



Open Access Repository

www.ssoar.info

Muslimisches Spendenverhalten in Deutschland

Schrader, Malte

Veröffentlichungsversion / Published Version

Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schrader, M. (2020). *Muslimisches Spendenverhalten in Deutschland*. (Opuscula, 143). Berlin: Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-69921-2>

Nutzungsbedingungen:

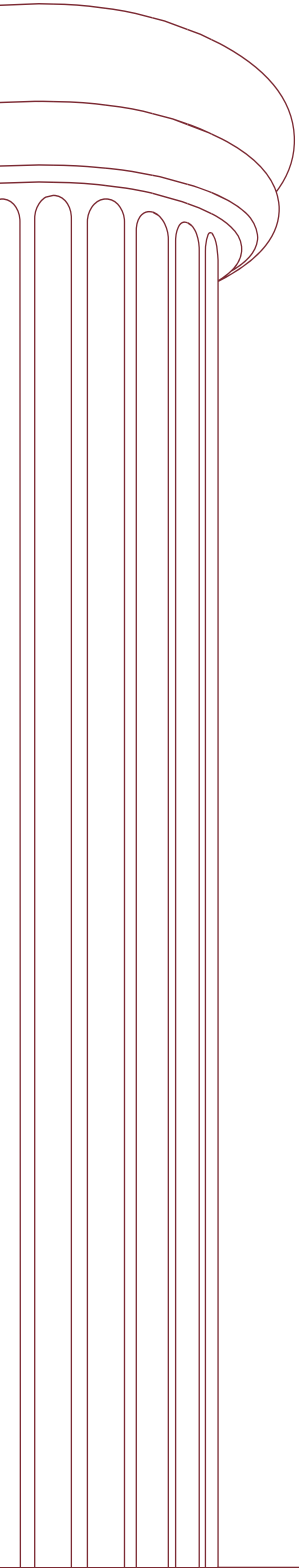
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>



Malte Schrader

**Muslimisches Spendenverhalten in
Deutschland**

Der Autor

Malte Schrader M.A. ist Soziologe und Religionswissenschaftler. Sein wissenschaftliches Interesse gilt vor allem der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung mit den Schwerpunkten Religion und Gesellschaft sowie Migration, Pluralisierung und Religion in der Diaspora. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft.

Das Maecenata Institut

Das **Maecenata Institut für Philanthropie und Zivilgesellschaft, Berlin** wurde 1997 als unabhängige wissenschaftliche Einrichtung gegründet. Das Institut hat die Aufgabe, das Wissen über und das Verständnis für die Zivilgesellschaft und den sogenannten Dritten Sektor mit den Themenfeldern Bürgerschaftliches Engagement, Stiftungs- und Spendenwesen durch Forschung, akademische Lehre, Dokumentation und Information sowie den Austausch zwischen Wissenschaft, Politik und Praxis zu fördern. Das Institut versteht sich als unabhängiger Think Tank.

Das Institut ist eine nicht rechtsfähige Einrichtung der Maecenata Stiftung (München) und hat seinen Arbeitssitz in Berlin.

Weitere Informationen unter: www.institut.maecenata.eu

Die Reihe Opuscula

Die **Reihe Opuscula** wird seit 2000 vom Maecenata Institut herausgegeben. Veröffentlicht werden kleinere Untersuchungen und Forschungsarbeiten sowie Arbeitsberichte aus Projekten des Instituts. Die Registrierung dieser in elektronischer Form erscheinenden Reihe unter der ISSN 1868-1840, sowie die Vergabe von Einzelkennungen (URNs) durch die Deutsche Nationalbibliothek sorgen für volle Zitierfähigkeit. Durch die Kooperation mit dem Social Science Open Access Repository (SSOAR) Projekt ist eine dauerhafte Verfügbarkeit aller Ausgaben mit fester URL-Adresse sichergestellt. Eine Übersicht der neuesten Exemplare ist auf der letzten Seite jeder Ausgabe zu finden.

Die gesamte Reihe *Opuscula* finden Sie zum kostenlosen Download unter:

<http://www.opuscula.maecenata.eu>

Impressum

Herausgeber

MAECENATA Institut
Rungestraße 17, D- 10179 Berlin,
Tel: +49-30-28 38 79 09,
Fax: +49-30-28 38 79 10,

E-Mail: mi@maecenata.eu

Website: www.maecenata.eu

Redaktion: Marielena Witthöft

ISSN (Web) 1868-1840

URN: urn:nbn:de:0168-ssoar-69921-2



Alle Rechte vorbehalten! Nachdruck nur mit Genehmigung des Herausgebers.

Dieses Werk bzw. Inhalt steht unter einer [Creative Commons 3.0 Deutschland Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/).

Die Beiträge geben ausschließlich die Meinung der Verfasserin bzw. des Verfassers wieder.

Haftungsausschluss: Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernimmt das Maecenata Institut keine Haftung für die Inhalte externer Links.

Für den Inhalt verlinkter Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Maecenata Institut, Berlin 2020

Inhalt

| | | |
|----------|--|----|
| 1 | Einleitung | 4 |
| 2 | Definitionen und Eingrenzung des Gegenstandes | 5 |
| 2.1 | Religion..... | 5 |
| 2.1.1 | <i>Religiosität im Islam</i> | 6 |
| 2.2 | Spenden | 6 |
| 2.3 | Wohltätigkeit und Philanthropie..... | 7 |
| 3 | Erklärbarkeit von Philanthropie und Spenden | 9 |
| 3.1 | Motivationsforschung | 9 |
| 3.2 | Philanthropie und Spenden im Rahmen des soziologischen Handlungsbegriffes. | 11 |
| 3.3 | Philanthropie und Spenden im Rahmen des Altruismusbegriffs | 13 |
| 3.4 | Philanthropie und Spenden im Rahmen von Reziprozität..... | 15 |
| 3.5 | Philanthropie und Spenden im Rahmen von Solidarität..... | 20 |
| 4 | Zwischenfazit | 23 |
| 5 | Muslimische Philanthropie | 27 |
| 6 | Muslimisches Leben in Deutschland: Multiple Identitäten | 31 |
| 7 | Spendenverhalten und Spendenmotive in Deutschland – Stand der Forschung . | 35 |
| 7.1 | Empirische Daten zu Wohltätigkeit in Deutschland | 35 |
| 7.1.1 | <i>Freiwilligensurvey 2014</i> | 36 |
| 7.1.2 | <i>GfK Charity*Scope</i> | 39 |
| 7.1.3 | <i>Sozio-oekonomische Panel</i> | 40 |
| 7.2 | Empirische Daten zu Wohltätigkeit von Muslimen* | 40 |
| 8 | Forschungsdesign und methodisches Vorgehen | 43 |
| 8.1 | Forschungsdesign..... | 43 |
| 8.2 | Quantitativen Studie: „Spenden zwischen Gutes tun und Pflicht“ | 44 |
| 8.2.1 | <i>Methodisches Vorgehen</i> | 44 |
| 8.2.2 | <i>Beschreibung Stichprobe</i> | 46 |
| 8.3 | Qualitative Interviews..... | 47 |

