

Hansjörg Schmid

Von der Selbsthilfe zur Freien Wohlfahrtspflege

Potenziale muslimischer Akteure für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft

Zusammenfassung

Die verstärkte Berücksichtigung von Religionen in der Wohlfahrtsforschung und die wachsende Pluralisierung europäischer Gesellschaften aufgrund von Einwanderung ziehen die Frage nach sich, welche Rolle muslimische Akteure im Bereich sozialer Dienste spielen können. Im Sinne einer „affirmativen Genealogie“ kann das deutsche Wohlfahrtssystem als notwendig offen gegenüber religiösem Pluralismus und sozialem Wandel verstanden werden. Muslimische Aktivitäten im sozialen Bereich besitzen bislang den Charakter von Selbsthilfe, die auch den Ursprung für bestehende Wohlfahrtsverbände bildete. Staatliche Förderung im Bereich der Flüchtlingshilfe führt muslimische Akteure zunehmend an das System der Freien Wohlfahrtspflege heran. Legitimationsdiskurse muslimischer Dachverbände, theologische Begründungen und die Interaktion mit anderen religiösen Trägern stellen weitere, teils ambivalente Faktoren auf dem Weg von der Selbsthilfe hin zu universalen Hilfeleistungen dar. Die Einbeziehung muslimischer Akteure in das Wohlfahrtssystem ist beispielhaft für die Herausforderung, soziale Potenziale zu nutzen, ohne dadurch zivilgesellschaftliche Dynamiken einzuschränken.

Abstract

The recent focus of welfare research on religions and the increasing pluralization of European societies via migration raise the question what role Muslim actors might play in the field of social services. In the sense of an “affirmative genealogy”, the German welfare system can be understood as open to religious pluralism and social change. So far, Muslim social action mainly exhibits the characteristics of self-help, which is also the origin of existing welfare organisations. State support in the field of refugee aid contributes to the inclusion of Muslim agents and organizations in the non-statutory welfare sector. The discursive legitimization strategies of Muslim umbrella organisations, Muslim social thought and the interaction with other faith-based associations can be further, sometimes ambivalent, factors of transforming self-help into universal offers. The case of the integration of Muslim actors into the welfare system can be seen as paradigmatic for the challenge of taking advantage of a high social potential without limiting the dynamics within civil society.

Die wachsende gesellschaftliche Pluralisierung zieht einerseits Konflikte nach sich, bringt aber andererseits auch neue Kräfte hervor, die spezifische Beiträge zum Gelingen des Zusammenlebens leisten können. Hier spielen muslimische Akteure derzeit eine besondere Rolle. Integration

und Einwanderung sind umfassendere Fragestellungen, aber aufgrund des großen zahlenmäßigen Anteils und kontroverser – vielfach von Abgrenzungen geprägten öffentlichen Debatten – kommt dabei dem Thema Islam ein zentraler Stellenwert zu. Neueste Analysen machen zudem deutlich, wie sehr der Islam in Deutschland durch Neuzuwanderer vor allem aus dem Nahen Osten geprägt wird und dadurch selbst einem dynamischen Wandel unterliegt (Stichs 2016). Wie andere religiöse Akteure auch können Muslime prinzipiell in unterschiedlichen Bereichen einen Beitrag für das Zusammenleben leisten (Bildung, öffentliche Diskussionen, Wertevermittlung, soziale Dienstleistungen etc.). In diesem Beitrag soll der Fokus auf dem Bereich sozialer Dienste liegen, einem Themenfeld, das inzwischen in verschiedenen europäischen Ländern auf Aufmerksamkeit stößt (vgl. Banfi 2015).

„Selbsthilfe“ und „Freie Wohlfahrtspflege“ verweisen dabei auf zwei Aspekte der aktuellen Diskussion – zum einen die bestehenden, vielfach noch wenig professionalisierten sozialen Aktivitäten muslimischer Akteure und zum anderen das System sozialer Hilfeleistungen in Deutschland, in das muslimische Organisationen bislang kaum eingebunden sind:

Selbsthilfe dient vielfach als Bezeichnung für Gesprächsgruppen Gleichbetroffener. Im weiteren Sinn verstanden meint Selbsthilfe ein eigenverantwortliches, selbstorganisiertes und nicht staatlich unterstütztes Handeln aufgrund von eigener Betroffenheit (Hill u. a. 2012, 21). Selbsthilfe steht damit zum einen im Gegensatz zu vom Staat oder staatlich geförderten Akteuren geleisteter Hilfe, zum anderen aber auch zu einer Hilfe für andere im Sinne von Fremdhilfe. Menschen in ähnlichen Lebenssituationen unterstützen sich solidarisch, nutzen eigene Ressourcen im Sinne „erweiterter kollektiver Eigenhilfe“ (Kaufmann 2010, 233) und schaffen damit soziales Kapital (vgl. Weiss/Tränhardt 2005). Sie praktizieren so eine Form von bürgerschaftlichem Engagement, das meist öffentlich nicht sichtbar und anerkannt ist und somit Grenzen aufweist. Die Selbsthilfe bedingt jedoch eine große Nähe zu den entsprechenden Problemlagen, kann von daher auch in hohem Maße kultursensibel sein und erreicht Zielgruppen, die nicht oder nicht primär im Fokus etablierter Angebote liegen.

Demgegenüber bezeichnet Freie Wohlfahrtspflege die Tätigkeit Freier Träger im Bereich sozialer Dienste, die vom Sozialgesetzbuch vorgesehen sind. Frei meint Selbstbestimmung bei einem gleichzeitigen Kooperationsverhältnis mit dem Staat, das eine Bezuschussung bedingt (vgl. Bauer u. a. 2012, 813). Als Freie Träger werden in der Regel gemeinnützige

(unterschieden von gewinnorientierten) Organisationen bezeichnet, die ihre Ressourcen im Sinne der Fremdhilfe für andere einsetzen, so dass auch von „frei-gemeinnützig“ gesprochen wird. Im Unterschied zur Selbsthilfe weisen diese Organisationen einen hohen Professionalisierungsgrad auf. In erste Linie handelt es sich dabei um die sechs in der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW) vertretenen Spitzenverbände.

Wird nicht-paternalistische Selbsthilfe teils als bewusste Alternative zur etablierten Freien Wohlfahrtspflege verstanden (vgl. Ahles 2017, 124), so gibt es umgekehrt enge Verflechtungen zwischen beiden Bereichen und gerade auch in Bezug auf muslimische Akteure Bestrebungen, Selbsthilfe zu Freier Wohlfahrtspflege auszubauen bzw. in diese zu integrieren, wie es auch den historischen Entwicklungslinien der bestehenden Wohlfahrtsverbände entspricht. Der deutsche Wohlfahrtsstaat steht heute vor der Frage, wie er sich nach Ende der konfessionellen Milieus und angesichts einer gesellschaftlichen Pluralisierung weiterentwickeln soll. Ob es zu einem insgesamt stärker kompetitiven System mit einer Fixierung auf Leistungserbringung kommt oder zu einer Ausweitung des existierenden versäulten Modells unter Einschluss muslimischer Akteure, hängt von normativen Vorentscheidungen ab. Dabei spielen Interaktionen zwischen bestehenden Wohlfahrtsverbänden, muslimischen Organisationen und dem Staat eine zentrale Rolle.

