- Dwairy, M. (2009). Culture analysis and metaphor psychotherapy with Arab-Muslim clients. In: *Journal of Clinical Psychology*, 65 (2), S. 199–209.
- Dwairy, M. A. (2006): Counseling and psychotherapy with Arabs and Muslims. A culturally sensitive approach. New York: Teachers College Press (Multicultural foundations of psychology and counseling).
- El Arabi, A. (1991). Islam'da Yönetim Sistemi. Ins Türkische übersetzt von Süleyman Güzel. Istanbul: Sura Yayınları.
- El Haitimi, Meriem (2012): Restructuring Female Religious Authority. In: *Mediterranean Studies* 20 (2), S. 227–240.
- Elleisy, M. (2013). Die Seele im Islam. Zwischen Theologie und Philosophie. Hamburg: Disserta-Verlag.
- Elsabagh, M., und Elgendy, F. (2009). Spiritualität im Krankenhaus aus der Sicht der islamischen Seelsorge. In: Körtner, U. H. J., Müller, S., Kletečka-Pulker, M., und Inthorn, J. (Hg.). *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*. Wien u. a.: Springer Wien, S. 41–45.
- Elsdörfer, U. (2007). Medizin, Psychologie und Beratung im Islam. Historische, tiefenpsychologische und systemische Annäherungen. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Endreß, G. (1994). Al-Kindî über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam. In: *Oriens* 1994 (34), S. 174–221. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/1580509>.
- Engemann, Wilfried (Hg.) (2009). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ennaji, Moha (2012): Women and religious knowledge: focus on Muslim women preachers. In: Fatima Sadiqi (Hg.) (2013): *Women and knowledge in the Mediterranean*. London, New York: Routledge (Routledge advances in Mediterranean studies), S. 165–176.
- Erdem, G. (2014). Vom Projekt zum Modell. Die muslimische Seelsorge im Aufbau. Eine Praxisdokumentation. In: Haker, H., Wanderer, G., und Bentele, K. (Hg.). *Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge. Theoretische Grundlagen, interreligiöse Perspektiven, Praxisreflexionen. Medizinethik in der Klinikseelsorge*, Bd. 4. Berlin, Münster: LIT, S. 363–383.
- Erkal, M. (1992). Zekat. In: *Yayınları*, D. V. (Hg.). *Islam Ansiklopedisi*, Bd. 44. Istanbul, S.197-207
- Erkal, M. (1998). 99 Soruda Zekât. Istanbul: Nun yayıncılık.
- Errihani, Mohammed (2011): Managing religious discourse in the mosque: the end of extremist rhetoric during the Friday sermon. In: *The Journal of North African Studies* 16 (3), S. 381–394.
- Esposito, John L. (Hg.) (2009): *The Oxford encyclopedia of the Islamic world*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Et-Tahrân, I. A. (2009). Karşılaştırmalı Dört Mezhep Fıkhı. Übersetzt aus dem Arabischen ins Türkische von Özden, B. Istanbul: Polen & Karınca Yayınevi.
- Europäische Menschenrechtskonvention, BGBl. Nr. 210/1958. Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten
- Faath, S. (2003). *Islamische Stiftungen und wohltätige Einrichtungen mit entwicklungspolitischen Zielsetzungen in arabischen Staaten*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut Hamburg.
- Fakhrî, M. (1991). *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill.
- Falaturi, A. (2002). *Grundkonzept und Hauptideen des Islam*. Hamburg: Islamische Akademie

Deutschland.

- Farschid, O. (2012). *Zakat in der Islamischen Ökonomik. Zur Normenbildung im Islam*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Freise, J., und Khorchide, M. (Hg.) (2011). *Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext. Dokumentation eines Kongresses des Diözesan-Caritasverbandes für das Erzbistum Köln e. V. Münster u. a.: Waxmann.*
- Frembgen, J. W. (2000). *Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam*. München: C. H. Beck.
- Friedman, Dayle A. (2010). *Jewish pastoral care. A practical handbook from traditional and contemporary sources*. Woodstock, VT: Jewish Lights Pub.
- Frielingdorf, Karl (2000). *Seelsorgeausbildung*. In: Kasper, Walter (Hg.) (2000). *Lexikon für Theologie und Kirche*. San-Thomas, Freiburg im Breisgau: Herder, S. 388–389.
- Frisch, R. (2014). *Wegbegleitung für muslimische Gläubige im Krankenhaus. Ausbildungskurs für ehrenamtliche muslimische Klinikseelsorgerinnen und -seelsorger. Ein Projekt in Frankfurt am Main 2011/12*. In: Haker, H., Wanderer, G., und Bentele, K. (Hg.). *Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge. Theoretische Grundlagen, interreligiöse Perspektiven, Praxisreflexionen. Medizinethik in der Klinikseelsorge, Bd. 4*. Berlin, Münster: LIT, S. 385–394.
- Fuad, A. M. (1958). *Al-Mu'hamu'l- Mufahas li AlfāDī'l- Qur'āni'l- Azim*. Kairo: Dāru'l – Hadis.
- Futterknecht, V., Noseck-Licul, M., & Kremser, M. (Hg.). (2013). *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen (Band 5)*. Wien [u.a.]: Lit-Verl.
- Gartner, B. (2010). *Islam und Recht in Österreich*. In: Janda, A., und Vogl, M. (Hg.). *Islam in Österreich*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, S. 19–52.
- General Presidency of Scholarly Research and Ifta / Kingdom of Saudi Arabia (2014). Abgerufen 12.03.2014 von <http://www.alifta.net/default.aspx?language=de>.
- Gil, M. (1998). *The Earliest Waqf Foundations*. *Journal of Near Eastern Studies*, 57 (2), 125–140. doi: 10.2307/546284
- Gilliat-Ray, S., Ali, M., und Pattison, S. (2013). *Understanding Muslim Chaplaincy*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Gladigow, B. (2000). *Art. Seele*. In: Auffarth, Christoph, Bernard, Jutta, und Mohr, Hubert (Hg.). *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*. Unter Mitarbeit von Agnes Imhof und Silvia Kurre. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 275–277.
- Glaser, B. G., und Strauss, A. L. (1998). *Grounded theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern, Göttingen, Toronto, Seattle: Huber (Hans Huber Programmbereich Pflege).
- Gläser, J., und Laudel, G. (2004). *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gleißner, F., Ruedl, H., Schneider, H., & Schwarz, L. (Hg.). (2007). *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien [u.a.]: Böhlau.
- Gödde, S. (2004). *Art. Seele*. 3. Griechisch-römische Antike. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 3*. Tübingen: Mohr Siebeck (7), S. 1092–1093.
- Goldenstein, J. (Hg.) (2010). *Geschenkt ist mehr als gratis. Vom „Mehrwert“ der Gnade Gottes. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 10. bis 12. Juni 2009. Loccum Protokoll 27/09*. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
- Grabenwarter, C. (2009). *Europäische Menschenrechtskonvention. Ein Studienbuch* München: Beck.
- Grözinger, Karl-Erich (2004). *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik, Bd. 1: Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Günay, H. M. (2012). *Vakif*. Abgerufen 12.08.2014 von <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=vak%C4%B1f>

- Güvenc, O. G., und Güvenc, A. A. (2009). Heilende Musik aus dem Orient. Vom traditionellen Wissen der Schamanen und Sufis zur praktischen Anwendung altorientalischer Musiktherapie. München: Südwest Verlag.
- Hajatpour, R. (2013). Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie. Freiburg im Breisgau u. a.: Karl Alber.
- Haker, H., Wanderer, G., und Bentele, K. (Hg.) (2014). Religiöser Pluralismus in der Klinikseelsorge. Theoretische Grundlagen, interreligiöse Perspektiven, Praxisreflexionen. Medizinethik in der Klinikseelsorge, Bd. 4. Berlin, Münster: LIT.
- Halm, H. (2011). Der Islam. Geschichte und Gegenwart. München: C. H. Beck.
- Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 7. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1094–1095.
- Heidemann, S. (2009). Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung. Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinhardt, L. (Hg.). Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 61–78.
- Heine, S., Lohker, R., und Potz, R. (2012). Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion. Grundlagen für den Dialog. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag.
- Hennigan, P. C. (2004). The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Hanafi Legal Discourse. Leiden u. a.: Brill.
- Ĥinn, M. S. a., Mourad, S., Nawawī, Y. I.-S. a., al-Yugha, M., Mistu, M., asch-Schirdschi, A., und Lutfi, M. A. (2009). Auszüge aus Erläuterungen zu Riyad as-Salihin von Imam an-Nawawi. Karlsruhe: DiDi – Deutscher Informationsdienst über den Islam.
- Hinterhuber, H. (2001). Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein. Wien, New York: Springer.
- Hoheisel, K (2004). Art. Seele. 1. Phänomenologisch. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.). Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 7. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1090–1091.
- Holtzman, L. (2010). Human Choice, Divine Guidance and the Fitra Tradition. The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya. In Rapoport, Y., und Ahmed, S. (Hg.). Ibn Taymiyya and His Times. Karachi: Oxford University Press, S. 163–188.
- Homolka, W. (1983). Wohin führt unser Weg? Jüdischer Beitrag. In: Raguse, Siegfried (Hg.). Was erwartet uns nach dem Tod? 24 Darstellungen von Religionen und Konfessionen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, S. 148–160.
- Homolka, W. (2012). Der moderne Rabbiner. Ein Rollenbild im Wandel. Berlin: Hentrich & Hentrich (Jüdische Miniaturen, Bd. 124).
- Hourani, G. F. (1985). Reason and tradition in Islamic ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huxel, K. (2004). Art. Seele. II. Philosophisch und religionsphilosophisch. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.). Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1098–1099.
- Ibn ‘Ābidīn, M. A. (1984). Radd al-Muhtār ‘alā d-Dur al-Muchtā, Bd. II. Istanbul: BMBI.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (o. J.). Musnad. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad Al Andulusī (o. J.). Kitāb al-Muḥallā bi’l Athār. Beirut: Al-Maktaba.
- Ibn Māğah, Muḥammad ibn Yazīd (o. J.). Sunan Ibn Mājah. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Ibn Rassoul, A.-r.-R. M. I. A. (2007). Auszüge aus dem Sahih Al-Bukhary. Monolinguale Originalausgabe (Deutsch). Köln: Islamische Bibliothek.
- Ibn-ul Human, K. M. (o. J.). Fathu’l Qadir, Bd. II. Beirut: Daru ikhya’i Turasi Arabi.
- IGGiÖVerfassung der IGGiÖ. Abgerufen 26.02.2014 von <http://www.derislam.at/?c=content>