| | | |
|-----------|---|-----------|
| 9 | Ergebnisse | 50 |
| 9.1 | Ergebnisse der quantitativen Studie „Spenden zwischen Gutes tun und Pflicht“ .. | 50 |
| 9.1.1 | <i>Geld- und Sachspenden.....</i> | <i>50</i> |
| 9.1.2 | <i>Spendenzweck.....</i> | <i>55</i> |
| 9.1.3 | <i>Gründe und Beweggründe des Spendens.....</i> | <i>58</i> |
| 9.1.4 | <i>Ehrenamtliches Engagement</i> | <i>59</i> |
| 9.1.5 | <i>Religiosität und Spenden</i> | <i>59</i> |
| 9.2 | Ergebnisse der Interviews..... | 62 |
| 9.2.1 | <i>Muslimische Wohltätigkeit.....</i> | <i>62</i> |
| 9.2.2 | <i>Religiosität und Generationszugehörigkeit</i> | <i>70</i> |
| 10 | Interpretation der Ergebnisse..... | 74 |
| 10.1 | Muslimisches Spendenverhalten in Deutschland | 74 |
| 10.2 | Spendenverhalten und Generationszugehörigkeit..... | 79 |
| 11 | Fazit | 83 |
| 12 | Ausblick | 85 |

Verzeichnisse

1 Einleitung

Das Ziel von Wohltätigkeit ist in der Regel, mit Hilfe von Spenden Not, Armut und Bedürftigkeit von anderen Menschen zu lindern. Wie in allen Religionen stellt auch in der innerweltlichen Ethik des Islams das Konzept von Wohltätigkeit einen zentralen Aspekt der religiösen Lehre dar. Sowohl im Koran, als auch in der Sunna, der Prophetentradition, gibt es zahlreiche Aufforderungen zu Almosen-Gaben und zur Hilfe für Bedürftige, die ihre Anhänger*innen zu einer bestimmten religiösen Lebensführung motivieren soll. Hierzu gehört auch die institutionalisierte Spendenform der *Zakāt* – das Zahlen einer Almosensteuer – welches die Muslime* jährlich dazu verpflichtet 2,5% ihres gesamten Kapitalvermögens an Bedürftige zu spenden. Studien zu religiös motivierter Wohltätigkeit konnten aufzeigen, dass persönliche Religiosität und religiöse Feste oftmals einen großen Einfluss auf das Spendenverhalten haben (vgl. Bertelsmann Religionsmonitor 2017). Dabei ist die nominale Religionszugehörigkeit jedoch nicht ausreichend, um eine hohe Spendenbereitschaft zu erklären; vielmehr ist entscheidend, wie hoch die Stärke der religiösen Bindung zu der eigenen Religion ist (vgl. Priller, Sommerfeld 2005: 26).

Im Zuge der europäischen Modernisierung verlor die katholische Kirche durch die Verweltlichung und Rationalisierung der alltäglichen Lebensführung ihr alles überwölbendes Interpretationsmonopol für ein gottesfürchtiges Alltagshandeln (Max Webers Protestantismus- und Säkularisierungsthese). Der Glaube bzw. die ihm zugrundeliegende Ethik wie Nächstenliebe verlagerten sich zunehmend in einen privaten Bereich (Luckmanns Privatisierungsthese). Mit der Entstehung des Wohlfahrtsstaates wurden die Bürger aus ihrer karitativen Verantwortungspflicht für die Armen entlassen. Reste kirchlicher Fürsorge finden sich in verschiedenen karitativen Organisationen im Nahbereich (z.B. Caritas), mit der Entgrenzung der Welt aber auch zunehmend im Fernbereich (z.B. Misereor, Brot für die Welt). Andere zivilgesellschaftliche Organisationen enkleiden die Ethik ihrer religiösen Anbindung (z.B. Lion's Club, die Tafeln, Ärzte ohne Grenzen). Doch gilt dieser hier skizzierte Prozess auch für Kulturen anderer Religionen – oder noch spezifischer: welchen Einfluss haben bei Migranten*innen die Kultur und Religion, wenn sie in die säkularisierte Gesellschaft migriert sind und hier schon in zweiter oder dritter Immigrationsgenerationen¹ leben?

Während in der modernen westlichen säkularen Gesellschaft religiös geprägte Werte und Normen einer (nicht-religiösen) pluralistischen Ethik gewichen sind, geht das traditionelle Bild des Islams davon aus, dass die Muslime* die gesellschaftliche Mehrheit bilden und sich auch der Staat an den islamischen Regeln und Werten orientiert. Die in Deutschland lebenden Muslime* sehen sich, sofern sie nicht in einer „Parallelgesellschaft“ in ethnisch-religiös

¹ Im Folgenden nur noch Generation genannt.

segregierten Enklaven leben, einer stark säkularisierten und pluralisierten Wertekultur des Westens gegenübergestellt, die oft wenig gemein hat mit den traditionellen Lebensformen in muslimischen Ländern. Während religiöse Vorgaben und Werte in islamisch geprägten Ländern hohe gesellschaftliche Geltung haben und die alltägliche Lebensführung stark bestimmen, werden sie in der deutschen Gesellschaft als Privatsache angesehen. Dies trifft auch den Kontext der Wohltätigkeit. Viele der Muslime* in Deutschland leben jedoch seit mehreren Generationen in Deutschland, sind hier geboren und haben deutsche sekundäre Sozialisationsinstanzen durchlaufen, in denen pluralistische Werte und Ethik anstelle von Religion vermittelt werden. Vor allem die religiöse und ethnische Identität ab der zweiten Generation ist durch die dominante, säkularisierte Kultur des Westens stark beeinflusst, sodass Studien aufzeigen konnten, dass sich auch bei ihnen die religiöse institutionalisierte Bindung verändert. Welchen Einfluss hat diese Entwicklung auf das religiös legitimierte Spendenverhalten von Muslimen in Deutschland?