Islam wird in vielen Diskussionen immer noch stark in Bezug auf Herkunftskontexte wahrgenommen. Hier sollten jedoch Dynamiken und Interaktionen im Einwanderungsland in den Blick genommen werden. Die Frage nach den Potenzialen und Beiträgen muslimischer Akteure für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft an der Schwelle von Selbsthilfe und Freier Wohlfahrtspflege soll hier in fünf Schritten behandelt werden: Zunächst geht es im Sinne eines breiteren Rahmens der Diskussion um den Faktor Religion im deutschen System der Wohlfahrtspflege (1.). Anschließend wird der Blick auf muslimische Aktivitäten und ihre Begründungsdiskurse gerichtet (2.). In der Konsequenz stehen noch weitere Akteure im Fokus des Interesses: Zum einen geht es um kirchliche Akteure, insofern sie sich mit dem Thema Islam auseinandersetzen und eine interreligiöse Öffnung ihrer sozialen Dienste als besondere Aufgabe ansehen (3.). Zum anderen stellt sich die Frage, welche Rolle spezifische staatliche Integrations- und Religionspolitiken spielen (4.). Abschließend werden Perspektiven für ein religionssensibles und plurales Wohlfahrtssystem skizziert (5.).

1 Ausgangspunkt: Genese und Werteorientierung der Wohlfahrtspflege

Die vergleichende Wohlfahrtsstaatsforschung hat in den letzten Jahren wieder stärker die Religion als dynamischen Faktor entdeckt, dies aber vor allem auf das westliche Christentum mit seinen Modernisierungspotenzialen bezogen. So kommen Karl Gabriel u. a. in der Auswertung des von ihnen herausgegebenen Sammelbands zu „Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa“ zu folgender Einschätzung:

„Im westlichen Christentum [...] kamen zwei Elemente zusammen, die kulturell zu den Bedingungen einer wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung zu rechnen sind: die kollektive Verantwortungsübernahme für das Wohlergehen Einzelner einerseits und die Hochschätzung [...] des Individuums bzw. der Person andererseits. Im Einflussbereich der Orthodoxie ist gerade das zweite Element bis heute schwach geblieben. Ähnliches lässt sich für die islamische Tradition feststellen.“ (2013, 495)

Insofern haben sich laut den Autoren also zwei Spezifika des westlichen Christentums produktiv auf den Wohlfahrtsstaat ausgewirkt. Es ist aber nicht auszuschließen, dass vergleichbare Entwicklungen auch im Islam zustande kommen können. Diese konnten gerade in der laizistischen Türkei, die in dem oben erwähnten Sammelband (vgl. Gabriel u. a. (Hg.) 2013) behandelt wird (vgl. Celebi/Göztepe-Celebi 2013), nicht wirksam werden. Jedoch sind unter den Bedingungen eines religionsoffenen Wohlfahrtsstaates ganz andere Entwicklungen möglich. Um diese in den Blick nehmen zu können, soll zunächst von der Genese des deutschen Wohlfahrtsstaates ausgegangen und von da her die Frage nach der Einbindung muslimischer Akteure gestellt werden.

Die Genese des Wohlfahrtsstaates in Deutschland hat zu einem normativen System geführt, das hier analog zu Hans Joas' Genealogie der Menschenrechte verstanden werden soll. Dies liegt auch insofern nahe, als der Wohlfahrtsstaat auf dem Fundament der sozialen Menschenrechte aufbaut (vgl. Gabriel 2007, 104f.). Im Zentrum der „affirmativen Genealogie“ steht für Joas der „Appellcharakter historisch verkörperten Sinns“ (2011, 190). Die Genealogie ist in dem Sinne affirmativ, dass der Blick auf die Genese von Werten das Subjekt nicht gleichgültig belässt, sondern es in Anspruch nimmt. Dadurch entsteht ein Sinnzusammenhang, der sich ausgehend von der Vergangenheit bis in die Zukunft hinein erstreckt: Ausgangspunkt

ist zunächst ein fremder historischer Sinn, der in der Vergangenheit verankert ist, aber über seine Entstehungsbedingungen hinausweist (vgl. Joas 2011, 202). Dieser Sinn wird in einem bestimmten Gegenwartskontext wahrgenommen. Er bietet Orientierung, motiviert zu einem bestimmten zukunftsbezogenen Handeln, durch welches Werte verwirklicht und Geschichte verlebendigt wird (vgl. Joas 2011, 191; 202). Es geht darum, dass Werte „von Institutionen getragen und in Praktiken verkörpert“ (Joas 2011, 203) werden. So kann das Wohlfahrtssystem in Deutschland auch als Ausdruck einer Wertegeneralisierung verstanden werden – in dem Sinne, „daß Wertetraditionen ein allgemeineres, meist auch abstrakteres Verständnis ihres Gehalts entwickeln können, ohne dabei ihre Verwurzelung in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, aus denen die affektive Bindungskraft für die Handelnden erwächst“ (Joas 2011, 263).

Wie bei den Menschenrechten besteht auch bei der Wohlfahrt und ihren historischen Wurzeln die Gefahr eines weitgehenden christlichen Exklusivitätsanspruchs. Herbert Haslinger zeigt jedoch die breite Verankerung von Diakonie auch außerhalb des Christentums auf und äußert sich damit kritisch gegenüber einer Auffassung, „die mit der Behauptung der Diakonie als Spezifikum des Christentums implizit anderen Religionen und Kulturen deren soziale Konstitution absprechen würde“ (2009, 70). Blickt man auf die Entstehungsgeschichte des deutschen Wohlfahrtsstaates, so weist dieser unterschiedliche Wurzeln auf: die Arbeiterbewegung und protestantische, katholische und jüdische Aktivitäten im Bereich des Sozialen. Damit ist Offenheit für unterschiedliche religiöse bzw. weltanschauliche Orientierungen grundgelegt. So waren die Verbände historisch durch „vielfältige Konkurrenzbeziehungen“ (Hammerschmidt 1999, 100) zwischen den beiden christlichen Verbänden, aber auch gegenüber sozialdemokratisch motivierten Aktivitäten geprägt, was eine Einübung in Pluralismus ermöglichte.

Gerade die jüdische Wohlfahrtspflege ist hierfür ein interessantes Beispiel, war sie doch im Sinne von Selbsthilfe „jahrhundertlang auf die gemeindliche Fürsorge unter ehrenamtlicher Leitung beschränkt“ (Sachße 1988, 155; vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 39). Sie wurde in der Weimarer Republik als gleichberechtigter Teil in das Wohlfahrtssystem aufgenommen, spielte aber eine Sonderrolle, da sie sich weitgehend um jüdische Bedürftige kümmerte, was durch die Minderheitenrolle der Juden bedingt war (vgl. Hennings 2008, 39–42). Die Geschichte zeigt somit, wie unterschiedliche Akteure in ein sich allmählich aufbauendes System integriert wurden, das selbst die dazu nötige religiös-weltanschauliche Offenheit aufwies.

Möglicherweise steht allerdings das System der Spitzenverbände mit seiner Tendenz zum Lobbyismus der Integration neuer Akteure der Wohlfahrtspflege im Wege (vgl. Sachße/Tennstedt 2012, 111). Kritiker verweisen heute auf „die (schwächer werdende) Argumentation der Spitzenverbände, gerade eben durch diese arbeitsteilige Ausprägung und Autonomie am besten in der Lage zu sein, sozialpolitische Problemlagen angemessen und klientennah zu bearbeiten“ (Boeßenecker 2005, 22). So spricht Boeßenecker kritisch von „ideologisch begründeten Besitzstandsinteressen etablierter Wohlfahrtsverbände“ (2005, 32) und beobachtet bei der BAGFW eine „ausschließende Absicht gegenüber anderen Organisationen und Trägern“ (2005, 35) sowie eine „Angleichung der Wohlfahrtsverbände bei einem gleichzeitigen Schwinden der Wertorientierungen“ (2005, 36). Von daher hält Boeßenecker das System der Freien Wohlfahrtspflege für überholt. Für ihn würde folglich ein siebter Spitzenverband keine Lösung bieten (2017, 33), wobei jedoch ein dezidiert muslimischer Verband gerade auch dem Wertebewusstsein neue Impulse geben könnte. Während zur Entstehungszeit der Wohlfahrtspflege die kirchlichen Verbände über große Macht verfügten, entspricht dem heute jedoch in keiner Weise der Einfluss der muslimischen Organisationen. Dennoch deutet die dynamische Genealogie des Wohlfahrtsstaates darauf hin, dass Weiterentwicklungen und Anpassungen des Systems durchaus im Sinne seiner Grundideen sind.