- &ccsid=Verfassung%20der%20IGGi%D6&navid=870&par=10
- Ilklic, I (2002). Der muslimische Patient. Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft. Münster: LIT Verlag.
- Ilklic, I (2005). Begegnungen und Umgang mit muslimischen Patienten. Eine Handreichung für die Gesundheitsberufe. 4., überarbeitete Auflage ed. Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik.
- Ince, S. (2011). Zakat und Armut: Sensibilisierung der Jugendlichen gegenüber der Pflichtabgabe (Zakat) am Beispiel der Armutproblematik in der BRD. Ohne Orstangabe: GRIN Verlag.
- Islamic Relief Deutschland Zakat. Abgerufen 19.00.2014 von <http://www.islamicrelief.de/spende/zakat/>
- Islamische Seelsorge AKH . Abgerufen 18.07.2014 von <http://www.islam-seelsorge.at/>
- Islamische Religionsgemeinde Linz für das Land Oberösterreich Telefonbetreuung. Abgerufen 06.06.2014 von <http://www.ooe.derislam.at/?f=news&shownews=1818&kid=1>
- Izutsu, T. (2007). Ethico-religious concepts in the Qur'an. Montréal u. a.: McGill-Queen's University Press.
- Izutsu, T. (2008). God and man in the Qur'an semantics of the Qur'anic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Jafari, M. F. (1992). Counseling Values and Objectives. A Comparison of Western and Islamic Perspectives (Conference Paper). Abgerufen 27.01.2014 von https://www.academia.edu/1947333/Counseling_values_and_objectives_A_comparison_of_western_and_islamic_perspectives
- Janda, A., und Vogl, M. (Hg.) (2010). Islam in Österreich. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Jetzt – Zukunft für Alle Schwerpunkte. Abgerufen 22.07.2014 von <http://zukunftjetzt.at/inhalt/>
- Juynboll, T. W. (1910). Handbuch des islāmischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi'itischen Schule nebst einer allgemeinen Einführung. Leiden: Brill u. a..
- Kahf, M. (o. J.). Infaq in the Islamic Economic System. Abgerufen 10.01.2014 von monzer.kahf.com/papers/english/Infaq_in_the_Islamic_Economic_System.pdf
- Kandil, S. (2014). Integrationscoaching – verwandter Bereich der Seelsorge. Manuskript des Vortrags „Integrationscoaching“ am 09.01.2014 im Seminar „Islamische Seelsorge in Österreich“.
- Kasper, W. (Hg.) (2000). Lexikon für Theologie und Kirche. San-Thomas, Bd. 9. 3. Auflage. 11 Bände. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kelsay, J. (1994). Divine Command Ethics in Early Islam: Al-Shafi'i and the Problem of Guidance. *The Journal of Religious Ethics*, 22 (1), 101–126. doi: 10.2307/40017843.
- Khadduri, M. (1961). Al-Shafi'i's Risala. Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Klessmann, Michael (2009). Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft
- Klessmann, Michael (2012). Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Klöcker, M., und Tworuschka, U. (Hg.) (1997–2013). Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. 36. Erg.-Lfg. 2013, Bd. 5. München: Olzog.
- Knost, S. (2009). Die Stadtviertelstiftungen in Aleppo von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinfandt, L. (Hg.). *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 213–232.
- Kobeisy, A. N. (2004). *Counseling American Muslims. Understanding the Faith and Helping the People*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Kogelmann, F. (1999). *Islamische fromme Stiftungen und Staat. Der Wandel in den Beziehungen zwischen einer religiösen Institution und dem marokkanischen Staat seit dem 19. Jahrhundert bis 1937*. Würzburg: Ergon-Verlag.

- Kogelmann, F. (2003). Die rechtlichen Grundlagen und die gesellschaftliche Verankerung des islamischen und anderen privaten Stiftungswesens. In: Faath, S. (Hg.). *Islamische Stiftungen und wohltätige Einrichtungen mit entwicklungspolitischen Zielsetzungen in arabischen Staaten*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, S. 15–26.
- Kogelmann, F. (2009). Die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im postkolonialen Staat. Prozesse der Säkularisierung in Ägypten, Algerien und Marokko. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinfandt, L. (Hg.). *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 233–260.
- Köhl, G. (2006). *Seelsorge lernen in Studium und Beruf*. Trier: Paulinus.
- Kohlmaier, S. (2010). Imame in Österreich. ÖIF-Dossier, 14.
- Körtner, U. H. J., Müller, S., Kletečka-Pulker, M., und Inthorn, J. (Hg.) (2009). *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*. Wien u. a.: Springer Wien.
- Kreisky, J. (2010). Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. In: Janda, A., und Vogl, M. (Hg.) (2010). *Islam in Österreich*. Wien: Österreichischer Integrationsfonds, S. 53–59.
- Küng, H. (2004). *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München u. a.: Piper.
- Kuran, T. (2001). The Provision of Public Goods under Islamic Law. Origins, impact, and limitations of the Waqf system. *Law & Society Review*, 35 (4), 841–897. doi: 10.2307/3185418
- Kuran, T. (2003). Islamic Redistribution through Zakat. Historical Record and Modern Realities. In: Bonner, M., Ener, M., und Singer, A. (Hg.). *Poverty and Charity in the Middle Eastern Contexts*. Albany, NY: State University of New York Press, S. 275–293.
- Laabdallaoui, M., und Rüschoff, I. (2009). *Ratgeber für Muslime bei psychischen und psychosozialen Krisen*. Mössingen: Edition Bukhara.
- Lahbabi, M. A. (2011). *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie* (Mitarbeit: Kneer, M.). Freiburg im Breisgau u. a.: Herder.
- Lederhilger, S. (2000). Seelsorge. In: Kasper, Walter (Hg.) (2000). *Lexikon für Theologie und Kirche*. San-Thomas, Freiburg im Breisgau: Herder (9), S. 387.
- Lemmen, T., Yardim, N., Müller-Lange, L. (Hg.) (2011). *Rahmah. Notfallbegleitung für Muslime und mit Muslimen*. Güterloh: Güterloher Verlagshaus.
- Link, C. (2004). Art. Seele. 3. Systematisch-theologisch. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. x. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1103–1105.
- Lohlker, R. (2008). *Islam. Eine Ideengeschichte*. Wien u. a.: facultas.wuv.
- Lory, P. (2003). *Le Rêve et ses interprétations en Islam*. Paris: Albin Michel.
- Macuch, M. (2009). Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf. Eine Gegenüberstellung. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinfandt, L. (Hg.). *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 19–38.
- Maier, J. (2001). *Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur*. Erfstadt: Hohe.
- Markschies, C. (2012). *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: C. H. Beck.
- Masud, M. K.; Messick, B.; Dallal, A. S. (2009): *Fatwa. Concepts of Fatwa; Process and Function; Modern Usage*. Unter Mitarbeit von J. A. Kechichian und J. Hendrickson. In: John L. Esposito (Hg.): *The Oxford encyclopedia of the Islamic world*. Oxford: Oxford Univ. Press, S. 233–242.
- Māwardī, H. A. (1881). *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭānīyah*. Mişr: Maṭba‘at al-Waṭan.
- Mayring, P. (2010). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.
- Meier, A. (2009). Für immer und ewig? Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinfandt, L. (Hg.). *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 191–212.

- Meier, A., P. J., und Reinfandt, L. (2009). Einleitung. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinfandt, L. (Hg.). *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 11–18.
- Meuser, M., und Nagel, U. (2010). Experteninterviews – wissenssoziologische Voraussetzungen und methodische Durchführung. In: Boller, Heike, Friebertshäuser, Barbara, Langer, Antje, Prengel, Annedore, und Richter, Sophia (Hg.). *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim u. a.: Juventa-Verlag (Juventa-Handbuch), S. 457–472.
- Michelson-Carr, Melinda (2010). Begleitung auf spirituellen Reisen. Interreligiöse Seelsorge in britischen Krankenhäusern aus jüdischer Sicht. In: Weiß, Helmut, Federschmidt, Karl, und Temme, Klaus (Hg.). *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Neukirchener Theologie), S. 366–379.
- Ministère des Habous et des Affaires Islamique (15.06.2006): Organisation et Personnel des Administrations Publique. In: *Royaume Maroc (Hg.): Bulletin Officiel*. Rabat (5430).
- Miteinander Lernen – Birlikte Ögrenelim (2014). Unser Leitbild. Abgerufen 22.07.2014 von <http://www.miteinlernen.at/german.php>
- Mohagheghi, H. (2010a). Der Mensch und seine Verantwortung. Überlegungen aus der Perspektive muslimischer Frauen. In: Mohagheghi, Hamideh, und von Stosch, Klaus (Hg.). *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie*. Paderborn u. a.: Schöningh, S. 129–147.
- Mohagheghi, H. (2010b). Überlegungen zur interreligiösen Seelsorge aus muslimischer Sicht. In: Weiß, Helmut, Federschmidt, Karl, und Temme, Klaus (Hg.). *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Neukirchener Theologie), S. 129–135.
- Mohagheghi, H. und von Stosch, K. (Hg.) (2010). *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Moinaddin, A. A. G. (1984). *Die Heilkunst der Sufis. Grundsätze u. Praktiken*. Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer.
- Morgenthaler, C. (2007). Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge. In: Engemann, Wilfried (Hg.). *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 292–307.
- Morgenthaler, C. (2009). *Seelsorge*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Lehrbuch praktische Theologie, 3).
- Mufid Ibn-al-Mu'allim, M. I.-M. a. (2008). *Kitab al-irshad. Das Buch der Rechtleitung*. Übersetzt von Fatima Özoguz. Hamburg: Islamisches Zentrum Hamburg e. V.
- Müller, P. (2000). *Seelsorge*. I. Begriff und Formen; II. Historisch-theologisch; III. Praktisch-theologisch. In: Kasper, Walter (Hg.) (2000). *Lexikon für Theologie und Kirche*. San–Thomas, Freiburg im Breisgau: Herder, S. 383–387.
- Muschiol, G. (2001). „Den Weinberg der Seele bebauen ...“ Seelsorge vom Mittelalter bis zur Gegenwart. In: Pemsel-Maier, Sabine (Hg.). *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*. Ostfildern: Schwabenverlag, S. 58–80.
- MUSE – Muslimische Seelsorge in Wiesbaden (2014). Wir über uns / About MUSE. Abgerufen 01.08.2014 von http://muse-wiesbaden.de/?page_id=62
- Muslim, Ibn-al-Ḥaǧǧāǧ al-Qušairī (1992). „al-Jāmi' -us-sahih. Istanbul: Çaǧrı Yayınları.
- Muslime helfen e. V. (2014). *Muslime helfen*. Online Spende. Abgerufen 08.08.2014 von <https://www.muslimehelfen.org/spende/menu>
- Naser-Najjab, Nadia (2012): *Islam, ethics and psychology | CILE*. Research Center for Islamic Legislation and Ethics. Qatar. Online verfügbar unter <http://www.cilecenter.org/areas-of-research/psychology/articles/articles-details?articleID=17&theme=psychology&topic=Theater>; letzter Zugriff: 07.01.2014.
- Naser-Najjab, Nadia (2012): *Psychology and Ethics: Spiritual and Cultural dimensions | CILE*. Re-