Die folgende explorative Untersuchung betrachtet daher das Spendenverhalten von in Deutschland lebenden Muslimen*. Die zentrale Forschungsfrage versucht sozialwissenschaftlich zu analysieren, wie und wofür Muslime* in Deutschland spenden, welche Beweggründe und Motive sie hierfür haben und welche Besonderheiten das muslimische Spendenverhalten im Vergleich zu der in Deutschland lebenden Gesamtheit aufweist. Zudem soll, abgeleitet von der religionssoziologischen Annahme der Migrationsforschung, dass ab der zweiten Generation die Religiosität durch die dominante, individualisierte, säkularisierte Kultur des Westens stark beeinflusst wird, überprüft werden. In diesem Kontext wird speziell das Spendenverhalten von Muslimen* der verschiedenen Generationen betrachtet, um zu überprüfen, ob und welche Auswirkungen die Sozialisation in einer nicht-muslimisch, säkularisiert-pluralistischen Gesellschaft auf das Spendenverhalten hat.

2 Definitionen und Eingrenzung des Gegenstandes

2.1 Religion

Um Religion für die empirische Sozialforschung operationalisierbar zu machen, bedient sich die Religionssoziologie des Begriffs der Religiosität. Darunter versteht sie Einstellungen und Verhaltensweisen, die auf religiösen Vorstellungen basieren. Dabei kann zwischen fünf verschiedenen Dimensionen von Religiosität unterschieden werden: 1) Die ritualisierte Dimension – die religiöse Praxis, 2) die ideologische Dimension mit Glaubensbekenntnis zur Religion, 3) die Wissensdimension mit dem Wissen um die Glaubenslehre, 4) die Dimension der subjektiven religiösen Erfahrung – das Erleben, Fühlen und Vertrauen in die Religion und 5) die Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen und Erfahrungen. Hiermit ist die Wirkung der Religiosität in der Alltagswelt gemeint (vgl. Krecht 1999: 31f.).

2.1.1 Religiosität im Islam

Der Islam ist eine Religion, deren Ursprung in einem heiligen Text liegt, der in einem soziokulturellen Kontext interpretiert und weiter ausgebreitet wurde. Er ist aber auch ein politisches und soziales System, das den Alltag strukturiert und klare Anleitungen zum alltäglichen Leben vermittelt. Mit der Verbreitung der Religion entstand so eine neue Kultur mit eigenen Werten und eigenen sozialen Strukturen. Im Wesentlichen ist der Islam aber eine Religion: eine Erfahrung oder Vorstellung von Gottes Wort, das Anleitungen zum rechten Denken und leben gibt (Sonderegger 2001: 30).

Allgemein wird eine gläubige Person zum Muslim*, wenn diese die ideologische Dimension, das Glaubensbekenntnis (*Shahada*) spricht: „Ich bezeuge, dass es keine Gottheit gibt außer Gott, und dass Mohammed der Gesandte Gottes ist“ (vgl. Sure As-Saffat 37:35; Sure Muhammad 47:19; Sure Al-Fath 48:29). Das *Shahada* beinhaltet zum einen den Glauben an einen absoluten Monotheismus und zum anderen, dass Mohammed der rechtmäßige Prophet Gottes ist, der in Form des Korans die Verkündigungen Gottes den Menschen zugänglich macht. „Die Anerkennung des Korans als göttliche Offenbarung schließt den Glauben an bestimmte, darin verkündete Glaubenswahrheiten ein [...]“ (Halm 2001: 188). Ein Beispiel dafür ist die Auferstehung und das Jüngste Gericht, die daraus resultierend Strafe und Belohnung im Jenseits, sowie das Befolgen bestimmter Rieten und Verpflichtungen – die ritualisierte Dimension. Die als fünf Säulen des Islams bekannten Rieten sind neben dem Glaubensbekenntnis, das fünfmalige tägliche Ritualgebet (*Salah*), das Fasten im Monat Ramadân (*Saum*), die Wallfahrt nach Mekka (*Hajj*) und das Zahlen einer Almosensteuer (*Zakāt*) (vgl. ebd.). Neben dem Koran orientieren sich die Gläubigen an den Hadithen, den Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen Mohammeds, sowie den Aussprüchen und Handlungen Dritter, wie z.B. Gelehrter.

2.2 Spenden

In Deutschland ist nach dem deutschen Steuerrecht eine Spende eine Ausgabe, die freiwillig und unentgeltlich geleistet und ausschließlich sowie unmittelbar für gemeinnützige Zwecke verwendet wird. Die implizierte Gemeinnützigkeit ist gegeben, wenn die Spende mildtätig, kirchlich, religiös, wissenschaftlich oder besonders förderungswürdig ist (vgl. § 10b I EStG). Diese Spendendefinition ist jedoch nicht ausreichend, da sie im Wesentlichen dazu dient, Spenden im Rahmen der steuerlichen Abzugsfähigkeit von andere Zuwendungsformen abzugrenzen (vgl. West 2011a.: 10). Eine Erweiterung des Spendenbegriffs bieten Priller und Sommerfeld (2005). Sie definieren Spenden „ganz allgemein als Transfer von Geld [Geldspenden], Sachen [Sachspenden] und Leistungen [Zeitspenden] für gemeinwohlorientierte Zwecke. Sie zeichnen sich besonders durch den Aspekt der

Freiwilligkeit und der nicht äquivalenten materiellen Gegenleistung aus“ (Priller, Sommerfeld 2005: 8). Oftmals werden diese Spenden nicht mehr direkt an Bedürftige gegeben, sondern von gemeinnützigen, mildtätigen oder religiösen Organisationen gesammelt und für spezielle Hilfsaktionen zur Unterstützung von Bedürftigen, zur Lösung von aktuellen Problemen oder zur Realisierung von speziellen Projekten eingesetzt (vgl. Priller, Sommerfeld 2005: 26). Während diese Definition für eine reine statistische Auswertung von Spenden ausreicht, ist darüber hinaus eine vertiefende Analyse der dahinterstehenden Motive nicht möglich.

Strachwitz und Sprengel (2008) führen daher, am Beispiel von Spenden für die Kultur, einen erweiterten generalisierten Spendenbegriff an. Dieser unterscheidet zwischen Zeitspenden, einfachen Geldspenden, Stiftungen, Mitgliedsbeiträgen, Erbschaften, Unternehmensspenden, sowie Sponsoring (vgl. Sprengel, Strachwitz 2008: 20, vgl. West 2011a: 12). Diese Unterteilung stellt dabei eine Erweiterung des Spendenbegriffes um die subjektive Perspektive der Gebenden in den Vordergrund. Damit wird eine „Teilhabe an einem schöpferischen Veränderungsprozess“ (Strachwitz, Sprengel 2008: 12, zitiert in West 2011a: 12) in der Gesellschaft angestrebt, der sich in verschiedenen Formen manifestieren kann. Diese Definition hat den Vorteil, dass eine Operationalisierung des Spendenbegriffs für die fachliche Diskussion ermöglicht wird (vgl. West 2011a: 12).