2 Muslimische Akteure: Soziale Angebote und ihre theologischen Grundlagen

Im Blick auf die sozialen Dienstleistungen muslimischer Akteure kann man zwischen drei Typen unterscheiden: die Tätigkeiten der Moscheevereine und ihrer Dachverbände, die meist den Charakter von „Selbsthilfeorganisationen“ (Schiffauer 2008, 50) aufweisen, unabhängige lokale Vereine mit sozialem Schwerpunkt sowie staatlich geförderte Projekte. Dabei verbinden sich mit unterschiedlichen Dynamiken *Top-down*- und *Bottom-up*-Prozesse (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 132 f.; Charchira 2017, 343 f.). Ob es gelingt, beide in ein konstruktives Wechselverhältnis zu bringen, ist noch offen. Es zeigt sich aber ein Wandel der Organisationen weg von der Herkunftsorientierung und vom rein religiösen Dienstleister hin zum sozialen Dienstleister mit Ausrichtung auf das Einwanderungsland.

2.1 Soziale Aktivitäten von Moscheevereinen

Was die sozialen Aktivitäten von Moscheevereinen betrifft, existiert mit den Studien der Deutschen Islam Konferenz (DIK) eine einigermaßen solide Datengrundlage (Halm u. a. 2012; Halm/Sauer 2015). Die weitgehend quantitativen Daten sind aber nur begrenzt aussagefähig. Die Aussage, dass ein Moscheeverein Unterstützungs- und Beratungsangebote aufweist, sagt noch nichts darüber aus, welche Qualität, Intensität und Organisationsform diese haben. Daraus ergeben sich jedoch erste Anhaltspunkte, die einer weiteren Vertiefung bedürfen. Folgende Beobachtung ist zu machen: Auf der einen Seite werden von islamischen Vereinen in einer großen Zahl die unterschiedlichsten sozialen Dienste erbracht, nur in ganz wenigen Fällen ist aber bislang eine Anerkennung oder staatliche Förderung von bestimmten Projekten zustande gekommen. „Sie decken relevante Bereiche der unterschiedlichen Bedarfe von muslimischen Kindern, Jugendlichen und deren Familien ab, ohne aber dafür eine adäquate professionelle Begleitung und Förderung zu erhalten oder eine große Relevanz in der wohlfahrtspflegerischen Infrastruktur zu erfahren.“ (Charchira 2017, 334) Damit nehmen die Organisationen oft eine Brückenfunktion wahr und stellen ein niederschwelliges Angebot bereit. Die muslimischen Vereine erreichen mit ihren sozialen Dienstleistungen in besonderem Maße Muslime. Forschungsergebnisse aus Großbritannien zeigen, dass hierbei der Möglichkeit, religiöse Fragen anzusprechen und mit der eigenen Kultur verstanden zu werden, eine entscheidende Bedeutung zukommt (vgl. Warden u. a. 2016, 8).

Religiöse und soziale Angebote von Moscheevereinen stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern stärken sich gegenseitig (Halm u. a. 2012, 78). So bieten nach eigenen Angaben zwischen 36,5 und 43,2 % der Gemeinden Gesundheits-, Erziehungs- oder Sozialberatung an (Halm u. a. 2012, 77). Im Bereich der Angebote für Jugendlichen finden sich bei 78,8 % der Gemeinden Hausaufgabenhilfe, bei 48 % Berufsorientierung und bei 47,8 % Sprachförderung, womit die Gemeinden zur schulischen und beruflichen Integration beitragen (Halm/Sauer 2015, 49 f.). Daneben existieren häufig Beratungsangebote in Bezug auf Schule, Erziehung, Sucht, Gewalt und Diskriminierung (vgl. Halm/Sauer 2015, 53). In den islamischen Vereinen wird ein hohes Maß an ehrenamtlicher Arbeit geleistet (vgl. Halm/Sauer 2015, 103). Mehr noch als Kirchen sind sie auf engagierte Freiwillige angewiesen, da sie über relativ wenige hauptamtliche Mitarbeitende verfügen, so dass auch der Umfang der freiwilligen

Arbeit oft höher ist (Klößner 2016, 426). Dieses Engagement fördert die Einübung in Werte wie Altruismus oder Gemeinsinn. Die muslimischen Organisationen sind allerdings noch sehr weit entfernt von der komplexen professionellen Struktur der Fach- und Dachverbände wie Caritas oder Diakonie.

2.2 Soziale Vereine

Das Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (BFmF) in Köln gilt als Modell für einen sozialen Verein mit muslimischem Selbstverständnis, der ein hohes Maß an Professionalität erreicht hat. Es wurde 1996 gegründet, mit der Absicht, „an den eigenen Bedürfnissen orientiert, für sich selber und andere Frauen passgenaue Angebote zu entwickeln“ (Theißen 2017, 386). Insofern lagen die Wurzeln in der Selbsthilfe. Das BFmF verfügt über ein breites Angebot in den Bereichen Beratung, Bildung, Begegnung und Betreuung. Seit 1998 ist das BFmF Mitglied im Paritätischen Wohlfahrtsverband, der nach eigenen Angaben bundesweit zwischenzeitlich rund 25 alevitische oder muslimische Mitgliedsorganisationen aufweist (vgl. BAMF 2015, 132 f.).

Anträge auf Anerkennung wurden vom BFmF jeweils erst dann gestellt, nachdem bestimmte Tätigkeiten über längere Zeit ehrenamtlich durchgeführt und damit der Nachweis für Qualität und Kompetenz erbracht worden war (vgl. Theißen 2017, 394 f.). Vielleicht stellt diese Einrichtung am ehesten eine Parallele zur Entstehung der Caritas außerhalb der Amtskirche dar (vgl. Haslinger 2009, 67). Faktoren für das Gelingen sind hier die Fokussierung auf die sozialen Tätigkeitsfelder, die größere Flexibilität aufgrund der Unabhängigkeit von Dachverbandsstrukturen sowie die Initiative von Frauen, die sich in Moscheevereinen nicht immer im erforderlichen Maß entfalten können.

2.3 Staatlich geförderte Projekte

Im Zusammenhang mit der großen Flüchtlingswelle 2015 sind neue Formen der Projektförderung entstanden, die einerseits Ressourcen muslimischer Vereine nutzen und diesen andererseits einen Professionalisierungsschub ermöglichen. Ein Beispiel im Bereich der Flüchtlingshilfe ist das vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und

Jugend geförderte Projekt „Muslimische Gemeinden bilden Patenschaften“, das von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB), dem Zentralrat der Marokkaner in Deutschland und der *Ahmadiyya Muslim Jamaat* Deutschland durchgeführt wird. Der Slogan des Projekts lautet „Gesellschaft geschwisterlich gestalten“, womit das Ziel verbunden ist, die gesellschaftliche Integration von Flüchtlingen zu begleiten und zu fördern. Das Projekt umfasst Qualifizierungsmaßnahmen für die Paten, welche Flüchtlinge etwa bei Behördengängen, Arztbesuchen oder Einkäufen begleiten und sie in Bezug auf Schule, Spracherwerb und bei der Arbeits- und Wohnungssuche unterstützen sollen. Die Projektträger beziehen sich auf die religiöse Motivation der Trägerorganisationen, Flüchtlingen zu helfen wie zur Zeit des Propheten. Das Projekt selbst ist jedoch offen für alle – unabhängig vom jeweiligen religiösen oder ethnischen Hintergrund.