- search Center for Islamic Legislation and Ethics. Qatar. Online verfügbar unter <http://www.cile-center.org/areas-of-research/psychology/articles/articles-details?articleID=16&theme=psychology&topic=Islamic%20Ethics>; letzter Zugriff: 07.01.2014.
- Naamouni, K. (1995). *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca: Editions Eddif.
- Nasā'ī, Aḥmad ibn Sh'ayb (o. J.). *Sunan-i Nasā'ī*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Nauer, D. (1999). *Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger im Psychiatrischen Krankenhaus? Kritische Reflexionen zu Theorie, Praxis und Methodik von KrankenhausseelsorgerInnen aus pastoral-theologischer Perspektive mit organisationspsychologischem Schwerpunkt*. Münster: LIT Verlag.
- Nauer, D. (2010). *Seelsorge. Sorge um die Seele*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nawawi, Y. I.-S. (2009). *Riyad us-Salihin. Die Gärten der Tugendhaften*, Bd. 1. Köln: Iqra Verlag.
- Nawawi, Y. I.-S., Daqīq al-'Īd, D., und Schölller, M. (2007). *Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitāb al-Arba'īn. Mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-'Īd*. 1. Auflage ed. Frankfurt am Main u. a.: Verlag der Weltreligionen.
- Necker, G. (2004). *Art. Seele*. 4. Judentum. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jünger, Eberhard (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd.. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Neuhold, M. (2012). *Das Recht auf seelsorgliche Betreuung im Krankenhaus in einer multireligiösen Gesellschaft am Beispiel des Islam in Österreich*. Master-Arbeit. Institut für Völkerrecht und Internationale Beziehungen der Karl-Franzens-Universität Graz. Karl-Franzens-Universität. Abgerufen von ema2.uni-graz.at:8090/livelinkdav2/nodes/272172/Neuhold_Maria_02.02.2012.pdf
- Neusner, J.(Hg.) (2000). *The Encyclopaedia of Judaism*, Bd. III. P–Z. Leiden u. a.: Brill (published in collaboration with the Museum of Jewish Heritage, New York).
- Nienhaus, V. (1982). *Islam und moderne Wirtschaft. Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven*. Graz, Wien u. a.: Styria.
- Nienhaus, V., und Vöcking, H. (1982). *Zakāt: Das islamische Steuerwesen*. CIBEDO-Texte Nr. 18. Frankfurt am Main: CIBEDO – Christlich-Islamische Begegnung, Dokumentationsleitstelle.
- Noth, A. (2001). *Früher Islam*. In: Halm, H. (Hg.). *Geschichte der arabischen Welt*. München: H. C. Beck, S. 786.
- Ohlig, K.-H. (2000). *Weltreligion Islam eine Einführung*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl.
- Österreichisches Spendengütesiegel (2014). *Wie komme ich zum Österreichischen Spendengütesiegel?* Abgerufen 08.08.2014 von <http://www.osgs.at/wie-komme-ich-zum-%C3%B6sterreichischen-spendeng%C3%BCtesiegel>
- Ozarowski, J. S. (2004). *To walk in God's ways. Jewish pastoral perspectives on illness and bereavement*. MD: Rowman & Littlefield.
- Özdil, A. (2011). *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pahlitzsch, J. (2009). *Christliche Stiftungen in Syrien und im Irak im 7. und 8. Jahrhundert als ein Element der Kontinuität zwischen Spätantike und Frühislam*. In: Meier, A., Pahlitzsch, J., und Reinfandt, L. (Hg.). *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis. Stiftungsgeschichten*, Bd. 5. Berlin: Akademie Verlag, S. 39–54.
- Pemsel-Maier, S. (Hg.). *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Pepinsky, T. B., und Welborne, B. C. (2011). *Piety and Redistributive Preferences in the Muslim World*. *Political Research Quarterly*, 64 (3), 491–505. doi: 10.2307/23056370
- Peri, O. (1992). *Waqf and Ottoman Welfare Policy. The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Jerusalem*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 35 (2), 167–186. doi: 10.2307/3632408
- Pink, J. (2011). *Sunnitische Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*. Leiden: Brill.
- Potz, R. (2007). *Die öffentlich-rechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften im säkularen Staat*.

- In: Gleißner, F., Ruedl, H., Schneider, H., und Schwarz, L. (Hg.). *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. Wien u. a.: Böhlau, S. 169–171. fehlt als eigenständiger Eintrag
- Potz, R. (2009). Recht auf seelsorgliche Betreuung aus der Sicht der Patienten und der Religionsgemeinschaften. In: Körtner, U. H. J., Müller, S., Kletečka-Pulker, M., und Inthorn, J. (Hg.). *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*. Wien u. a.: Springer Wien, S. 108–118. fehlt als eigenständiger Eintrag
- Potz, R. (2013). Das Islamgesetz 1912 – eine österreichische Besonderheit. *SIK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis*, 1, 45–54. doi: 10.7396/2013_1_D
- Potz, R., und Schinkele, B. (2007). *Religionsrecht im Überblick*. 2., überarbeitete Auflage ed. Wien: facultas.wuv.
- Przyborski, A. Wohlrab-Sahr, M. (2009). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*. 2. Auflage. München: Oldenbourg (Lehr- und Handbücher der Soziologie).
- Quṭb, S. (1950). *Al-‘Adāla ‘l-iğtimā‘īya fī ‘l-islām*. Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Raguse, S. (Hg.) (1983). *Was erwartet uns nach dem Tod? 24 Darstellungen von Religionen und Konfessionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohr.
- Rahimi, S. (2007). Intimate Exteriority: Sufi Space as Sanctuary for Injured Subjectivities in Turkey. *Journal of Religion and Health*, 46 (3), 409–421. doi: 10.2307/27513026
- Rahman, F. (1994). *Major themes of the Qur‘an*. Minneapolis u. a.: Bibliotheca Islamica.
- Rapoport, Y., & Ahmed, S. (Hg.). (2010). *Ibn Taymiyya and His Times*. Karachi: Oxford University Press.
- Reinfandt, L. (2003). *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts*. Nach den Urkunden der Stifter al-Asraf Inal und al-Mu‘ayyad Ahmad Ibn Inal. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Reitzinger, G. (2009). *Wer trägt Seelsorge? Pastoraltheologische Untersuchungen zu einer kirchlichen Grundfrage*. Wien, Berlin: LIT Verlag (Theologie, 87).
- Rezapour, H., und Zapp, M. (2011). *Muslimen in der Psychotherapie. Ein kultursensibler Ratgeber*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ritter, J., Gründer, K. Eisler, R., und Gabriel, G. (Hg.) (2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler. Basel: Schwabe.
- Rohe, Mathias (2004): *Application of Shari‘a Rules in Europe – Scope and Limits*. In: *Die Welt des Islams* 44 (3), S. 323–350.
- Royaume Maroc (Hg.): *Bulletin Officiel. Secrétariat Général du Gouvernement*. 1912-2014. Rabat (5430). Abgerufen 13.03.2013 von http://www.sgg.gov.ma/portals/0/bo/bulletin/fr/2006/bo_5430_fr.pdf.
- Rudolph, U. (2004). Art. Seele. 5. Islam. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. x. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1095–1096.
- Šāfi, A. M. I. (o. J.). *Al Umm*. Beirut: Dar-ul Ilmiyya.
- Salihoglu, M. (1992). *Diğer dinlerde Zekat*. In: *Islam Ansiklopedisi*, Bd. 44. Istanbul. S. 207-209.
- Sanac, F. . *Die Novellierung des Islamgesetzes aus Sicht der Islamischen Glaubensgemeinschaft*. Sicherung religiöser Bedürfnisse. Abgerufen 11.06.2014 von <http://www.derislam.com/?f=news&shownews=1843&kid=1>
- Scheerer, E. (2007). Seele. 3. Aristoteles. In: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried, Eisler, Rudolf, und Gabriel, Gottfried (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler. Basel: Schwabe, S. 1–8.
- Schieffer, E. (2000). *Seelsorger, Seelsorgerin*. In: Kasper, Walter (Hg.) (2000). *Lexikon für Theologie und Kirche*. San-Thomas. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 390–391.
- Schimmel, A. (1995). *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. 3. Auflage ed.