2.3 Wohltätigkeit und Philanthropie

Während Spenden ein Akt des Gebens an Bedürftige für den unmittelbaren Bedarf darstellt, ist Wohltätigkeit die institutionalisierte Anstrengung dessen (vgl. Syed 2005: 14). Beide Formen zielen dabei eher auf das hier und jetzt ab und dienen dazu, die unmittelbaren akuten Bedürfnisse zu befriedigen. Philanthropie hingegen ist eine Grundhaltung eines gebenden Akteurs gegenüber anderen Menschen. Demnach ist ein Philanthrop ganz allgemein jemand, der so handelt, dass einem anderen Menschen etwas Gutes widerfährt (vgl. Oehri et al. 2013: 10). Edward Grubb (1956) definiert Philanthropie als „the disposition or active effort to provide the happiness and well-being of one's fellow being“ (Grubb 1956 zitiert in: Syed 2005: 14). Diese Definition beinhaltet, dass es in allen Gesellschaften weniger privilegierte Menschen gibt, die auf die Sorge und Hilfe anderer angewiesen sind. Dabei hat sich das Konzept von Philanthropie – als einfache Menschenfreundlichkeit im weitesten Sinn – im Verlauf der Geschichte immer wieder durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, geltenden Wertekanonien oder die wirtschaftliche Situation verändert. Es fällt jedoch auf, dass die Religion den herausragenden Beitrag zu Philanthropie geleistet hat. Zwar gab es bereits Ideen von Philanthropie in der griechischen und römischen Gesellschaft, doch waren diese eher an Wohltätigkeit oder Almosengaben orientiert. Mit dem Zeitalter des Christentums und dem Wirken Christi bekam das Konzept von Wohltätigkeit einen Aufschwung, da es Teil des eigenen, religiösen Heilsstrebens der Menschen wurde (vgl. Oehri et al. 2013: 11). Eine

sichtbar gewordene Diskrepanz daraus wird von Syed benannt: „Solange das Christentum nicht über eine organisierte und mächtige Kirche verfügte, war die Institution der Philanthropie sichtbar wirksam“ (Syed 2005: 15). Durch die institutionalisierte Form von Religion, wurde Philanthropie jedoch auf der gesellschaftlichen Ebene vernachlässigt und verkam dadurch zu einem Privileg des Klerus. Daraus ableitend argumentiert Grubb, dass Religion, wenn sie nicht stark institutionalisiert ist, mehr philanthropische Institutionen betreibt als solche mit einer mächtigen Kirche. Für ihn wird dies in dem Unterschied zwischen protestantischen Glaubensrichtungen mit starken und stabilen Philanthropien und katholischen bzw. orthodoxen Glaubensrichtungen sichtbar. Als Beispiel führt er die Quäker der Vereinigten Staaten auf, die philanthropische Institutionen dort errichteten, wo der Staat sich nicht um die Unglücklichen und Elenden kümmerte (vgl. ebd.).

Auch in Europa im Zuge der Industrialisierung und der sozialen Verelendung der Bevölkerung, waren es überwiegend christliche philanthropische Einrichtungen, die den Menschen durch soziale Dienste und Einrichtungen halfen, während sich der Staat bei der Unterstützung zurückhielt. Erst ab dem 20. Jahrhundert mit dem Ausbau der Sozialstaatlichkeit und der Weimarer Reichsverfassung, griff der Staat auf die lange Erfahrung der philanthropischen Wohlfahrtsorganisationen und ihrer Dienste zurück und fördert sie seit dem mit öffentlichen Mitteln (vgl. Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege 2020). Seither wird sie vor allem der Zivilgesellschaft, die als dritte Arena neben dem Staat und dem Markt wirkt, zugeschrieben (vgl. Strachwitz 2009). Die Institutionalisierung von Wohlfahrtspflege hatte jedoch auch zur Folge, dass der Mensch aus der Selbstverantwortung für die Bedürftigkeit anderer entlassen wurde, da fortan der Wohlfahrtsstaat diese Funktion übernahm.

Philanthropie im heutigen Verständnis, steht in einem größeren gesellschaftlichen Zusammenhang und ist Ausdruck gesellschaftlicher Solidarität und bürgerlichen Engagements (vgl. Oehri et al. 2013: 13ff.). In der Philanthropie vereinen sich die Begriffe Spenden und Wohltätigkeit, welche das individuelle freiwillige Engagement sowie die Stiftungsgründung implizieren. In Abgrenzungen zu anderen Begriffen wie Gemeinnützigkeit oder zivilgesellschaftlicher Organisationen, zeichnet sich die Philanthropie dadurch aus, dass sie den positiv handelnden Akteur in den Fokus stellt und dieser durch eine gewisse Werthaltung eine gesellschaftliche Veränderung herbeirufen will. Somit kann Philanthropie als Überbegriff, als jede private freiwillige Handlung für einen gemeinnützigen Zweck definiert werden, welcher in einer Verbesserung der Lebensumstände von Dritten resultiert. Philanthropie ist folglich ein Ausdruck moralischen Handelns, der das Wohlergehen der Mitmenschen in das Zentrum rückt (vgl. Oehri et al. 2013: 13ff.).

Auf die Frage, warum es Philanthropie oder Spenden gibt, werden heute unterschiedliche Antworten gegeben. „Ob und inwieweit es Schnittmengen zwischen traditionellen und neueren

Motiven gibt, welche eher überwiegen und inwieweit es Motivgruppen gibt, ist unerforscht und, noch wichtiger, für die Erreichung politischer Spendenziele nicht aufgearbeitet“ (Strachwitz 2010: 15). Vielmehr wird den Individuen eine allgemeine Spendenbereitschaft unterstellt, die sich unter politische Absichten subsumieren lässt.

3 Erklärbarkeit von Philanthropie und Spenden

3.1 Philanthropie und Spenden im Rahmen der Motivationsforschung

In größeren Erhebungen zum Spendenverhalten der in Deutschland lebenden Gesamtheit wird der Begriff „Spendenmotive“ zumeist synonym mit konkreten Erwartungen bzw. situativen Beweggründen verstanden (vgl. West 2011b: 1). Ganz allgemein werden laut dem Psychologen Heinz Heckhausen (1989) Motive

heute auf solche Inhaltsklassen von Handlungszielen eingegrenzt, die in Form überdauernder und relativ konstanter Wertungsdispositionen vorliegen. Diese Wertungsdispositionen sind ‚höherer‘ Art, d.h. für die Aufrechterhaltung der Funktionen des Organismus nicht entscheidend, sie sind nicht angeboren und entwickeln sich erst im Laufe der Ontogenese, sie unterliegen einer Sozialisation und somit den sozialen Normen der ontogenetischen Entwicklungswelt (Heckhausen 1989: 10).