Damit kommt das Projekt sozialen Dienstleistungen der Wohlfahrtsverbände sehr nahe. Anders als bei vielen anderen Aktivitäten muslimischer Gemeinden geht es hier nicht um Selbsthilfe, sondern um Hilfe für andere Notleidende. Da ein Großteil der Flüchtlinge Muslime sind, spielt die religiöse Nähe dennoch eine große Rolle, auch wenn sie nicht explizit im Vordergrund steht. Mit einem derartigen Projekt übernehmen muslimische Träger eine wichtige gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Das Projekt trägt auch dazu bei, die Arbeit der muslimischen Organisationen zu professionalisieren und diesen eine Stimme in der sozialpolitischen Debatte zu geben.

2.4 Legitimationsdiskurse der Dachverbände

Unter den Dachverbänden hatte zunächst die DITIB die Institutionalisierung von Wohlfahrt am meisten vorangetrieben – unter anderem mittels Projekten in der Flüchtlingshilfe, denen schon seit 2005 Projekte im Bereich des interreligiösen Dialogs sowie seit 2008 ein Projekt mit einer Beratungs-Hotline vorausgingen (vgl. Rosenow-Williams 2012, 222–226). Im Vordergrund für DITIB-Wohlfahrt stehen laut Selbstbeschreibung ehrenamtliches Engagement, Werte und Verantwortung: „Wir leisten als DITIB einen Beitrag zur gesellschaftlichen Zukunftsgestaltung und fördern das friedliche Zusammenleben auf dem Fundament der islamischen Werte.“ (DITIB 2015) Mit Bezügen auf universale Werte wie Gerechtigkeit, Respekt und Solidarität möchte die Organisation den Nachweis

erbringen, dass ihr islamischer Bezugshorizont nicht im Widerspruch zur deutschen Gesellschaft stehe. Aufgrund der politischen Entwicklungen in der Türkei und ihren Auswirkungen auf die DITIB ist jedoch zu bezweifeln, dass die DITIB diesen offenen Ansatz fortsetzen wird. Ihre Führungsrolle im Blick auf Wohlfahrt hat sie zumindest verspielt. Allerdings bleibt die Frage offen, inwieweit sich ein Teil der DITIB-Mitgliedsvereine von der Türkei emanzipieren und in eine unabhängige zivilgesellschaftliche Organisation umwandeln kann.

Zunächst wird sich der Fokus stärker auf andere Dachverbände richten. So profiliert sich etwa auch der Zentralrat der Muslime in Deutschland vermehrt im Bereich der Wohlfahrt (vgl. El Morabit 2017). Die Bedingungen für staatliche Förderung und ein oft noch von Misstrauen geprägter gesellschaftlicher Diskurs über den Islam führen wie bei DITIB auch bei anderen Organisationen dazu, dass sie religiöse Beweggründe und Ziele in den Hintergrund stellen und allein den integrativen Charakter ihren Aktivitäten betonen. So benennt der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) als Ziele seiner Jugendarbeit die „Förderung der Sprach- und Schulbildung, die gesellschaftliche Integration und die Identitätsentwicklung von Jugendlichen“ und spricht im Blick auf Identität von „Orientierungshilfe in religiösen Fragen“ (VIKZ e. V. o. J.). Hier wie bei der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) spielt vor allem die Nachwuchsförderung eine zentrale Rolle (vgl. Klöckner 2016, 97 f.; Rosenow-Williams 2012, 283–285). Bei der IGMG ist diese mit einer Förderung der Integration in Schule und Arbeitswelt sowie einer Prävention gegen Drogenkonsum verbunden (vgl. Schiffauer 2008, 83). Selbsthilfe und Empowerment in dem Sinne, dass sich Menschen „ihrer Fähigkeiten bewusst werden, eigene Kräfte entwickeln und ihre individuellen und kollektiven Ressourcen zu einer selbstbestimmten Lebensführung nutzen lernen“ (Herriger 2006, 20), werden hier in neuen religiösen Organisationsformen verwirklicht. Somit stellt sich auch die Frage, inwieweit es sinnvoll und möglich ist, oft eng mit sozialen Fragen gekoppelte religiöse Angebote staatlicherseits zu fördern.

2.5 Islamisch-theologische Begründung für eine universale Diakonie

Bei der Frage nach der Kompatibilität von muslimischen Aktivitäten und Freier Wohlfahrtspflege geht es auch um theologische Begründungen. So existiert auch im Islam analog zu Christentum und Judentum

die Tradition einer religiös motivierten Armenfürsorge, die sich aus der Gott-Mensch-Beziehung speist. Auch eine universelle Öffnung sozialer Dienste für alle ist von einem muslimischen Selbstverständnis aus grundsätzlich möglich. So betont etwa Mohammad Hashim Kamali, der zuletzt in Malaysia lehrte, Autor zahlreicher Standardwerke ist und als eine der einflussreichsten Stimmen in globalen islamischen Debatten gilt, die Möglichkeit im Islam für ein „welfare system for all citizens [...] independent of such considerations as race, colour and creed“ (2010, 190). Im Anschluss an Sure 5,2, die von einer Zusammenarbeit in guten Werken spricht, hebt Kamali den offenen Rahmen für diese Zusammenarbeit hervor: „Cooperation as such is therefore not confined to a strictly religious framework. The address here is also to all people, Muslims and non-Muslims, and all Muslims can join hands in charitable and humanitarian work, indeed in all beneficial work.“ (2010, 193) Der Schwerpunkt bei Hilfeleistungen liegt laut Kamali auf Bedürfniserfüllung verbunden mit einer Befähigung der Bedürftigen für sich selbst zu sorgen, so dass Unterstützung unnötig wird (vgl. 2010, 216).

Somit spielen Brückenschläge zwischen anthropologischen und religiösen Kategorien eine zentrale Rolle. Entsprechend dienen im Entwurf von Mahmoud Bassiouni die Menschenrechte der Bedürfniserfüllung (vgl. Bassiouni 2014). Er sieht „eine eher wertelegitimierende als wertebegründende Funktion“ (2014, 228) der Religion angesichts der Möglichkeit, Bedürfnisse auch nichtreligiös zu begründen. Kiefer und Ceylan setzen hier stärker theologisch an: „Das Gottesbild und das Menschenbild des Islams bilden das Fundament einer muslimischen Sozialarbeit.“ (Ceylan/Kiefer 2016, 83) Im Vordergrund stehen Gottes Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Nähe zum Menschen und Vergebung (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 74 f.). Der islamisch-befreiungstheologische Ansatz von Farid Esack geht von einer vorrangigen Option für die Unterdrückten und Marginalisierten aus (vgl. Esack 1997, 99). Dies ermöglicht einen humanistischen und anwaltschaftlichen Zugang zur Wohlfahrtspflege. Esacks Position wird in Deutschland zwar inzwischen theologisch rezipiert (vgl. Tatar 2016, 196–220), aber noch nicht im Bereich der sozialen Arbeit.