- München: Diederichs.
- Schimmel, A. (2000). *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. Originalausgabe ed. München: Beck.
- Schmidt, K. (2010). Gnade im Buddhismus? Probleme der Übertragung eines christlichen Begriffs am Beispiel des japanischen Amida-Buddhismus. In: Goldenstein, Johannes (Hg.). *Geschenkt ist mehr als gratis. Vom „Mehrwert“ der Gnade Gottes*. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 10. bis 12. Juni 2009. Loccumer Protokoll 27/09. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 91–118.
- Schmidt, K. (2011). *Buddhismus als Religion und Philosophie. Probleme und Perspektiven interkulturellen Verstehens*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schneider-Harpprecht, C. (2001). *Interkulturelle Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulze, R. (2010). „Was ist islamische Theologie?“ Köln. Zuletzt abgerufen 30.07.2014 von <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Schulze.pdf>
- Seebass, H. (2004). Art. Seele. 2. Alter Orient und Altes Testament. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jünger, Eberhard (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 7. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1091–1092.
- Seyyar, A. (2012). Seelsorge in islamischer Tradition. In: Wenz, Georg, und Kamran, Talat (Hg.). *Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen*. Speyer: Verlagshaus Speyer, S. 35–44.
- Seyyar, A. (2013). Die theoretischen Konzepte der Seelsorge aus islamischer Sicht. In: Ucar, Bülent, und Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.). *Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland*. Reihe für Osnabrückner Islamstudien, Bd. 12. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 85–99.
- Shadid, Wasif A. R.; van Koningsveld, Pieter S. (2002): Religious Authorities of Muslims in the West: Their Views on Political Participation. In: Pieter S. van Koningsveld und Wasif A. R. Shadid (Hg.): *Intercultural relations and religious authorities. Muslims in the European Union*. Leuven [u.a.]: Peeters, S. 149–168.
- Singer, A. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Širbini, M. (1958). *Muğni'l -Muhtâjil â Mâ'rifati Ma'âni alf âDr'l Mînhâh*. Ohne Ortsangabe: B. I. Matbaatû Mustafa.
- Smither, R., und Khorsandi, A. (2009). The implicit personality theory of Islam. In: *Psychology of Religion and Spirituality* 1 (2), S. 81–96.
- Solomon, Norman (1998). Art. Mitzva(h). In: ders. *Historical Dictionary of Judaism*, London: Scarecrow Press, S. 273–274.
- Staatsgrundgesetz 1867 (RGBl. Nr. 142/1867). Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder. Abgerufen 18.08.2014 von <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000006>
- Sticker, M. (2008). *Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)*. Klagenfurt: Drava-Verlag.
- Stöltzing, U. (2000). *Mystik bzw. Sufik im Islam*. In: Ohlig, K. *Weltreligion Islam. Eine Einführung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 303–358.
- Sue, D. W., und Sue, D. (1990). *Counseling the culturally different. Theory and practice*. Second edition. Oxford, England: John Wiley & Sons.
- Sufi-Zentrum Rabbaniyya. Satzung des Vereins „Der wahre Mensch e. V.“. Abgerufen 13.08.2014 von http://sufi-zentrum-rabbaniyya.de/de/verein/verein_satzung.php
- Talaat, S (1929). *Die Seelenlehre des Korans (mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie)*. Halle (Saale): Heinrich John.
- Talip, T. (2014). *Şura Islam Ansiklopedisi*, Bd. 9. Istanbul: Diyanet Vakfı Yayinlari, S. 235-236.

- Tariqa (2014). Encyclopaedia of Islam Online. Second Edition. Glossary and Index of Terms. Abgerufen 12.08.2014 von http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/tariqa-COM_1183?s.num=11&s.fs2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Tariqa
- Tauhid, D. (2001). The Tarbiyah Project. A Holistic Vision of Islamic Education. Abgerufen von <http://itacademy.ca/wp-content/uploads/2011/09/tarbiyah-overview.pdf>
- Temme, K. (2013). Interreligiöse Seelsorge. Zwischenstandsbericht aus einem Arbeitsfeld. In: Klöcker, Michael, und Tworuschka, Udo (Hg.) (1997–2013). Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. 36. Erg.-Lfg. 2013, Bd. 5. München: Olzog, S. 1–43.
- Tirmidhi, Muḥammad ibn ‘Isā (o. J.). Ṣaḥīḥ al-Tirmidhi. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Topaloglu, B. (2014). İrsad. İslam Ansiklopedisi, Bd. 22. Istanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tritton, A. S. (1971). Man, nafs, ruh, ‘aql. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (Vol. 34, No. 3, 1971), S. 491–495. Online verfügbar unter <http://www.jstor.org/stable/613898>, zuletzt geprüft am 13.11.2013.
- Tucek, G. (2013). Heilung im Sufismus. In: Futterknecht, V., Noseck-Licul, M., und Kremser, M. (Hg.). Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen. Wien u. a.: LIT Verlag, S. 421–449.
- Tuner, Victor (2005). Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Frankfurt am Main: Campus (Campus Bibliothek).
- Ucar, B. und Blasberg-Kuhnke, M (Hg.) (2013). Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland. Reihe für Osnabrückner Islamstudien, Bd. 12. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Universität Wien – Islamische Religionspädagogik (2012). Islamlandkarte – Verein zur Förderung von muslimischen SeelsorgerInnen in Gefängnissen und Haftanstalten in Österreich. Abgerufen 26.02.2014 von http://www.islam-landkarte.at/suche?title=Verein+zur+F%C3%B6rderung+von+muslimischen+SeelsorgerInnen+in+Gef%C3%A4ngnissen+und+Haftanstalten+in+%C3%96sterreich&province=All&city=&postal_code=&field_map_netzwerk_value=All&field_map_herkunft_value=All&viewtype=%23mapview
- Unterberger, U. (2008). Glaube und Religiosität in österreichischen Justizanstalten. Situationsaufnahme anhand der Justizanstalt Wien-Josefstadt. Diplomarbeit. Institut für Religionswissenschaft der katholischen Theologie. Universität Wien.
- Unterberger, U. (2013). Religion – die letzte Freiheit. Religionsausübung im Strafvollzug. Marburg: Tectum-Verlag (Anwendungsorientierte Religionswissenschaft, Bd. 2).
- Van Ess, J. (1997). Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 4. Berlin u. a.: de Gruyter.
- Van Gennep, Arnold (2005). Übergangsriten. Frankfurt am Main: Campus (Campus Bibliothek).
- Vereinbarung zur Sicherstellung der Patientenrechte Patientencharta). Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich. Abgerufen 29.07.2014 von https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblAuth/BGBLA_2006_I_42/BGBLA_2006_I_42.html
- Vikor, K. S. (2002). Sufism and Social Welfare in the Sahara. In H. Weiss (Hg.), Social welfare in Muslim societies in Africa (S. 80–97). Uppsala: Nordiska Africainst.
- Vock, F. (2009). Die interreligiöse und interdisziplinäre Seelsorgearbeit am AKH Wien – ein multikultureller Dialog. In: Körtner, U. H. J., Müller, S., Kletečka-Pulker, M., und Inthorn, J. (Hg.). Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett. Wien u. a.: Springer Wien, S. 18–29.
- Von Denffer, A. (2000). Träume und Traumdeutung im Islam. Eine Betrachtung auf der Grundlage von Hinweisen aus Koran und Sunna. München: Islamisches Zentrum München.
- Waldmann, P. (2012). Der Zaddik. Die Seelsorge in der jüdischen Tradition. In: Wenz, Georg, und Kamran, Talat (Hg.). Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen. Speyer: Verlagshaus Speyer, S. 17–21.
- Watt, M. W. (1953). Muhammad at Mecca. Oxford: Clarendon Press.

- Wehr, H. (1985). Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch – Deutsch. Unter Mitwirkung von L. Kropfitch neu bearbeitet und erweitert ed. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Weiss, H. (Hg.). (2002). Social welfare in Muslim societies in Africa. Uppsala: Nordiska Africainst.
- Weiß, H. (2010). Grundlagen interreligiöser Seelsorge. In: Weiß, Helmut, Federschmidt, Karl, und Temme, Klaus (Hg.). Handbuch Interreligiöse Seelsorge. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Neukirchener Theologie), S. 73–96.
- Weiß, H., Federschmidt, K., und Temme, K. (Hg.) (2005). Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Weiß, H, Federschmidt, Karl, und Temme, K (Hg.) (2010). Handbuch Interreligiöse Seelsorge. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft (Neukirchener Theologie).
- Weisz, W. (2009). Zum Wohle des jüdischen Patienten im AKH Wien. In: Körtner, U.H.J., Müller, S., Kltecka-Pulker, M., und Inthorn, J. (Hg.). Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett. Wien u.a.: Springer Wien, S. 36-40.
- Wenz, G (2013). Wenn Seelsorge gelingt – Reflexionen zu den Ausbildungskursen islamischer Krankenhausseelsorge in Landau-Mannheim. In: Ucar, B, und M. Blasberg-Kuhnke (Hg.), Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland (Vol. 12, S. 151–161). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Wenz, G., und Kamran, T. (Hg.) (2012). Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen. Speyer: Verlagshaus Speyer.
- Wigoder, G. (Hg.) (2002). The New Encyclopedia of Judaism. New York, NY [u.a.]: New York Univ. Press.
- Wigoder, G. (Hg.) (2002). Art. Charity. In: ders. et al. (Hg). The New Encyclopedia of Judaism. New York, NY [u.a.]: New York Univ. Press, S. 161–162.
- Winkler, K.(2000). Seelsorge. Berlin: De Gruyter (De Gruyter Lehrbuch).
- Yunus, Y. V. (1980). İslam'da Zekât Müessesesi. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Zakat Foundation of America. What we do. Abgerufen 08.03.2014 von <http://www.zakat.org/what-we-do/>
- Ziemer, J. (2004). Seelsorge. II. Geschichtlich. In: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.). Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 7. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1111–1114.
- Ziemer, Jürgen (2008). Seelsorgelehre. 3. Auflage. Stuttgart: UTB GmbH (UTB Theologie, 2147).
- Ziliaskopoulos, C.-A. (2012). Pastoraler Dienst der Orthodoxen Kirche. Krankenhaus-Seelsorge in Deutschland. München: Grin Verlag.
- Zumstein, J.(2004). Art. Seele. III. Christentum. 1. Neues Testament. Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd, und Jüngel, Eberhard (Hg.) (2004). Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 5. 4. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1100–1101.
- § 85 StVG. BGBl. Nr. 144/1969. Bundesgesetz vom 26. März 1969 über den Vollzug der Freiheitsstrafen und der mit Freiheitsentziehung verbundenen vorbeugenden Maßnahmen (Strafvollzugsgesetz – StVG.). Abgerufen 18.08.2014 von <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10002135>

9 Anhang

Modulmuster

Mx:	PI/PM ⁵⁰	SSt ⁵¹ :	ECTS:	
Inhalte				
Lernziele des Moduls				
Die Studierenden werden > > > > >				
Lehrveranstaltungen		Typ	SSt	ECTS
		VO		
		SE		
Leistungsnachweise:				
Anmeldungsvoraussetzung:				