Motive sind somit tiefer liegende Sinnstrukturen des Antriebs, welche mit überdauernden und relativ konstanten Wertungsdispositionen als vernünftig erscheinen. Diese Motive stellen dabei Werte inklusive Handlungsorientierungen dar und können entweder intrinsischer oder extrinsischer Art sein. Intrinsische Motivation bezieht sich dabei auf Motivationen, die aus einer Aufgabe selber heraus entstehen, da sie etwa als bedeutsam wahrgenommen werden, während extrinsische Motivation aus den Ergebnissen eines Verhaltes und zusätzlichen Konsequenzen von außen, wie Anreize oder Strafen, abgeleitet ist (vgl. Landeszentrale für politische Bildung, 2017: 3). Für das Spezifikum Spendenmotive muss diese Definition jedoch erweitert und angenommen werden, dass Spendenverhalten erst vor dem Hintergrund biographischer Ereignisse und Erfahrungen erklärbar wird, da diese im Verlauf eines Lebens oder je nach Spendenziel individuell variieren und auf Veränderungen ausgesetzt sind (vgl. West 2011b: 1).

Ist die eigene Identität zu Beginn der Geburt durch die sozialen Bezugsgruppenkreise vorgegeben, entsteht im fortgeschrittenen Lebensalter zunehmend die freie Wahl von Bezugsgruppen, sodass verschiedene soziale Kreise hinzukommen. Diese freie Wahl, die erst in der modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft entstand, setzt eine Wahloption voraus, welche eine spezifische Kombination verschiedener sozialer Kreise, die sich überschneiden können, ermöglicht und die eigene individuelle Lage ausdrückt (vgl. Müller 2009: 264). Zu diesen sozialen Kreisen können neben der Familie auch der Beruf, die Sprachgemeinschaft,

die Nation, die Religion, usw. hinzukommen. Da Identität vor allem dazu dient, sich als Teil einer Gemeinschaft wahrzunehmen, verfügt jedes Individuum aufgrund dieser unterschiedlichen sozialen Bezugsgruppenkreise über multiple Identitäten. Die Theorieströmung der Sozialen Identität² betrachtet dabei vor allem Gruppen bzw. Kategorisierungen, während die im Strukturellen Symbolischen Interaktionismus verankerte Identitätstheorie³ multiple Identitäten vor allem in Rollen verortet. Gemeinsam haben dabei beide Theorien die Annahme, dass sich das Individuum durch Reflexion selbst als Objekt betrachtet und sich in Relation zu anderen kategorisieren bzw. klassifizieren kann, wodurch sich die eigene Identität formt (vgl. ebd.). Auf das Spendenmotiv bezogen bedeutet dies, dass die Spende in Abhängigkeit zu den eigenen multiplen Identitäten erbracht wird. Demnach kann derselbe innere Antrieb, etwas Gutes zu tun, in verschiedenen Handlungskontexten zu unterschiedlichen Ergebnissen führen, da verschiedene Kontexte der multiplen Identitäten den Möglichkeitsrahmen bestimmen bzw. gewisse Handlungsalternativen von vornherein ausgeschlossen werden. Diese Handlungschancen und -beschränkungen sind dabei zahlreichen Faktoren unterworfen, wie bspw. der Figuration, die soziale Distanz zu den Interaktionspartnern, das Einflusspotential der einzelnen Akteure, die Sozialisation und die individuellen Erfahrungen, die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, sowie Metapräferenzen, Glaubenssysteme und andere kulturell beeinflusste Aspekte.

Nicht zu vernachlässigen ist auch der Aspekt, dass in modernen westlichen Gesellschaften räumliche Nähe unwichtiger geworden ist (vgl. Schrader 2001: 5ff.). Soziale Normen (Reziprozität oder Solidarität, siehe hierzu 4.2.) hinsichtlich Spendenbereitschaft beziehen sich nicht mehr nur auf den unmittelbaren Nahraum, sondern auf soziale Beziehungen innerhalb eines sozialen Raumes, der anstatt der direkten geographisch sozialen Nähe fortan die Beziehungen über das Teilen gemeinsamer realer oder imaginierter Identitätsmuster definiert (vgl. ebd.: 5ff.). Bezogen auf Spendenverhalten werden z.B. geographisch entfernte Räume über Informationen in Medien und sozialen Medien, wie auch selbst erlebte Fernreisen individuell als „sozial nah“ erfahren, wenn das Individuum Mitgefühl für eine bestimmte soziale, politische oder umweltbedingte Situation des Leids in dieser Region erlebt.⁴

In Bezug auf Spendenmotive der individuellen Spender*in bedeutet dies, dass die Spende durch die Einbettung in den biographischen Kontext der Spender*in betrachtet werden muss.⁵

² siehe dazu vertiefend z.B. Hogg 1995, 2003; Tajfel 1982.

³ siehe dazu vertiefend z.B. Burke 2003; McCall 1974; Stets, Burke 2000; Stryker 1976, 2000.

⁴ Hungersnöte in Afrika, Bürgerkrieg in Jemen oder Sudan, Tsunami in Südostasien, werden für potentielle Spender*innen nahbar (vgl. „global village“ in der Informationsgesellschaft (Castells) Baacke, McLuhan et al. 1995).

⁵ So wird eine einmal nach Nepal gereiste Tourist*in, die vor Ort freundschaftliche Beziehungen unterhält, das Gorkha Erdbeben 2015 für sich selbst anders erlebt haben, als Menschen, die keinen Bezug zu dieser Region haben. Oder eine Ärzt*in, die aufgrund ihres Berufsfeldes eher für „Ärzte ohne Grenzen“ spendet, als eine Förster*in, der sich vielleicht stärker für Naturschutz engagiert.

„Eine ganzheitlichere Definition von ‚Spendenmotiven‘ könnte in diesem Sinne sein, diese als Motivbündel zu sehen, die sich aus verschiedenen Motiven zusammensetzen können, und, eingebettet in den jeweiligen biographischen Kontext, eine Spendenhandlung bedingen können“ (West 2011b: 1). Regeln, Normen und Werte sowie persönliche Erfahrungen und Vorzüge sind somit für die Auswahl einzelner Handlungsschritte des Individuums verantwortlich (vgl. Lindner 2006: 101ff.).

Diese psychologische Erklärung subjektiver Herangehensweisen beim Spenden bringt jedoch das Problem mit sich, dass das „Subjekt“ nur von außen oder als Teil einer Einheit (z.B. eines Systems oder eines Prozesses) gesehen werden kann und aus dieser Perspektive erklärt wird. Während der psychologische Ansatz somit im Wesentlichen das Verhalten der Individuen erklären will, schließt der soziologische Handlungsbegriff den Aspekt des sozialen „Sinns“ mit ein (vgl. West 2011a: 20), welcher immer auf Interaktion zwischen Menschen basiert (vgl. Goffman 2017).