Es braucht deshalb eine sozialetische Neukonzeption in Bezug auf den deutschen bzw. europäischen Kontext (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 105; Khalfaoui 2016, 258; von Wensierski 2016, 538 f.), die nicht nur von Texten und Traditionen ausgeht, sondern sich theoriegeleitet als muslimische Selbstreflexion in Bezug auf die Praxis versteht. Zu den zentralen Aufgaben gehört einerseits eine islamisch-theologische Entfaltung

sozialetischer Grundkategorien wie Gerechtigkeit und Solidarität angesichts fortschreitender gesellschaftlicher Ungleichheit und andererseits die Konzeption einer muslimischen Sozialarbeit, die sich im Wettbewerb mit anderen Modellen behaupten kann. Hierbei können die universitären Zentren für islamische Theologie zukünftig einen wichtigen Beitrag leisten.

3 Etablierte Wohlfahrtsverbände: Interkulturelle und interreligiöse Öffnung

Wenn es um die Einbeziehung muslimischer Akteure in das System der Wohlfahrtspflege geht, sind die bereits bestehenden Wohlfahrtsverbände wichtige Akteure. So formulierte der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration: „Ob ein neuer religiös (in diesem Fall: muslimisch) ausgerichteter Wohlfahrtsverband notwendig ist, hängt auch davon ab, inwieweit die etablierten Verbände bereit sind, sich interkulturell zu öffnen in dem Sinne, dass sie spezielle Bedürfnisse berücksichtigen.“ (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration 2016, 120) Im Sinne dieser Aussage wird ein muslimischer Wohlfahrtsverband umso eher erforderlich sein, je weniger die bestehenden Verbände muslimischen Bedürfnissen Rechnung tragen. Auch wenn das vielleicht für manche Zielgruppen zutreffen mag, wird die Nachfrage von Muslimen nach professionellen Angeboten (etwa der Pflege und Beratung) außerhalb der Familie zukünftig steigen und die Frage nach einem muslimischen Wohlfahrtsverband verstärken. Da ein solcher erst Ergebnis eines längeren Prozesses sein kann, ist in Umkehrung der Aussage des Sachverständigenrates zu betonen: Gerade wenn es zu intensiven Interaktionen zwischen einem interreligiös aufgeschlossenen etablierten Verband und muslimischen Akteuren kommt, kann dies einem muslimischen Wohlfahrtsverband den Weg bereiten.

Die Präsenz von Muslimen und anderen oft aus der Migration hervorgegangenen Gruppen hat Rückwirkungen auf alle Wohlfahrtsverbände. Mit der zunehmenden Pluralisierung der Bevölkerung gehen Prozesse interkultureller und interreligiöser Öffnung einher. Unter interkultureller Öffnung ist dabei eine spezifische Sensibilität für Menschen mit Migrationsgeschichte aus anderen Kulturräumen zu verstehen (vgl. Nieke 2011, 654), wohingegen interreligiöse Öffnung den Fokus auf die religiöse Dimension der Kultur legt.

Während sich die Arbeitswohlfahrt traditionell besonders der Migranten aus islamisch geprägten Ländern angenommen hat, stellen sich heute auch Caritas und Diakonie als religiös geprägte Verbände den neuen Herausforderungen (vgl. Schmid 2015, 37f.). Die interkulturelle und interreligiöse Öffnung bringt dabei neue Herausforderungen mit sich. Sie umfasst drei Dimensionen:

1. Die Öffnung für *Klienten* mit unterschiedlichem Hintergrund ist nicht strittig und gehört zum Selbstverständnis aller Wohlfahrtsverbände. Caritas und Diakonie können sich hier auf die universale Liebe und den allen Menschen geltenden Heilswillen Gottes berufen. Es liegt jedoch nur punktuell statistisches Material über das Profil der Klienten vor. In manchen Feldern – wie etwa der Schwangerschaftsberatung – wird ein hoher Anteil von Muslimen erreicht (vgl. BAMF 2015, 105f.). Dennoch bestehen weiterhin Zugangsbarrieren von Seiten der Migranten im Allgemeinen und Muslimen im Besonderen, auch wenn diese in den letzten Jahren abgebaut wurden (vgl. Ceylan/Kiefer 2016, 52f.).
2. Auf Seiten der *Mitarbeitenden* macht dies kultur- und religionsensible Kompetenzen erforderlich. Hier können andersreligiöse Mitarbeitende eine wichtige Brückenfunktion übernehmen (vgl. BAMF 2015, 98–101). Aufgrund des Charakters von Tendenzbetrieben wurde diese traditionell ausgeschlossen. Allerdings sind verschiedene Ausnahmeregelungen und Öffnungsprozesse zu beobachten, durch welche die kirchlichen Verbände einer veränderten Zusammensetzung der Bevölkerung Rechnung tragen (vgl. Eurich 2017, 147f.). So gibt es auch Ansätze, Diakonie im weiteren Sinn als „Zusammenschluss all derjenigen Menschen, die sich im Namen des evangelischen Christentums den in Not und Bedürftigkeit geratenen Menschen mit praktischem sozialen Helfshandeln zuwenden“ (Albrecht 2013, 80) zu verstehen.
3. *Kooperationen* etwa mit islamischen Verbänden stellen noch eine große Herausforderung dar. Wichtig ist hier ein ressourcenorientiertes Arbeiten, das auch Asymmetrien und Grenzen der Möglichkeiten der Partner berücksichtigt. Hier bestehen anders als auf der Ebene der Mitarbeitenden keine arbeitsrechtlichen Grenzen. Es gibt unterschiedliche Beispiele einer solchen Zusammenarbeit: So kooperiert etwa die Berliner Caritas mit dem Muslimischen Seelsorgetelefon Berlin und ist von daher aufgeschlossen gegenüber einer Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes (vgl. Kostka 2017, 200).

Wenn von interreligiöser Öffnung die Rede ist, geht es in der Regel um die beiden ersten Dimensionen, wohingegen die dritte vernachlässigt wird. Sie kann als Teil eines interreligiösen Dialogs des Handelns verstanden werden. Hier stellt sich auch die Frage, inwiefern die Kirchen und kirchlichen Wohlfahrtsverbände im Sinne eines ernst genommenen religiösen Pluralismus Unterstützung für muslimische Verbände leisten und damit eine „Vorreiterrolle“ (Gabriel 2016, 27) wahrnehmen wollen. Die Kooperation kann dann eine Brücke für muslimische Organisationen hin zum System der Freien Wohlfahrtspflege bilden. Da dies jedoch wiederum eine verstärkte Konkurrenzsituation für die kirchlichen Verbände erzeugen kann, stellt sich die Frage, inwieweit letztere zu solchen Schritten bereit sind.

4 Staatlicher Rahmen: Förderung zwischen Religions- und Integrationspolitik

Neben dem Eingehen bestehender Wohlfahrtsverbände auf die Bedarfe muslimischer Akteure spielt die staatliche Perspektive eine zentrale Rolle. Wohlfahrtspluralismus bedeutet, dass zahlreiche Aufgaben im Bereich der Wohlfahrt nicht unmittelbar vom Staat erfüllt werden, sondern von freien Trägern. Den Hilfsbedürftigen kommt die Möglichkeit zu aus einer Pluralität an Angeboten unterschiedlicher Träger zu wählen. Auf diese Weise kommt es zu einer Aufgabenteilung und Interaktion zwischen dem Staat und den freien Trägern: Der Staat koordiniert und finanziert; freie Träger führen Maßnahmen aus.