50 PI = Prüfungsimmanent, PM = Pflichtmodul

51 Sst = Semesterstunden.

Modulüberblick BA

Studieneingangs- und Orientierungsphase (STEOP)

M1: Theologische Grundlagen	14 ECTS
M2: Einführung in die islamischen Wissenschaften	15 ECTS

Grundlagen der islamischen Seelsorge

M3: Theologie der islamischen Seelsorge	22 ECTS
M4: Islamische Seelsorge im europäischen Kontext	22 ECTS
M5: Muslime und Gesellschaft	15 ECTS
M6: Muslimische Gemeindegarbeit	19 ECTS

Praktisch-wissenschaftliche Ausbildung

M7: Islamische Lebenspraxis im österreichischen Kontext	15 ECTS
M8: Methodenlehre für die Seelsorgepraxis	16 ECTS
M9: Seelsorge für Muslime in Österreich	24 ECTS
M10: Professionsbildung	18 ECTS

M1: Theologische Grundlagen	PI	SSt: 8	ECTS: 14	
<p>Das Modul vermittelt einen Überblick über die Grundlagen, den Aufbau und den Inhalt des Fachs. Durch den Erwerb von grundlegenden Kenntnissen in den Hauptquellen der islamischen Gelehrsamkeit (Koran und Sunna) sowie das Kennenlernen von fachspezifischen Theorien und Methoden werden die Studierenden in das Fach in seinem Gesamtzusammenhang eingeführt.</p>				
Lernziele des Moduls				
<p>Die Studierenden werden</p> <ul style="list-style-type: none"> > in Grundkenntnisse der islamischen Religion, ihre Entstehung und Entwicklung eingeführt, > Kenntnisse zu einigen ausgewählten Kernthemen der Glaubensgrundlagen und die Fähigkeit, diese eigenständig zu bearbeiten, erwerben, > die Aufgabenstellung und das Selbstverständnis der islamischen Theologie kennenlernen, > in Grundkenntnisse der arabischen Sprache eingeführt. 				
Lehrveranstaltungen		Typ	SSt	ECTS
Glaubensgrundlagen der islamischen Religion		VO	2	3
Theorien und Methoden der islamischen Theologie		SE	2	4
Arabisch und Koranrezitation I		VU	4	7
Leistungsnachweise: schriftliche Modulprüfung				

Modul 2: Einführung in die islamischen Wissenschaften	PM	SSt: 8	ECTS: 15
Das Modul bietet eine Einführung in die islamische Religion. Durch den Erwerb von einführenden Kenntnissen der Koranwissenschaften, der Biografie des Propheten (<i>sīra</i>) sowie der islamischen Seelsorge werden die Studierenden den Islam und seine Theologie in ihrem Gesamtzusammenhang kennenlernen.			
Lernziele des Moduls			
Die Studierenden werden			
<ul style="list-style-type: none"> > in Grundkenntnisse der islamischen Religion, in ihre Entstehung und Entwicklung eingeführt, > Kenntnisse zu einigen ausgewählten Kernthemen der Koranwissenschaften, zur Prophetenbiografie und zur islamischen Seelsorge sowie die Fähigkeit, diese eigenständig zu bearbeiten, erwerben, > mit Techniken des wissenschaftlichen Arbeitens (Lektüre theoretischer Texte, Exzerpt, Diskussion, Referat, Bibliografieren, Verfassen schriftlicher Arbeiten) vertraut gemacht. 			
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS
Einführung in die Koranexegese	VO	2	4
Einführung in die Prophetentradition (<i>sīra</i> , <i>ḥadīth</i>)	VO	2	4
Einführung in die Kunst- und Kulturgeschichte des Islam	VO	2	3
Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten in den islamischen Studien	VU	2	4
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (15 ECTS)			
Anmeldungsvoraussetzung: STEOP			

Modul 3: Theologie der islamischen Seelsorge	PM	SSt: 8 + x	ECTS: 22
<p>Das Modul bietet eine Einführung in die Theologie der islamischen Seelsorge. Durch den Erwerb von einführenden Kenntnissen in die 'aqida-Schulen und das Vertrautwerden mit der Rolle des Rechts und verschiedenen Rechtsmeinungen zu seelsorglich relevanten Themen lernen die Studierenden den Islam und seine Seelsorgetheologie in ihrem Gesamtzusammenhang kennen.</p>			
Lernziele des Moduls			
<p>Die Studierenden werden</p> <ul style="list-style-type: none"> > sich die Grundlagen islamischer Fürsorge und Wohltätigkeit erarbeiten, > sich Kenntnisse zu ausgewählten Kernthemen der Seelsorge (Krankheit, Tod, Suizid und der Umgang mit Leiden, mit Schuld, Scham und Gewissen, mit Schicksal, Fatalismus, Prädestination und mit Reue, Barmherzigkeit, Vergebung) sowie die Fähigkeit, diese eigenständig zu bearbeiten, aneignen, > Kenntnisse zu Anthropologie, Ethik und Mystik im Islam erlangen, > die Rolle der <i>madhab</i>- und der 'aqida-Schulen für Themen der Seelsorge reflektieren. 			
Lehrveranstaltung	Typ	SSt	ECTS
Theologische Grundlagen der islamischen Seelsorge	VO	2	3
Kernthemen der Seelsorge	SE	2	3
Fundamente islamischer Fürsorge und Wohltätigkeit	VO	2	3
<i>Fiqh</i> für die islamische Seelsorge	SE	2	3
BA-Seminar mit BA-Arbeit (I)	BS	–	10
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (12 ECTS), BA-Arbeit I (10 ECTS)			
Anmeldungsvoraussetzung: STEOP			

Modul 4: Islamische Seelsorge im europäischen Kontext	PM	SSt: 12	ECTS: 22
Das Modul bietet eine vertiefende Einführung in die islamische Seelsorge. Einerseits werden die Studierenden in soziohistorische Entwicklungen in Europa und islamisch geprägten Ländern und in rechtliche Grundlagen der Seelsorge in Österreich eingeführt, andererseits werden Ritualkompetenzen sowie die der Umgang mit Selbst- und Fremdwahrnehmung geschult.			
Lernziele des Moduls			
Die Teilnehmer werden in der Lage sein,			
<ul style="list-style-type: none"> › rituellen Anforderungen in der Praxis nachzukommen, Lebensübergänge von Klienten rituell zu begleiten und durch eine Einführung in ethnologische Ritualtheorien für die Bedeutung von Ritualen sensibilisiert, › ein vertieftes Verständnis für den gesellschaftlichen Kontext mit seinen vielfältigen Lebensentwürfen zu entwickeln, › sich mit anderen religiösen, säkularen und interkulturellen ethischen Modellen zu vergleichen und auszutauschen, › die eigene religiös-spirituelle Prägung sowie die eigene Auseinandersetzung mit einer plural geprägten Gesellschaft in Hinblick auf die Seelsorge zu reflektieren. 			
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS
Arabisch und Koranrezitation II	VU	4	7
Einführung in Ritualtheorien und rituelle Begleitung in der Seelsorge	Se	2	4
Entwicklung der islamischen Seelsorge in der Gegenwart	Se	2	3
Einführung in die empirische Theologie: Wahrnehmung der Gesellschaft	Se	2	4
Einführung in die Biografiearbeit: Wahrnehmung der eigenen Person	Se	2	4
Leistungsnachweise: schriftliche oder mündliche Modulprüfung (7 ECTS)			
Anmeldungsvoraussetzung: STEOP			

Modul 5: Muslime und Gesellschaft	PM	SSt: 9	ECTS: 15
<p>Dieses Modul untersucht die Religion als soziales und psychologisches Phänomen und soll die Studierenden dazu befähigen, die verschiedenen Formen der Religiosität der MuslimInnen als ein Resultat komplexer individueller und sozialer Prozesse zu verstehen.</p> <p>In Modul 6 werden deshalb einige theologische Konzepte diskutiert, die eine Kontextualisierung von religiösen Texten und rechtlichen Normen in wertpluralen europäischen Gesellschaften ermöglichen und erleichtern. Außerdem werden praktische Modelle der islamischen Seelsorge in Österreich vorgestellt und analysiert.</p>			
Lernziele des Moduls			
<p>Die Studierenden sollen</p> <ul style="list-style-type: none"> > in der Lage sein, die theoretischen Erkenntnisse und die Terminologie der Religionssoziologie für die islamische Religionspädagogik bzw. Theologie zu nutzen, > die wichtigsten Glaubensgrundlagen und Gebote im Hinblick auf gesellschaftliche Herausforderungen kritisch reflektieren, untersuchen und gegebenenfalls anwenden können, > die aktuellen Integrationsdebatten und die Integrationspolitik von MuslimInnen in Österreich und in Europa kennenlernen, > islamisch-theologische Konzepte im Bereich gesellschaftlichen Zusammenlebens und sozialer bzw. interreligiöser Interaktionen vor dem Hintergrund der Vereinbarkeit von Religion und Lebenswirklichkeit der europäischen MuslimInnen kritisch bewerten können. 			
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS
Religionssoziologie	VO	2	3
Religionspsychologie	VO	2	3
<i>Fiqh al-aqalliāt</i> (Theologie und Integration)	SE	2	4
Ansätze islamischer Seelsorge in Österreich	SE	3	5
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (6 ECTS), schriftliche Modulprüfung			
Anmeldungsvoraussetzung: STEOP			