3.2 Philanthropie und Spenden im Rahmen des soziologischen Handlungsbegriffes

In Max Webers (1921/1984) Konzept von „Sinn“, ist dieser entweder ein historisch gegebener Fall oder der Durchschnitt einer Anzahl von Fällen der handelnden Individuen oder ein begrifflich konstruierter *reiner* Typus, von dem oder den als Typus *gedachten* Handelnden subjektiv *gemeintem* Sinn. Die Grenzen zwischen sinnhaftem und einem bloß reaktiven, mit einem subjektiv gemeinten Sinn nicht verbundenen Verhalten, sind dabei durchaus flüchtig (vgl. Weber 1984: 19). Allgemein stellt dabei „Handeln“ von Individuen ein menschliches Verhalten in Form von äußerem oder innerlichem Tun, Unterlassen oder Dulden dar. Der durch Weber geprägte Begriff des „sozialen Handelns“ geht darüber hinaus und impliziert den „Sinn“, der dann aktiviert wird, wenn das eigene Verhalten der Handelnden auf das Verhalten anderer bezogen wird und an dessen Ablauf orientiert ist.

Weber stellt fest, dass es jedoch verschiedene Handlungsarten gibt, die er voneinander abgrenzt. Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln für ihn 1. *zweckrational*, d.h. durch die erwartete Reaktion der Außenwelt, als Mittel für den erstrebten oder abgewogenen eigenen Zwecks orientiert sein, 2. *wertrational*, d.h. durch den Glauben an ethischen, ästhetischen oder religiösen unbedingten Eigenwert eines bestimmten sich Verhaltes sein, welches unabhängig zu dessen Erfolg steht, 3. *affektuell*, d.h. durch aktuelle emotionale Affekte und Gefühlslagen bestimmt sein, und 4. *traditional* d.h. durch eingelebte Gewohnheit und Routinen gesteuert sein:

1. Zweckrationales Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass das Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert ist und sowohl die Mittel gegen den Zweck, als auch

der Zweck gegen die Nebenfolgen rational gegeneinander abgewogen werden. Diese Form des Handelns setzt somit eine Gegenleistung in Form eines Tausches voraus. Während absolute Zweckrationalität meist nur ein konstruierter Grenzfall ist, kann die Entscheidung zwischen konkurrierenden und kollidierenden Zwecken und Folgen durchaus wertrational orientiert sein. Dabei ist jedoch nur das Handeln in seinen Mitteln zweckrational. Je mehr die Zweckrationalität durch Wertrationalität geprägt ist, desto irrationaler wird sie, da sie die Folgen des Handelns weniger reflektiert und der Eigenwert eine untergeordnete Rolle spielt (vgl. ebd.: 44).

2. Reines, wertrationales Handeln stellt dabei ein Handeln dar, welches ohne Rücksicht auf vorauszu sehenden Folgen, auf Grundlage einer Überzeugung wie Pflicht, Würde, religiöse Weisung oder Wichtigkeit einer Sache geschieht. Sie bedarf keinerlei direkter Gegenleistung, da die Erwartungen des Gebenden in der Zukunft oder auf einer anderen, bspw. transzendentalen Ebene, erfüllt wird. Das Handeln basiert somit auf verinnerlichten Geboten oder Forderungen, die einen Eigenwert innehaben (vgl. ebd.: 44; vgl. West 2011a: 21). Weber bezeichnet jedoch auch das rein wertrationale Handeln als Sondertyp, da es in den seltensten Fällen als Reinform auftritt.
3. Durch das emotionale Reagieren auf außeralltägliche Reize, ist das affektuelle Handeln für Weber oftmals außerhalb des sinnhaften Handelns, da es nicht bewusst gesteuert wird. Sinnhaft wird es nur durch die bewusste Entladung einer Gefühlslage. Dies ist jedoch in den meisten Fällen dann bereits eine Schnittmenge zur Wertrationalisierung und/oder Zweckrationalisierung (vgl. Weber 1984: 44f.).
4. Auch das traditionelle Handeln befindet sich an der Grenze und teilweise jenseits davon, was ein sinnhaft orientiertes Handeln darstellt. In Form von eingelebten Einstellungen, Gewohnheiten und Routinen, die nach bestimmten Normen ausgerichtet sein können, entsteht ein immer wieder gleiches Reagieren auf gewohnte Reize. Durch die Bindung an das Gewohnte lassen sich gewisse Parallelen zum wertrationalen Handeln feststellen.

In den seltensten Fällen kommen diese Formen des sozialen Handelns, wie bereits angedeutet, in ihrer Reinform vor. Sie stellen nach Weber Idealtypen individuellen Handelns dar, die in der Realität oftmals miteinander einhergehen (vgl. ebd.: 45ff.).

Spendenverhalten, Wohltätigkeit und Philanthropie lassen sich mit Hilfe von Webers Konzept der Idealtypen sozialen Handelns aus verschiedenen Perspektiven erklären. Offenkundig wird es am Beispiel des wertrationalen Handelns. Das Spenden kann dabei als gute Tat interpretiert werden, die auf Grundlage einer Überzeugung oder Norm getätigt wird. In Bezug auf die aufgeführte Spendendefinition wäre die Spende somit nicht nur freiwillig, sondern zeichnet sich durch einen Eigenwert der Handlung aus, die keine äquivalente materielle Gegenleistung erwartet. Diese Annahme gilt es jedoch noch zu diskutieren.

Eine rein zweckrationale Spende wäre hingegen, wenn durch die wohltätige Handlung ein sozialer oder finanzieller Vorteil entsteht oder zumindest dessen Entstehung subjektiv angenommen wird. Hierzu zählen beispielsweise Stiftungen großer Unternehmen, wie auch Parteispenden aus der Wirtschaft, die sich so Einfluss auf politische Entscheidungsprozesse erhoffen, oder der Ablasshandel im Mittelalter. Aber auch der Aspekt, dass Spenden in Deutschland als Sonderausgabenabzüge geltend gemacht werden können, um so die eigenen steuerlichen Abgaben zu mindern, kann unter dem Aspekt zweckrationalen Handelns als zumindest Teilmotiv des Spendens betrachtet werden.