Franz-Xaver Kaufmann hebt hervor, dass der nationale Kontext entscheidend ist für die jeweilige Ausprägung des Wohlfahrtsstaates und dessen (Weiter-)Entwicklung und spricht in diesem Zusammenhang von Idiosynkrasien: „Idiosynkrasien entstehen aus fortgesetzten Wechselwirkungen zwischen kulturellen, politisch-sozialen und institutionellen Eigenarten.“ (Kaufmann 2003, 11). Auch im Blick auf die Förderung muslimischer Akteure spielen solche Wechselwirkungen eine zentrale Rolle. Dabei spielen vor allem die folgenden drei Faktoren eine Rolle:

1. Zunächst geht es um eine bestimmte *Bedarfslage* in der Gesellschaft, in der familiäre Dienstleistungen bzw. im unmittelbaren Nahbereich erbrachte Dienstleistungen nicht mehr ausreichend sind.
2. Sodann richtet sich der Blick auf mögliche personelle, institutionelle und ideelle *Ressourcen* zur Bedarfsdeckung, auf die der Staat

- zurückgreifen kann. Hierbei kann es sich um bestehende Akteure oder um neue Formen der Selbstorganisation und Selbsthilfe handeln.
3. Zusätzlicher Faktor ist schließlich der *staatliche Rahmen*. Hier geht es zunächst um das Wohlfahrtssystem mit einer bestimmten Aufgabenteilung zwischen Staat und gesellschaftlichen Akteuren. Weiterhin spielt aber auch die Stellung dieser Akteure in der Öffentlichkeit eine Rolle.

Das Zusammenwirken von Religionsgemeinschaften und Staat lässt sich mit dem Religionsunterricht vergleichen, wo in den letzten 15 Jahren in Deutschland mit der Einführung islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen weitreichende Veränderungen stattgefunden haben. Während es in beiden Fällen um eine Gleichstellung der Muslime im Blick auf die Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften geht, sind die Analogien allerdings nur begrenzt: Im Fall des Religionsunterrichts beschränkt sich die Rolle der Religionsgemeinschaften auf Mitwirkungsrechte wie die Bestimmung der Unterrichtsinhalte und die Auswahl der Lehrkräfte; der Unterricht findet aber als Teil des staatlichen Bildungsauftrags unter staatlicher Trägerschaft und Gesamtorganisation statt (vgl. Dietrich 2006, 25–32). Im Fall der Wohlfahrtspflege bedeutet freie Trägerschaft eigene organisatorische Verantwortung und Unabhängigkeit vom Staat, der nur eine finanzielle Unterstützung gewährt. In einer Hinsicht kann der Vergleich jedoch hilfreich sein: Bei der Einführung islamischen Religionsunterrichts haben verschiedene Bundesländer ein hohes Maß an Flexibilität und Kreativität gezeigt – was die muslimischen Ansprechpartner anbelangt – und etwa Elternvereine oder Beiräte anstelle einer Religionsgemeinschaft anerkannt. Integrationspolitische Belange haben dazu geführt, dass auf die spezielle Situation und Organisationsstruktur der Muslime Rücksicht genommen wurde (vgl. Dietrich 2006, 66–87). Außerdem kam es sowohl beim islamischen Religionsunterricht als auch bei der Einführung islamischer Theologie an staatlichen Universitäten in den letzten Jahren zu unerwarteten Dynamiken, die auch bei der Weiterentwicklung des Wohlfahrtssystems zum Tragen kommen können.

Während im System der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland meist jegliche staatliche Intervention als Widerspruch zu diesem System angesehen wird (vgl. BAMF 2015, 88), vermischen sich damit aber auch religions- und integrationspolitische Anliegen. Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration spricht in seinem

Jahresgutachten 2016 von einem „religionspolitischen Multikulturalismus“ und nennt hier im Sinne einer Gleichstellung („parity claims“) explizit auch die „Etablierung neuer, religiös begründeter Wohlfahrtsverbände“ (Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration 2016, 17). Im weiteren Verlauf des Gutachtens werden vor allem Bedürfnisse im Bereich der Pflege hervorgehoben (vgl. Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration 2016, 199 f.). So kann der Staat durch eine Zusammenarbeit mit muslimischen Akteuren in Vorleistung gehen und so auch gezielt Misstrauen in der Gesellschaft abbauen.

Wohlfahrt und Sozialpolitik können als Inklusionsstrategie dienen, um die Loyalität bestimmter Bevölkerungsgruppen zu gewinnen (vgl. Kaufmann 2003, 31) – so auch hier in Bezug auf Muslime und Flüchtlinge. Im Rahmen der DIK wurde das Thema Wohlfahrt in der Legislaturperiode 2013 bis 2017 in den Vordergrund gerückt. Ein Positionspapier der DIK hält dazu fest:

„Der bereits bestehende Beitrag der Musliminnen und Muslime sowie der islamischen Organisationen am religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Leben in Deutschland soll stärker anerkannt und die Beziehungen zwischen Staat und islamischen Organisationen partnerschaftlich weiterentwickelt werden. [...] Staat und Gesellschaft sind aufgerufen, den Prozess der Etablierung islamischer freigemeinnütziger Wohlfahrtspflege in Deutschland konstruktiv und partnerschaftlich zu begleiten. Die islamischen Einrichtungen der Wohlfahrtspflege sind für alle Menschen offen und wirken damit integrierend. Dadurch tragen sie zum Zusammenhalt der Gesellschaft bei. In diesem Zusammenhang sollte das bereits geleistete, zumeist ehrenamtliche Engagement islamischer Träger der Wohlfahrtspflege, insbesondere der islamischen Gemeinden stärker anerkannt werden.“ (DIK 2015, 1 f.)

Hier findet eine Würdigung muslimischer Beiträge als integrativ statt. Auf dieser Grundlage folgt ein Plädoyer für eine stärkere Anerkennung und Förderung. Obwohl die DIK keine zentrale Zuständigkeit hat und hier vor allem die Kommunen und Länder betroffen sind, unternimmt sie den Versuch einer Steuerung. Spezifische Anforderungen, die der Staat an Träger sozialer Dienste stellt, können bei diesen wiederum Reflexions- und Veränderungsprozesse nach sich ziehen. Dies ist insbesondere bei der Bedingung der Adressatenoffenheit staatlich geförderter Angebote der Fall.

Indem muslimische Akteure in das System der Wohlfahrtspflege einbezogen werden, erfolgt eine gewisse Lenkung und Verpflichtung auf dieses System „als Partner des Staates in der gemeinsamen Absicherung hilfebedürftiger Menschen und damit nicht zuletzt auch als Hüter des Sozialstaates“ (Griep/Renn 2011, 49). So kommt es zu einer Professionalisierung und Einbindung von vorhandenem Potenzial und zu Engagement in bestehenden Netzwerken und Strukturen. Indem muslimische Organisationen als soziale Akteure in Erscheinung treten, findet eine Konflikttransformation und Umdeutung statt. Vielfach machen Muslime Exklusionserfahrungen, die wiederum als Folie zur Deutung bestimmter Erfahrungen dienen. Eine Einbindung muslimischer Organisationen kann dem gezielt entgegenarbeiten. Damit erweist sich der Wohlfahrtsstaat als flexibel im Hinblick auf neue gesellschaftliche Problemlagen.