Modul 6: Muslimische Gemeindearbeit	PM	SSt:12	ECTS: 19
<p>Im Rahmen dieses Moduls erwerben die Studierenden die nötigen fachlichen und rhetorischen Kompetenzen für die Praxis der Gemeindearbeit. Sie lernen dabei auch Zugänge aus der vergleichenden Religionswissenschaft und der interreligiösen Begegnung kennen, um interreligiöse Vernetzungen herstellen und gestalten zu können. Auch ein Überblick über Modelle und Abläufe nichtmuslimischer Seelsorgepraxis soll dabei helfen, in der praktischen Arbeit schneller tragfähige Kooperationen und gemeinsame Abläufe entwickeln zu können. Nicht zuletzt sind Einblicke in die Migrationssoziologie eine Grundlage für den Umgang mit oftmals migratorisch geprägten Milieus in den Gemeinden und potenziellen Seelsorgeeinsatzbereichen.</p>			
<p>Lernziele des Moduls</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Einführung in gemeinderelevante Themen der Migrationssoziologie und dialogrelevante Themen der Religionswissenschaft, ➤ Grundlagen des Gemeindemanagements, ➤ interreligiöse Dialogfähigkeit auf Basis der Einsicht in das Selbstverständnis andersreligiöser Seelsorgeansätze, ➤ Auseinandersetzung mit nichtmuslimischer Anthropologie und nichtmuslimischen Gottesbildern, ➤ Möglichkeiten und Perspektiven, interreligiöse Vernetzung in Settings von Gemeindeleben, Seelsorge und Schule zu gestalten, ➤ Entwicklung von Konfliktlösungskompetenzen in interreligiösen und interkulturellen Zusammenhängen sowie der Fähigkeit zur eigenverantwortlichen Erarbeitung von interreligiösen Dialogkonzepten, ➤ den interreligiösen Dialog theologisch begründen und islamisch fundiert dafür argumentieren zu können, ➤ Sensibilisierung für fremdreligiöse Glaubenskonzepte und -praxis, Reflexion des eigenen Verständnisses von multireligiöser Konvivenz, ➤ ein berufsbezogenes Praktikum eigenständig zu planen und durchzuführen, die daraus gewonnenen Erfahrungen für die weitere Studien- und Berufsplanung auszuwerten und so die eigene akademische Gesamtpersönlichkeit weiterzuentwickeln. 			
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS
Seelsorge in der pluralen Gesellschaft	VO	2	3
Gemeindemanagement	SE	2	3
Migration und Seelsorge	VO	2	3
Seelsorge in der pluralen Gesellschaft	SE	2	3
Berufsbezogenes Praktikum I	UE	4	7
<p>Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (12 ECTS), schriftlicher Praktikumsbericht</p>			
<p>Anmeldungsvoraussetzung: STEOP</p>			

Modul 7: Islamische Lebenspraxis im österreichischen Kontext	PM	SSt: 10	ECTS:15	
<p>Das Modul soll zu einer Auseinandersetzung mit Themen des öffentlichen Diskurses und rechtlichen Regelungen an der Schnittstelle von österreichischem Gesellschaftssystem und religiös geprägter Lebensführung und -gestaltung anregen und einen informierten Umgang damit ermöglichen. Die Studierenden sollen lernen, wie religiöse Handlungen (Bestattung, Beschneidung, Eheschließung, Scheidung etc.) im Einklang mit dem österreichischen Recht ausgeführt werden können. Es soll jedoch auch und vor allem eine kritische Reflexion traditionell oder kulturell geprägter Dimensionen muslimischer Glaubenspraxis (kulturell geprägte Bräuche, Konfliktthemen wie weibliche Genitalverstümmelung, Geisteraustreibung etc.) stattfinden und ein eigener, begründeter Standpunkt dazu entwickelt werden. Der Erwerb systemischer Kenntnisse des österreichischen Sozial-, Kranken- und Pflegesystems unterstützt die zukünftigen SeelsorgerInnen dabei, fundierte Beratungsleistungen zu erbringen und die zu Betreuenden gegebenenfalls an andere qualifizierte Institutionen zu überweisen. Der Umgang mit unterschiedlichen Lebensphasen von KlientInnen soll durch die Beschäftigung mit Entwicklungspsychologie und religiöser Sozialisation vorbereitet werden.</p>				
Lernziele des Moduls				
<p>Die Studierenden sollen</p> <ul style="list-style-type: none"> > Einblicke in die islamische Lebenspraxis in Österreich gewinnen, > mit traditionell-religiösen Dimensionen islamischer Lebenspraxis umgehen lernen, > die Fähigkeit zur problembewussten, offenen und kritischen Auseinandersetzung mit der kulturellen Lebenswelt der MuslimInnen in Österreich entwickeln, > sich mit der Entstehung von medialen und öffentlichen Diskursen zu Religion und Islam und deren Einfluss auf die Gemeinden und die interreligiöse Kommunikation auseinandersetzen, > sich darin üben, europäisch <i>und</i> muslimisch zu sein und das als Selbstverständlichkeit darzustellen, > einen Überblick über islamische und europäische (westliche) Konzepte der religiösen Sozialisation, Erziehung und Bildung gewinnen und diese vergleichend betrachten, > Ethikkompetenz in berufspraktisches Handeln umsetzen. 				
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS	
Islamische Lebenspraxis im österreichischen Kontext	SE	2	3	
Islam und Medien	SE	2	3	
Entwicklungspsychologie	SE	2	3	
Orte der islamischen Seelsorge	SE	2	3	
Sozialsystem Österreichs	VO	2	3	
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (15 ECTS)				
Anmeldungsvoraussetzung: STEOP				

Modul 8: Methodenlehre für die Seelsorge	PM	SSt: 8	ECTS: 16	
<p>Das Modul soll auf methodische Herausforderungen des Seelsorgealltags vorbereiten und dazu erste Erfahrungen aus dem berufsbezogenen Praktikum I heranziehen. Techniken und Beratungssettings werden vorgestellt und zum Teil bereits eingeübt. Dies soll eine fundierte Grundlage für das längere berufsbezogene Praktikum II schaffen und eine selbständige praktische Bewältigung der Durchführung, Begleitung und Nachbetreuung von Beratungsgesprächen gewährleisten.</p>				
Lernziele des Moduls				
<p>Die Studierenden werden</p> <ul style="list-style-type: none"> > Einblicke in genuin islamisch geprägte Ansätze der Therapie und Beratung erhalten, > verschiedene Beratungsansätze für die Praxis und zum Verständnis des Beratungssystems in Österreich kennenlernen, > sich Grundkompetenzen in Gesprächsführung und Kenntnisse über Kommunikationstheorie erarbeiten, > einen Überblick gewinnen über unterschiedliche Beratungsformen und -settings (Ehe- und Paarberatung, Familien- und Erziehungsberatung, Gesundheits- und Suchtberatung, Kinder- und Jugendberatung), > zu einer professionsbezogenen Rollenreflexion angeleitet werden, > die Selbst- und Fremdwahrnehmung weiter vertiefen. 				
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS	
Islamische Beratungstechniken und Bewältigungsstrategien	SE	2	5	
Kommunikationstheorie	VO	2	4	
Beratungsansätze und -settings	VO	2	4	
Fremdwahrnehmung in der Seelsorge	SE	2	3	
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (16 ECTS)				
Anmeldungsvoraussetzung: erfolgreicher Abschluss der Module 7				

Modul 9: Seelsorge für Muslime in Österreich	PM	SSt: 4 + x	ECTS:24
<p>Das Modul dient der Praxiserfahrung und Praxisreflexion. Hier soll die Wichtigkeit der permanenten Selbstreflexion in der Seelsorgepraxis sowohl als einzelner Handelnder als auch in einem Team deutlich werden. Die Notwendigkeit eines tieferen und multiperspektivischen Verständnisses der jeweiligen Situation und Herausforderung wird anhand eines Learning-by-Doing-Ansatzes für die Studierenden transparent gemacht. Das zweite berufsbezogene Praktikum wird von einer Einzelsupervision und Fallbesprechungen in der Gruppe flankiert. Die Vorlesung zur supervidierten Praxis soll diese praktisch-theoretische Sinneinheit organisch abrunden.</p>			
Lernziele des Moduls			
<p>Die Studierenden sollen</p> <ul style="list-style-type: none"> > gezielt auf ihre spätere Berufspraxis vorbereitet werden, > eine Sensibilität dafür entwickeln, welche Kompetenzen sie bereits mitbringen und welche noch erarbeitet werden müssen, > durch den vertieften Einblick in die Praxis die Bedeutung der Supervision für sich als Professionelle erkennen, > von Anfang an in diese wichtige Komponente der Qualitätssicherung eingeführt werden, > die Bedeutung permanenter Selbstreflexion und Selbstüberprüfung begreifen. 			
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS
Einführung in die supervidierte Praxis	VO	2	4
Berufsbezogenes Praktikum II (1 Semester lang)	UE	–	10
Begleitseminar mit Fallbesprechungen	SE	2	5
Begleitende Supervision	UE	2 x 2h	5
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (9 ECTS), schriftliche Praktikumsauswertung			
Anmeldungsvoraussetzung: erfolgreicher Abschluss der Module 7 und 8			

Modul 10: Professionsbildung	PM	SSt: 6	ECTS: 18
<p>Im Abschlussmodul sollen die Studierenden die Gelegenheit erhalten, die in der Praxis und Praxisreflexion gesammelten Erkenntnisse vertiefend zu behandeln und ein eigenes Seelsorgeverständnis zu entwickeln. Das Modul dient somit einer abstrahierenden Reflexion über die zukünftige Berufspraxis und wiederholt noch einmal resümierend die Inhalte aus allen vorangegangenen Modulen. Es soll die Entwicklung der akademischen Gesamtpersönlichkeit durch eine fundierte Auseinandersetzung mit ethischen Grundlagen und der verantwortungsvollen Integration der eigenen Frömmigkeit in die praktische Arbeit abschließen. Über eine professionsbezogene Rollenreflexion auf Basis der bisher gemachten praktischen Erfahrungen und theoretischen Erkenntnisse soll eine gemeinsame Leitbildentwicklung eines Jahrgangs angeleitet werden.</p>			
Lernziele des Moduls			
<p>Das letzte Modul des Curriculums soll</p> <ul style="list-style-type: none"> > die Reflexion von religiösen Dilemmata im Beratungsgeschehen anregen, > erste Einblicke in die Trauer- und Traumaarbeit ermöglichen und ihre Relevanz für die Arbeit verdeutlichen, > die Sensibilität für die Grenzen der Seelsorge fördern und die Bedeutung guter Kenntnisse der Beratungs- und Begleitungslandschaft Österreichs erklären, > helfen, konstruktiv damit umzugehen, dass KlientInnen in Krisensituationen am Glauben zweifeln und Gott anklagen, > eine Reflexion der ethischen Grundregeln des seelsorglichen Arbeitens anregen und eine eigene Positionierung fördern, > die Entwicklung eines gemeinsamen Leitbildes und eines individuellen Seelsorgeverständnisses ermöglichen. 			
Lehrveranstaltungen	Typ	SSt	ECTS
Psychologische und theologische Herausforderungen im Beratungsgeschehen	SE/ UE	2	5
Berufsidentität und Berufsethos	SE	2	3
BA-Seminar mit BA-Arbeit (II)	BS	2	10
Leistungsnachweise: positive Absolvierung der Lehrveranstaltungen (8 ECTS), BA-Arbeit II (10 ECTS)			
Anmeldungsvoraussetzung: erfolgreicher Abschluss der Module 7, 8 und 9			

Glossar

'*Abduh*, *Muḥammad* (1849–1905): einer der wichtigsten Reformer des Islam in der Neuzeit. Muḥammad 'Abduh war Journalist, Religions- und Rechtsgelehrter sowie Großmufti von Ägypten. Sein wichtigster Beitrag zur islamischen Reformbewegung in Ägypten war es, zu vermitteln, dass der Islam eine rationale Religion sei, die zu modernen Entwicklungen wie Wissenschaften und Technik keinesfalls im Widerspruch stehen müsse.