Auch das traditionelle Handeln lässt sich beim Spendenverhalten finden. Hierzu zählen bspw. regelmäßige, zur Gewohnheit gewordene Spenden, die über einen längeren Zeitraum getätigt werden (z.B. Daueraufträge für ein Projekt), aber auch der sog. Obolus im Rahmen der kirchlichen Kollekte beim Kirchenbesuch oder bei bestimmten christlichen Festen (Adveniat, Brot für die Welt, Sternsinger, etc.). Die zur Gewohnheit gewordene Spende wird routinemäßig, ähnlich wie ein Ritual, kontinuierlich bzw. wiederkehrend getätigt, ohne sie jedes Mal erneut zu überprüfen. Diese Spenden sind zwar wertrational motiviert, doch durch die eingelebten Einstellungen, Gewohnheiten und Routinen, wird die Handlung aufgrund von gewohnten Reizen wiederholt (vgl. West 2011a: 21).

Von affektuellen Spenden kann gesprochen werden, wenn durch die Spende ein emotionales Erlebnis kompensiert wird. Dies lässt sich besonders nach erschütternden Ereignissen wie Naturkatastrophen oder Kriegshandlungen beobachten, aber auch bei spontanen Spenden für obdach- und wohnungslose Menschen, um so die eigene Betroffenheit in der Situation aufzuheben. Die Wirkung wird verstärkt, je direkter die potentielle Spender*in zur Spende aufgefordert wird und sich nicht der Situation entziehen kann (vgl. ebd.: 21ff).

Im Hinblick auf die handlungstheoretischen Idealtypen Webers wird deutlich, dass in der Realität besser Motivationsbündel als Singularmotive ein Spendenverhalten erklären lassen. Daraus ableitend lassen sich die jeweiligen Motive von Spender*innen, in denen das Verhalten sozialer Akteure interpretiert werden kann, in drei Kontexte unterscheiden - altruistisches, reziprokes oder solidarisches Verhalten.

3.3 Philanthropie und Spenden im Rahmen des Altruismusbegriffs

Um Spendenverhalten mit Hilfe des Altruismusbegriffs zu erklären, bedarf es zunächst einer analytischen Abgrenzung der Begriffe „Helfen“, „prosoziales Verhalten“ und „Altruismus“, da diese häufig als Synonyme verwendet werden. „Helfen“ stellt nach Bierhoff (2007) den am weitesten gefassten Begriff dar, indem durch eine Handlung versucht wird, die Situation der Begünstigten zu verbessern. Anders als bei dem Begriff „prosoziales Verhalten“ kann dies auch beruflich motiviert sein. „Prosoziales Verhalten“ grenzt sich zusätzlich dadurch ab, dass

der Akteur einer anderen Person oder Gruppe nützlich sein muss. Das Ziel des Akteurs ist jedoch nicht darauf beschränkt und kann auch soziale Anerkennung oder eine Verringerung der eigenen Belastung implizieren. Daher kann die prosoziale Handlung sowohl egoistisch als auch altruistisch motiviert sein (vgl. Bierhoff 2007: 298f.). Der Begriff „Altruismus“ hingegen geht auf den französischen Soziologen Auguste Comte zurück und beschreibt ganz allgemein, die Handlung jedes beliebigen Lebewesens, welches seine Eignung zugunsten eines oder mehrerer anderer Lebewesen reduziert. Die Sozialpsychologie definiert „Altruismus“ etwas spezifischer, indem „der Helfende weder einen materiellen noch einen psychologischen Nutzen aus seinem Verhalten zieht“ (Svec 2012: 3). Dies impliziert, dass, anders als beim „prosozialen Verhalten“, die Motive der altruistischen Handlung keine Eigennützlichkeiten enthalten dürfen.

In einigen Erhebungen zum Spendenverhalten wird, in der Klassifizierung der Spenden- und Engagementmotive, auf die Unterteilungen „egoistisch/ selbstbezüglich“ respektive „altruistisch/ fremdbezüglich“ zurückgegriffen. Diese bringen jedoch einige Probleme mit sich. So zeigt sich in der immer wieder aufkommenden und zumeist verneinten Frage, ob „Selbstverwirklichung“ mit „Egoismus“ gleichgesetzt werden kann, dass die Begriffe „Altruismus“ und „Egoismus“ nur schwer moralisch wertneutral verwendbar sind. Zudem bleiben einige altruistisch-basierten Ansätze auf der Ebene einer Sollens-Konstruktion stehen und bieten jenseits dieser keine Erklärungen, weil oftmals die Begrifflichkeiten nur mangelhaft definiert sind. Zum einen bieten sie keine Erklärung, wie z.B. einzelne, subjektive Entscheidungsvorgänge in Hinblick auf der Skala „egoistisch“ und „altruistisch“ unterscheidbar werden können (vgl. West 2011a: 22, 25). Zum anderen stellt sich die generelle Frage, ob altruistisches Verhalten überhaupt existiere, da nach der darwinistischen Selektionstheorie, sich nur Verhaltensweisen entwickeln, welche adaptiv sind und die Reproduktion des eigenen Lebens erhöhen. Da altruistische Handlungen jedoch keine Eigennützlichkeiten erhalten dürfen, wäre altruistisches Verhalten sehr maladaptiv (vgl. Svec 2012: 5).

Der britische Philosoph Herbert Spencer führte dem entgegengesetzt 1886 an, dass Altruisten auch egoistische Gefühle haben können. Diese nennt er ego-altruistisch. „Nach Spencer ist der Bewusstseinszustand, welche die Ausübung eines wohlthätigen Aktes begleitet, oft gemischt und oft wird die vom Wohltäter gewährte Freude nicht mit der gleichen Lebhaftigkeit repräsentiert, welche den Gefühlen des Empfängers gegenüber der Geber und dem Beifall der Zuschauer eigen ist“ (ebd.). Nur wenn die Wohltäter*innen unerkannt bleiben und unter der Voraussetzung, dass diese keine Aussicht auf eine spätere Belohnung haben, kann von einer reinen altruistischen Handlung gesprochen werden. „Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, ist mit der Wohltat eine lebhaftere Repräsentation der freudigen Gefühle verbunden, welche der Empfänger haben wird“ (ebd.).

Ob es reinen Altruismus im Sinne von völliger Uneigennützigkeit überhaupt gibt, lässt sich nur schwer beantworten. In allen Formen des Altruismus erhält der gebende Akteur direkt oder indirekt eine Vergütung. Sei es durch Anerkennung oder durch das gute Gefühl, jemanden geholfen zu haben. Selbst wenn die Spende anonym getätigt wurde, könnte das Motive dahinter darin begründet sein, das eigene Selbstbild positiv gestalten zu wollen, denn „[g]emäss der Selbstwahrnehmungs-Theorie von Bem leiteten Menschen ihre Einstellungen von ihrem Verhalten ab“ (Bem 1972, zitiert nach Gass, Seiter 2011: 208). Die Schwierigkeit in der Beantwortung der Frage lässt sich einerseits in der Definition, was eine echte altruistische Handlung ausmacht, widerspiegeln und andererseits dort zeigen, wodurch eigentlich Uneigennützigkeit erkennbar und messbar wird. Denn auch bei der Erklärbarkeit von Philanthropie und Spenden im Rahmen des Altruismusbegriffs können dieselben Verhaltensweisen unterschiedliche Ausprägungen aufweisen, welche nicht eindeutig voneinander abgrenzbar sind (vgl. Svec 2015: 19).