5 Perspektive: Ein religionssensibles und plurales Wohlfahrtssystem

Der Blick auf verschiedene soziale Aktivitäten und Projekte zeigt, welche eigenen Ressourcen Muslime mobilisieren können. Es gibt Bereiche, in denen muslimische Träger sogar ganz spezifisch gefragt sind. So geht es auch darum, gezielt religiöse Ressourcen und Kompetenzen zu mobilisieren – beispielsweise für soziale Beratung in Bezug auf den Umgang mit Radikalisierung oder religionsbezogenen Konflikten. Anhand der muslimischen Akteure wird die Ambivalenz von Selbsthilfe deutlich. Einerseits handelt es sich um positive Kräfte, die Freiräume nutzen können, um unterschiedliche – nicht immer im Trend liegende – Verknüpfungen von religiösen und sozialen Profilen zu erproben. Andererseits verweist Selbsthilfe kritisch auf die Grenzen der Reichweite bestehender Angebote. Sie sollte „kein Substitut, sondern eine Erweiterung wohlfahrtsstaatlicher Arrangements“ (Butterwegge 2001, 169) bilden. Der Schritt muslimischer Akteure hin zur Freien Wohlfahrtspflege ist bislang erst in Ansätzen erfolgt und wurde besonders mit staatlich geförderten Projekten der Flüchtlingshilfe vollzogen. Angesichts der zentralen Rolle der Erfahrung in einem bestimmten Kontext (vgl. Joas 2011, 251) kommt es auch hier entscheidend auf Interaktionen mit dem Staat und anderen Wohlfahrtsverbänden an.

Aufgrund seiner spezifischen Genese und Ausgestaltung bietet das religionsensible deutsche Wohlfahrtssystem einzigartige Ausgangsbedingungen für

die Einbindung muslimischer Akteure. Damit sind allenfalls noch der niederländische und der österreichische Wohlfahrtsstaat vergleichbar, wo allerdings die Einbeziehung der Muslime bisher nur ansatzweise erfolgt ist (vgl. Hoyer 2016; Sengers/Noordgraaf 2013, 263). Im Wohlfahrtspluralismus ist eine Öffnung für neue Träger angelegt, weshalb Schritte hin zu einem muslimischen Wohlfahrtsverband folgerichtig sind. Entsprechend der vielfältigen Organisationsstruktur der Muslime in Deutschland wird ein Einheitsverband nur schwer zu realisieren sein. Ein Teil der muslimischen Akteure kann weiterhin im Paritätischen Wohlfahrtsverband organisiert sein; daneben können zunächst auf lokaler oder regionaler Ebene mehrere eigene muslimische Wohlfahrtsverbände entstehen, die dann eine dem innermuslimischen Pluralismus entsprechende föderale Dachstruktur bilden können (vgl. von Wensierski 2016, 540). Zu starke Einheitserwartungen bringen die Gefahr mit sich, schöpferische Kräfte zu bremsen. Wie der Vergleich mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht zeigt, sind zunächst Übergangslösungen und ein schrittweises Vorgehen gefragt.

Auch wenn es hier in den nächsten Jahren zu weiteren Entwicklungen kommen wird, werden sich diese von bestehenden Profilen unterscheiden. In Kombination mit Integrationsdiskursen werden neue Profile im Bereich des Sozialen entstehen, die weiterhin den Charakter einer staatlich geförderten Selbsthilfe mit Übergängen in den Raum der Gesellschaft aufweisen können. Muslimische Akteure im Wohlfahrtsstaat werden somit zunächst „Bewegungsorganisation“ in einem ganz speziellen Sinne sein. Ihre Vermittlungstätigkeit „zwischen Erfahrungen des Unrechts, Leids und sozialer Ausgrenzung im privaten Alltag in eine diskursive Öffentlichkeit hinein“ (Gabriel 2007, 185f.) erfolgt in Bezug auf spezifische Zielgruppen und Aufgabenstellungen. Die damit verbundenen Selbsthilfepotenziale können für die Wohlfahrtsproduktion genutzt, gelenkt, gezielt gefördert und ausgeweitet werden, ohne Potenziale der Eigenverantwortung zu ersticken. Das hier untersuchte Feld bildet schließlich auch einen kritischen Spiegel auf das bestehende Wohlfahrtsystem: Mit den muslimischen Akteuren rückt verstärkt wieder ins Bewusstsein, wie sehr Wohlfahrtsverbände zu halbstaatlichen Organisationen geworden sind und wie wichtig es ist, vor diesem Hintergrund den Blick auf neue zivilgesellschaftliche Dynamiken nicht zu vernachlässigen. So sollte Selbsthilfe nicht als Substitut für einen Ausfall staatlicher Verantwortung instrumentalisiert werden. Sehr wohl kann sie sich aber als eine Ressource erweisen, die auch das Feld Freier Wohlfahrtspflege nährt und belebt.

Literatur

- Ahles, Lisa** (2017): Konkurrenz oder Kooperation? Genossenschaften und Perspektiven der Wohlfahrtsverbände. In: Schmale, Ingrid; Blome-Drees, Johannes (Hg.): Genossenschaft innovativ: Genossenschaften als neue Organisationsform in der Sozialwirtschaft. Wiesbaden: Springer VS, 111–134.
- Albrecht, Christian** (2013): Glaubwürdigkeit auf der Grenze: Theologische Überlegungen zur protestantischen Identität der Diakonie im Kontext religiöser und kultureller Pluralität. In: Albrecht, Christian (Hg.): Wieviel Pluralität verträgt die Diakonie? Tübingen: Mohr Siebeck, 65–92.
- Banfi, Elisa** (2015): Islamic Organizations in the West: New Welfare Actors in the New Welfare Systems in Europe. In: Tottoli, Roberto (Hg.): Routledge Handbook of Islam in the West. Oxon/New York: Routledge, 304–319.
- Bassiouni, Mahmoud** (2014): Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bauer, Rudolph; Dahme, Heinz-Jürgen; Wohlfahrt, Norbert** (2012): Freie Träger. In: Thole, Werner (Hg.): Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag, 813–829.
- Boeßenecker, Karl-Heinz** (2005): Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege. Eine Einführung in Organisationsstrukturen und Handlungsfelder der deutschen Wohlfahrtsverbände. Neuauflage. Weinheim: Juventa.
- Boeßenecker, Karl-Heinz** (2017): Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik: Zivilgesellschaftliche Akteure oder Vertreter von Partikularinteressen? In: Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung – Konfessionelle Wohlfahrtspflege in Deutschland vor neuen Herausforderungen mit besonderer Berücksichtigung der Muslime als neue Akteure. Wiesbaden: Springer VS, 7–38.
- BAMF – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge** (2015): Religionssensible soziale Dienstleistungen von und für Muslime. Ein Überblick aus Kommunen und den Mitgliedsorganisationen der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW). Nürnberg.
- Butterwegge, Christoph** (2001): Wohlfahrtsstaat im Wandel. Probleme und Perspektiven der Sozialpolitik. 3. Auflage. Opladen: Leske + Budrich.
- Celebi, Aykut; Göztepe-Celebi, Ece** (2013): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in der Türkei. Die Rolle der Religionsgemeinschaften im normativen Rahmen des Sozialstaats. In: Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard; Kurschat, Andreas; Leibold, Stefan (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa: Konstellationen – Kulturen – Konflikte. Tübingen: Mohr Siebeck, 401–432.
- Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael** (2016): Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung. Wiesbaden: Springer VS.
- Charchira, Samy** (2017): Zur Notwendigkeit Islamischer Wohlfahrtspflege und Rolle der Deutschen Islamkonferenz. Einblicke, Rückblicke und Ausblicke. In: Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung – Konfessionelle Wohlfahrtspflege in Deutschland vor neuen Herausforderungen mit besonderer Berücksichtigung der Muslime als neue Akteure. Wiesbaden: Springer VS, 327–346.