Abū Ḥanīfa an-Nu'mān: islamischer Rechtsgelehrter, Theologe, Jurist und Namensgeber der ḥanafitischen *madḥab*. Er wurde ca. 699 in Kufa geboren und starb 767 in Bagdad.

'*afw*: Vergebung

ahl as-sunnah wa l-dschamā'ah: sunnitische Muslime

aḥlāq: islamische Ethik, Morallehre

al-'Adawiyya, Rābi'a (ca. 714 bis 801): berühmte muslimische Mystikerin im Irak

al-Afghānī, Sayyid Jamāl ad-Dīn (1838–1897): einer der Gründer der islamischen Moderne, Vorkämpfer des Panislamismus und Antikolonialismus. Darüber hinaus galt er als liberaler Reformtheologe und Modernist, aber auch als einer der geistigen Begründer der Salafismus-Bewegung des späten 19. und 20. Jahrhunderts, die eine Rückbesinnung auf den wahren, unverfälschten Islam forderte.

al-Asch'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Ismā'il al-Asch'arī (ca. 874–936): scholastischer Theologe und Namensgeber der bedeutenden theologischen *kalām*-Schule *asch'arīya* im sunnitischen Islam. Bestimmende Merkmale dieser Schule sind die Verwendung von rationalen Argumenten und ihre theologischen Positionen gegen die Lehren der *mu'tazila*.

- al-Basrī, Hasan (642–728)*: muslimischer Koranglehrter und Prediger. Er spielte eine wichtige Rolle bei der Kanonisierung des Korantextes sowie in den islamischen Diskussionen über die Vorherbestimmung. Al-Basrī betrachtete Willkür und Ungerechtigkeit der Obrigkeit als Ausdruck von Gottes Willen, gegen den man sich nicht erheben dürfe, sondern den man mit Geduld zu ertragen habe. Zugleich sprach er einem Sünder das Recht ab zu behaupten, dass Gott der Schöpfer aller Handlungen des Menschen sei; vielmehr sei der Sünder für seine Taten selbst verantwortlich.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad (1058–1111)*: muslimischer Philosoph und Theologe; ließ aristotelische Elemente in die islamische Philosophie und Theologie einfließen
- al-Isfahānī, Abū l-Faradsch (897–967)*: arabischer Historiker, Literat und Poet; verbrachte al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥman (1855–1902): syrischer Autor und Theologe
- al-Kindī, Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn ‘Ishāq aṣ-Ṣabbāḥ (801–873)*: arabischer Philosoph, Mathematiker, Arzt und Musiker; brachte der muslimischen Welt die griechisch-hellenistische Philosophie nahe
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan (972–1058)*: bedeutender muslimischer Rechtsgelehrter im Irak; gilt als Verfasser und Unterstützer der sogenannten „Doktrin der Notwendigkeit“ auf politischer Ebene
- al-Qasimi, Jamal al-Dīn (1866–1914)*: der wichtigste Vertreter der reformistischen Salafīya-Bewegung in Syrien
- al-Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad ibn Yūnus (605–673)*: einer der einflussreichsten Denker der Sufi-Philosophie. Er beschäftigte sich vorrangig mit der Lehre des Wissens, unter dem er vor allem die theoretische Abhandlung der mystischen Erkenntnis verstand. den größten Teil seines Lebens in Bagdad
- Aleviten*: Mitglieder einer auf das 13./14. Jahrhundert zurückgehenden, durch den Zuzug von turkmenischen Stämmen nach Anatolien entstandenen Glaubensrichtung, die sich aus dem schiitischen Islam entwickelt hat. Die größte alevitische Gemeinschaft existiert in der Türkei. Ihre Zahl in Österreich beläuft sich auf etwa 60.000 Menschen.
- an-nafs al-‘ammārah*: die anstachelnde Seele; treibt den Menschen zu triebhaftem, egoistischem Handeln an
- an-nafs al-lawwāmah*: die vorwurfsvolle, selbstanklagende, tadelnde Seele; veranlasst den Menschen, seine Fehler zu sehen und sich zu bemühen, diese zu unterlassen und sich zu bessern

an-nafs al-muṭmaʿinnah: die beruhigte, zufriedene und friedvolle Seele. In diesem Zustand steht der Menschen in Einklang mit sich und Gott.

ʿaqīda: islamische Dogmatik/Glaubenslehre

ʿaql: Verstand

asbāb an-nuzūl: Offenbarungsanlässe

asch-Schāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīʿs asch-Schāfiʿī (767–820): gilt als einer der einflussreichsten Rechtsgelehrten der islamischen Normenlehre (*fiqh*) deren Grundlagen er in seinem berühmten Buch „ar-Risāla“ dargelegt hat. Die schāfiʿītische *maḏhab* wurde nach ihm benannt. Die *fiqh* entwickelte sich gerade durch seine Lehren zu einer eigenständigen Wissenschaft.

ʿayn: Auge; Quelle

chāradsch: Steuer auf Ernteprodukte eines landwirtschaftlichen Grundstücks

dalāla: Leitung, Führung

dalīl: Ausrufer; Führer

daʿwa: Aufruf oder Einladung zum Islam

Dimmī: nichtmuslimischer, schutzbefohlener Bürger eines muslimischen Staates

dīn: ein Begriff, der an zahlreichen Stellen des Korans vorkommt. Seine Grundbedeutung ist „Religion“, er kann aber auch „Lebensweise“ bedeuten.

Diyanet: Ministerium für religiöse Angelegenheiten (türk.: *Diyanet İşleri Başkanlığı*) –höchste religiöse Autorität in der Türkei

dschāhiliyyah: Zeit der Dunkelheit, Unwissenheit

dschizya: islamisch begründete Steuerform; Steuer, die die nichtmuslimische Bevölkerung in eroberten Gebieten dem islamischen Staat zahlen musste

duʿā: Bittgebet

fatwā: Meinung oder religiöses Gutachten zu einer Frage (*istiftā*) oder zu einem speziellen Thema, das sich auf alle zivilen oder religiösen Angelegenheiten im Islam beziehen kann. Entspricht in vielerlei Hinsicht dem römischen „ius respondendi“. Das Erteilen einer *fatwā* wird *futyā* oder *iftāʿ* genannt. Der gleiche Begriff wird verwendet, um den Beruf des Beraters zu bezeichnen. Die Person, die eine *fatwā* erteilt oder in diesem Beruf tätig ist, wird *muftī* genannt, und die Person, die nach einer *fatwā* fragt, *mustaftī*. Der Einfluss der jeweiligen *fatwā* beruht auf der persönlichen Autorität ihres Verfassers. Das bedeutet, dass, im Ge-

gensatz zu einem Gerichtsurteil, die in der *fatwā* vertretene religiöse Auffassung nur für diejenigen Muslime bindend ist, die diese Autorität auch anerkennen.

fiqh: islamisches Recht, islamische Rechtswissenschaft (ursprünglich: „Verständnis“, „Wissen“, „Intelligenz“). *Fiqh* enthält nicht nur Regeln für rituelle und religiöse Bräuche (*‘ibādāt*), sondern auch Bestimmungen zu allen rechtlichen Fragen des sozialen Lebens (*mu‘āmalāt*), umfasst also auch das Familienrecht, das Erbrecht, das Eigentumsrecht, das Vertragsrecht und sonstige Verpflichtungen. Alle Aspekte des öffentlichen und privaten Lebens und der Wirtschaft sollen so über die Religion geregelt werden.

fu‘ād: Herz

ḥadīṭ: wörtlich „Erzählung“, mit dem bestimmten Artikel (*al-ḥadīṭ*) „Tradition“, d. h. in diesem Zusammenhang alles, was Prophet Muhammad sagte oder tat oder was durch seine stillschweigende Zustimmung gebilligt wurde

halāl: Speisen, die den islamischen rituellen Schlacht- und Speisevorschriften entsprechen und daher rituell „rein“ (*tahir*) sind

haqq: Gerechtigkeit, Recht

hidāya: Rechtleitung durch Gott

hidschra: Auswanderung des Propheten Muhammad nach Medina im Jahr 622

hūdan li-muttaqīn: Rechtleitung für die Gottesfürchtigen

ḥums: Unterform von Zakat; wird für Bodenschätze erhoben

iblis: Teufel

irschād: Rechtleitung durch Gott, um auf dem rechten Weg zu bleiben

ibn ‘Arabī, *Muḥyī d-Dīn* (1165–1240): einer der bekanntesten Sufis; stammt aus einer sehr berühmten Familie im maurischen Spanien. Ibn ‘Arabī betonte, dass die islamische Jurisprudenz und die verschiedenen Rechtsschulen nur vorübergehende Einrichtungen seien, um zu einem höheren Ziel zu gelangen. Seine Interpretation des *tauḥīd* („Glaube an die Einheit Gottes“) und insbesondere seine Lehre von der *wahdat al-wudschūd* („Einheit des Seins“), die von einer körperlichen Einheit zwischen Schöpfer und Schöpfung ausgeht, machten ihn zu einem Angriffspunkt seiner Gegner.

ibn Sīnā, *Abū ‘Alī b. al-Ḥusain b. ‘Abdullāh b. Sīnā* (latinisiert: *Avicenna*) (980–1037): muslimischer Arzt und Philosoph aus Zentralasien

ibn Taimīya, *Taqī ad-Dīn Ahmad* (1236–1328): muslimischer Gelehrter und

Anhänger der hanbalitischen Rechtsschule; auf seine Auffassungen stützt sich der moderne Salafismus. Ibn Taimiyya vertrat die Ansicht, dass alle juristischen Entscheidungen direkt auf Koran oder Sunna zu beruhen hätten.

idschāza: Lehrbefugnis

idschtihād: Terminus technicus in der *scharī'a*; bezeichnet das Verfahren der Urteilsfindung durch eine unabhängige Interpretation der beiden Quellen Koran und Sunna

'ilm: Wissenschaft

infāq: Spende

istiḥāra-Gebet: Form von Bittgebet, in dem die Gläubigen Gott um eine Entscheidung zwischen zwei vom religiösen Standpunkt her erlaubten Möglichkeiten bitten

kalām: spekulative Theologie

kārim: würdevoll, großzügig, edel

Kitab al rūh: klassisches Werk über den Geist/die Seele von Ibn Qayyim al-Dschauzīya (1292–1350)

maḏhab: Lehrschulen; eigentlich „eine bestimmte Art und Weise zu handeln“; in Religion, Philosophie, Recht usw. „Lehre, Meinung in Bezug auf einen bestimmten Fall“, „Lehrrichtung“, „Rechtsschule“. Neben den sunnitischen *ḥanaḥīya*-, *mālīkiya*-, *schāfi'iya*- und *hanbalīya*-Schulen gibt es noch die schiitischen *ḡa'farīya*- und *zaydīya*-Schulen.

madrassa/medrese: („Schule“) traditionell-religiöse Schule mit - und *ḥadīth*-Ausbildung; in Bosnien in das staatliche Schulsystem integriert

māl al-muslimūn: Vermögen, Einkünfte, Schatzkasse der muslimischen *um-mah*

manḥa'a: Begünstigter des Nutzrechts

maqāla fī 'n-naḥs: eine Sammlung von Abhandlungen über die Seele von ibn Sīnā

maqāmāt: Stationen auf dem spirituellen Weg eines Sufis zur Gotteserkenntnis

mūbalīg: derjenige, der jemanden informiert, in Kenntnis setzt; im religiösen Sinn derjenige, der die Botschaft des Islam übermittelt

murschidāt: Muslimische Predigerinnen und Seelsorgerinnen

murschidīn: Aufklärer; Aufklärer, muslimische Prediger und Seelsorger; bei den Sufis auch derjenige, der einen Sufi-Schüler auf dessen spirituellen Weg begleitet und anleitet

mūschawara: gegenseitige Beratung

mutakallimūn: muslimischer Theologe

mutāwallī: Verwalter

mu'tazila: Name einer religiösen Bewegung und einer theologischen Schule, die in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts von Wāṣil b. 'Atā' (gest. 748) in Basra gegründet wurde und anschließend zu einer der wichtigsten theologischen Schulen im Islam avancierte. Der Ursprung des Begriffs bleibt rätselhaft, möglicherweise bedeutet er: „diejenigen, die sich trennen, die abseits stehen“.

nāsiha: gut gemeinter Rat. Im religiösen Bereich bedeutet es, einen Glaubensbruder darauf aufmerksam zu machen, dass sein Verhalten vom religiösen Standpunkt betrachtet nicht korrekt ist.

Nūr ad-Dīn Maḥmūd (1118–1174): Nūr ad-Dīn Maḥmūd war der zweite Sohn Zengis, des Atabegs von Aleppo und Mosul. 1146 folgte er seinem Vater in Aleppo an die Macht und regierte Syrien bis zu seinem Tod.

Qutb, Sayyid (1906–1966): Theoretiker der ägyptischen Muslimbruderschaft. Qutb wandte den Begriff der *dschāhiliyyah*, des Zustands der vorislamischen „Ignoranz“, auf die gegenwärtige Situation der islamischen Welt an. Er prägte den Begriff *ḥākimiyyat Allāh*, der die absolute Souveränität Gottes bezeichnet, die jeder Form von Nationalstaat, Demokratie oder Souveränität eines Volkes entgegensteht. Auf sein Buch „Zeichen auf dem Weg“ bezogen sich einige nachfolgende islamistische Gruppierungen, darunter auch militante Organisationen.

rahmah: Barmherzigkeit

Rashīd Riḍā, Muḥammad (1865–1935): einer der einflussreichsten Denker und Autoren des Reformislam und des arabischen Nationalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Als prominentester Schüler von Muḥammad 'Abduh führte Rashīd Riḍā die islamische Reformbewegung weiter und gab ihr eine neue Richtung.

rūh: göttlicher Geist

sahāba: die Weggefährten des Gesandten Gottes Muhammad

Sayyid Abū'l-ʿAla Mawduḍi (1903–1979): einer der wichtigsten Proponenten einer fundamentalistischen Auslegung des Islams im 20. Jahrhundert. Er wandte sich insbesondere gegen den Laizismus und befürwortete theokratische Konzepte. Seine Ideen beeinflussten Pakistans Politik und wurden zum Programm der vor allem in Pakistan, aber auch in Indien, Großbritannien und den USA agierenden Jama'at-i Islami. Mawduḍis Streben galt der Errichtung eines islamischen Staates. Wichtigstes

Mittel, dieses Ziel zu erreichen, ist der Jihad. Mawdudi glaubte daran, dass nur ein islamischer Staat eine wahrhaft islamische Gesellschaft hervorbringen könne. Von Menschen eigenmächtig beschlossene Gesetze, die nicht auf dem Willen Gottes basieren, seien fehlgeleitet und korrumpierten die Gesellschaft.

schahāda: muslimisches Glaubensbekenntnis

scharī'a: Auch *schar'*, häufig synonym; aus der Wurzel *schara'a*, primär liegt die Bedeutung im Bezug auf Religion und religiöse Gesetze. Das Wort *scharī'a* ist den arabisch sprechenden Gruppierungen des Nahen Ostens gemeinsam und bezeichnet eine prophetische Religion in ihrer Gesamtheit als *scharī'atu'-mūsā*, *scharī'atu'l-masīḥ* (Gesetz / Religion von Moses oder des Messias), *scharī'atu'l-mağūs* (die zoroastrischen Religion) oder *scharī'atunā* (d.h. unsere Religion, unter Bezugnahme auf eine der monotheistischen Religionen). Innerhalb des muslimischen Diskurses bezeichnet *scharī'a* die Regeln und Vorschriften für das Leben der Muslime, welche im Prinzip aus dem Koran und den Hadithen abgeleitet werden.

schī'a: Der Begriff bezieht sich im weitesten Sinn auf die Bewegung zur Aufrechterhaltung einer privilegierten Rolle der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) bei der politischen und religiösen Führung der muslimischen Gemeinschaft. Der Name wird von *schī'a'atu 'Alī* („Partei des 'Alī“ oder „'Alīs Partisanen“) abgeleitet und wurde zum ersten Mal in einem innermuslimischen Krieg in der Zeit von 'Alis Kalifat verwendet.

sīra: allgemein die Beschreibung der Lebensgeschichte einer Person; *sīratu rasuli'llāh* oder *as-sīra an-nabawīya* sind die am häufigsten verwendeten Bezeichnungen für die traditionellen Biografien über das Leben des Propheten Muhammad.

Sunna: ein alter arabischer Begriff, der in den ersten Jahrhunderten des Islam eine zunehmend wichtige Rolle spielte: Der Begriff „Sunna“ umfasst sowohl die allgemein anerkannten islamischen Normen als auch die Praxis des Propheten sowie der frommen Muslime aus der Frühzeit der islamischen Gemeinde. Unter dem Einfluss von asch-Schāfi'ī wurde die Sunna des Propheten nach dem Koran als zweite Quelle des islamischen Rechts, der *scharī'a*, anerkannt.

tābīb al qulub: Seelenarzt (wörtlich: Herzensarzt)

tablīg: Verbreitung der Botschaft des Islam

ta'dib: islamische Bildung

tafsīr, Pl. *tafāsīr*: „Erklärung“, „Deutung“; im islamischen Kontext ist zu-
meist die Interpretation des Korans gemeint. Früher wurden damit
auch die Kommentare zu griechischen philosophischen und wissen-
schaftlichen Arbeiten bezeichnet, als Äquivalent zum Begriff *scharh*,
der z. B. für die griechischen und arabischen Kommentare zu den
Werken des Aristoteles benutzt wurde.

takdīb: wörtlich „Zurückweisung“, „Widerruf“. Im religiösen Sinn bedeu-
tet *takdīb* die Zurückweisung des Menschen von Gottes Versuch, ihm
Rechtleitung angedeihen zu lassen.

t‘alīm: islamische Erziehung

tarbiya: islamische Bildung und Erziehung

Tarīqa(t): Sufi-Orden, Sufi-Gemeinschaft

taṣawwuf: mystischer Islam, Sufismus

tasdīq: das Gegenteil von *takdīb*: Der Mensch anerkennt die Zeichen Got-
tes, die ihn rechtleiten sollen, und nimmt somit die Botschaft Gottes
als wahr an.

tazkiyah: Erziehung der Seele; auch rituelle Reinigung, sowohl von Perso-
nen als auch von Besitztum (Geld wird dadurch „gereinigt“, dass ein
Teil davon in Form von *zakat* abgegeben wird)

‘*ulamā*’: Religionsgelehrte des Islam; Plural von ‘*ālim*/‘*ālima*, abgeleitet
von „wissen“– wird verwendet für Gelehrte fast aller Disziplinen. Al-
lerdings bezieht sich der Begriff vor allem auf Gelehrte der religiösen
Wissenschaften (*faqīh*, *mufassir*, *muftī* etc.), hier ausschließlich im Rah-
men der Sunna, wo sie als Wächter, Sender und Dolmetscher des reli-
giösen Wissens, der islamischen Lehre und des islamischen Rechts an-
gesehen werden.

uṣūl al-fiqh: Methoden der *fiqh*-Wissenschaft

wādğīb: religiöse Pflicht

Wahdat al-wudschūd: Werk „Einheit des Seins“ von ibn ‘Arabī (1165–
1240)

wahy: Offenbarung des Koran