- Deutsche Islam Konferenz** (2015): Wohlfahrtspflege als Thema der Deutschen Islam Konferenz. Ergebnisse der Sitzung des DIK-Lenkungsausschusses vom 10. November 2015 in Berlin, online unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/LenkungsausschussPlenum/20151110-la-ergebnisse-dik.pdf?__blob=publicationFile, abgerufen 12. 12. 2016.
- Dietrich, Myrian** (2006): Islamischer Religionsunterricht. Rechtliche Perspektiven. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- DITIB** (2015): Islamische Wohlfahrt, online unter <http://ffuechtlingshilfe.ditib.de/delislamische-wohlfahrt/>, abgerufen 24. 07. 2017.
- El Morabiti, Ihlam** (2017): Fachtagung des ZMD für Prävention und Gefängnis-seelsorge, online unter <http://www.islam.de/28483.php>, erstellt 28. 02. 2017/ abgerufen 24. 07. 2017.
- Esack, Farid** (1997): Qur'an, Liberation & Pluralism. Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression. Oxford: Oneworld.
- Eurich, Johannes** (2017): Auf dem Weg zur interreligiösen Öffnung der Diakonie. In: Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung – Konfessionelle Wohlfahrtspflege in Deutschland vor neuen Herausforderungen mit besonderer Berücksichtigung der Muslime als neue Akteure. Wiesbaden: Springer VS, 145–164.
- Gabriel, Karl** (2007): Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen und Perspektiven. Berlin: Lit.
- Gabriel, Karl** (2016): Religiöser Pluralismus in Deutschland als Herausforderung für Wohlfahrtsverbände – ein Problemaufriss. In: Jähnichen, Traugott; Nagel, Alexander-Kenneth; Schneiders, Katrin (Hg.): Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände. Stuttgart: Kohlhammer, 19–29.
- Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard; Kurschat, Andreas; Leibold, Stefan** (2013): Auswertung: Konfigurationen, Cluster und religionspolitische Typen der Wohlfahrtsstaatsentwicklung in Europa. In: Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard; Kurschat, Andreas; Leibold, Stefan (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte. Tübingen: Mohr Siebeck, 467–498.
- Griep, Heinrich; Renn, Heribert** (2011): Das Recht der Freien Wohlfahrtspflege. Grundlagen und Perspektiven. Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Halm, Dirk; Sauer, Martina; Schmidt, Jana; Stichs, Anja** (2012): Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Halm, Dirk; Sauer, Martina** (2015): Soziale Dienstleistungen der in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen religiösen Dachverbände und ihrer Gemeinden. Berlin: BMI.
- Hammerschmidt, Peter** (1999): Die Wohlfahrtspflege im NS-Staat. Opladen: Leske + Budrich.
- Haslinger, Herbert** (2009): Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche. Paderborn: Schöningh.
- Hennings, Verena** (2008): Jüdische Wohlfahrtspflege in der Weimarer Republik. Frankfurt/Main: Fachhochschulverlag.
- Herriger, Heribert** (2006): Empowerment in der sozialen Arbeit. Eine Einführung. 3. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.

- Hill, Burkhard; Kreling, Eva; Hönigsmid, Cornelia** (2012): Selbsthilfe und Soziale Arbeit – Das Feld neu vermessen. In: Hill, Burkhard; Kreling, Eva; Hönigsmid, Cornelia; Zink, Gabriela; Eisenstecken, Erich; Grothe-Bortlik, Klaus (Hg.): Selbsthilfe und Soziale Arbeit. Weinheim: Beltz Juventa Verlag, 14–25.
- Hoyer, Sören** (2016): Muslimische Wohlfahrtspflege in Europa. Angebot und staatliche Förderung in Österreich und den Niederlanden. Berlin: Beobachtungsstelle für gesellschaftspolitische Entwicklungen in Europa, online unter http://www.iss-ffm.de/presse/m_595, abgerufen 28.12.2016.
- Kamali, Mohammad Hashim** (2010): The Right to Education, Work and Welfare in Islam. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (2003): Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (2010): Selbsthilfe und Wohlfahrtsstaat. In: Dahme, Hans-Jürgen; Wohlfahrt, Norbert (Hg.): Systemanalyse als politische Reformstrategie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 228–240.
- Khalfaoui, Mouez** (2016): Soziale Dienste und ihre theologischen Grundlagen. Islamische Beiträge zum Wohlfahrtsstaat. In: Ströbele, Christian; Middelbeck-Varwick, Anja; Dziri, Amir; Tatari, Muna (Hg.), Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven. Regensburg: Pustet, 270–286.
- Klößner, Jennifer** (2016): Freiwillige Arbeit in gemeinnützigen Vereinen. Eine vergleichende Studie von Wohlfahrts- und Migrantenorganisationen. Wiesbaden: Springer VS.
- Kostka, Ulrike** (2017): „Den Fremden lieben“. Diakonische Herausforderungen und Handlungspotentiale im Integrationsprozess. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Zerreißprobe Flüchtlingsintegration. Freiburg i Br.: Herder, 188–202.
- Nieke, Wolfgang** (2011): Interkulturelle Soziale Arbeit. In: Otto, Hans-Uwe; Thiersch, Hans (Hg.): Handbuch Soziale Arbeit. 4. Auflage. München: Ernst Reinhardt, 650–657.
- Rosenow-Williams, Kerstin** (2012): Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany. New Developments in the 21st Century. Leiden: Brill.
- Sachße, Christoph** (1988): Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Band 2: Fürsorge und Armenpflege 1871–1929. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration** (2016): Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer. Berlin: SVR.
- Schiffauer, Werner** (2008): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld: transcript.
- Schmid, Hansjörg** (2015): Hilfe professionalisieren. Wie Muslime zu Akteuren des Wohlfahrtsstaates werden. In: Religion unter Verdacht. Wohin entwickelt sich der Islam? (Herder Korrespondenz Spezial 2–2015), 35–38.
- Sengers, Erik; Noordegraaf, Herman** (2013): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in den Niederlanden. Weltanschauliche Versäulung im Umbruch. In: Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard; Kurschat, Andreas; Leibold, Stefan (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte. Tübingen: Mohr Siebeck, 247–277.

- Tatari, Muna** (2016): Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung. Münster: Waxmann.
- Stichs, Anja** (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Theißen, Erika** (2017): Das Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (BFmF) e. V. als Modell eines muslimischen Sozial- und Bildungszentrums. In: Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung – Konfessionelle Wohlfahrtspflege in Deutschland vor neuen Herausforderungen mit besonderer Berücksichtigung der Muslime als neue Akteure. Wiesbaden: Springer VS, 385–396.
- VIKZ e. V.** (o. J.): Jugendarbeit, online unter <<http://www.vikz.de/index.php/jugendarbeit.html>>, abgerufen 24. 07. 2017.
- Warden, Rosalind; Scourfield, Jonathan; Huxley, Peter** (2016): Islamic Social Work in the UK: The Service User Experience. In: British Journal of Social Work 47 (3), 737–754, online unter <<https://doi.org/10.1093/bjsw/bcw006>>, erstellt 14.04.2016/abgerufen 24.07.2017.
- Weiss, Karin; Thränhardt, Dietrich** (2005): Selbsthilfe, Netzwerke und soziales Kapital in der pluralistischen Gesellschaft. In: Weiss, Karin; Thränhardt, Dietrich (Hg.): Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg i. Br.: Lambertus, 8–44.
- Wensierski, Hans-Jürgen von** (2016): Ein Wohlfahrtsverband der Muslime in Deutschland – Säkularisierung und sozialstaatliche Teilhabe des Islam in der multireligiösen Gesellschaft. In: Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik 46, 525–543.

Über den Autor

Hansjörg Schmid, Dr. theol., Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft, Professor für interreligiöse Ethik und christlich-muslimische Beziehungen an der Universität Freiburg/Schweiz. E-Mail: hansjoerg.schmid@unifr.ch.