Während die wiederaufkommenden Altruismusdebatten sich vor allem der Frage widmen, welche spezifischen Persönlichkeitseigenschaften eine „altruistische“ im Gegensatz zu einer „nicht-altruistischen Persönlichkeit“ ausmacht, zeigen neuere Untersuchungen in diesem Bereich, dass nicht feststehende Persönlichkeitseigenschaften, sondern vielmehr Interaktionsprozesse für eine rein altruistische Entscheidung ausschlaggebend sind. Es ist somit nicht von der Persönlichkeit abhängig sondern von der Situation, ob uneigennützig gehandelt wird oder nicht (vgl. Adloff 2007: 622 ff.).

3.4 Philanthropie und Spenden im Rahmen von Reziprozität

In der Diskussion um die Erklärbarkeit von Spenden im Rahmen der Phänomene von „Gegenseitigkeit“ und „Bezüglichkeit auf den Anderen“, erhält der Reziprozitätsbegriff in der Spendenforschung ein Revival (vgl. West 2011a.: 25; vgl. Strachwitz 2010: 2). Dabei geht dieser Begriff auf die Diskussion um die Gegenseitigkeit der „Gabe“ in der Sozialanthropologie zurück (vgl. Mauss 1923; vgl. Polanyi 1957; vgl. Sahlins 1994), die auf Interaktionen zwischen kollektiven Akteuren von gleichem Status Bezug nahm, derer Genese aber an dieser Stelle den Rahmen der Untersuchung übersteigen würde. Wesentlicher Inhalt dieser Diskussion ist dabei die Frage, inwiefern reziproke Erwartungen aufeinander bezogene Beziehungen menschlichen Verhaltens erklären können. Während der Mensch als soziales Wesen zahlreiche Bedürfnisse als Einzelindividuum nicht selbst erfüllen kann, bedarf er hierfür andere Individuen. Idealtypisch wird für die Gesellschaft in positiver Hinsicht angenommen, dass sie eine starke Erziehungswirkung hat, in der Werte wie *wechselseitige Verpflichtungen* und die *Tugenden von Solidarität und Verantwortung* etabliert sind. Die Gesellschaftsmitglieder werden somit angehalten, zwanglos und ohne unmittelbare Entschädigung zu kooperieren, sodass diese das Vertrauen in andere Mitglieder erlernen (vgl. Otto 2003: 1) und so

Verantwortlichkeit für die Gemeinschaft entwickeln. Interaktionistische Ansätze, wie die der Reziprozität, verstehen daher eine Gabe oft als symbolisches Instrument der Kommunikation mit beziehungsstiftender Funktion (vgl. Lindner 2006: 111). Der Reziprozitätsbegriff beschreibt dabei den Austauschprozess, der zu den Grundformen sozialer Beziehungen gehört. „Diese Tatsache könnte man fast als den elementarsten Teil des Zusammenlebens ansehen, denn dieser begründet für sich schon Sozialität“ (Stegbauer 2002: 13). Die Austauschnotwendigkeit impliziert jedoch auch eine gegenseitige Abhängigkeit bzw. eine gegenseitige Bezüglichkeit, die als „eines der letzten universal gültigen beziehungsstiftenden Regularien“ (ebd.: 157) angesehen werden kann. Durch die Angewiesenheit auf Kooperationen, entstehen Akte des Gebens und des Helfens, die positiv beantwortet werden und wodurch ein Reziprozitätsverpflichtung entsteht, welche jedoch in der Regel hierarchisch organisiert ist und vertikal von oben nach unten wirkt. Es wird somit denen geholfen, die sich in einer schlechteren Lage befinden als das handelnde Individuum, um so eine Veränderung ihrer sozialen Lage zu bewirken. Auf der anderen Seite wird dem oder der (anonymen) Spender*in Dankbarkeit entgegengebracht und/ oder ein Heilsversprechen im Jenseits gegeben. Undankbares bzw. nicht-reziprokes Verhalten wird hingegen mit der Beendigung von Kooperation sanktioniert (vgl. Adloff 2010: 44). Die daraus ableitenden Reziprozitätsnormen sind somit zentraler Bestandteil der Akzeptanz sozialer Sicherungssysteme für die Gesellschaft (vgl. Adloff, Mau 2005: 263). Erwähnenswert sind jedoch auch die Grenzen der Reziprozitätsverpflichtungen. Zwar wird bei akuten Notlagen wie beispielsweise Naturkatastrophen oder kriegerischen Auseinandersetzungen allen Menschen qua ihres Menschseins Hilfe gewährt, doch ist die moralische Verpflichtung zur Reziprozität dabei nicht gleichzusetzen, mit der Pflicht, aktiv und dauerhaft eine Angleichung der Lebensbedingungen auf der ganzen Welt anzustreben. Vielmehr gilt die wahrgenommene moralische Verpflichtung in Reziprozität vor allem für die identitätsstiftende Gemeinschaft, wie Familie, Nachbarschaften, Religion, Staat, usw., also jenen Gruppen, innerhalb derer eine besondere Reziprozitätserwartung besteht (vgl. Liebig et al. 2004: 383).

Begrifflich lassen sich nach dem Soziologen Christian Stegbauer (2002) mindestens vier Reziprozitätsformen differenzieren. Neben der direkten, „echten“ Reziprozität, führt er die generalisierte Reziprozität, die Reziprozität von Positionen und die Reziprozität der Perspektive auf:

1. Die direkte, „echte“ Reziprozität stellt den klassischen Tausch dar, der eine direkte Beziehung darstellt, die sich, egal wie viele Personen letztlich daran beteiligt sind, analytisch in Dyaden auflösen lässt. Dabei impliziert der Tausch von Gaben, die von Mauss herausgearbeitete analytische Abfolge von „Gabe“, „Annahme der Gabe“ (sowie einem temporären Halten der Gabe) und einer „Gegengabe“, die in einem ungefähren äquivalenten Verhältnis zur Gabe steht. Somit wird für den

Reziprozitätsbegriff der Zeitaspekt relevant. Ein zeitliches Auseinanderfallen von Gabe und Gegengabe wurde in der Diskussion von einigen Autor*innen als „Kredit“ bezeichnet (z.B. Coleman), was allerdings von substantivistischen Sozialanthropolog*innen entschieden zurückgewiesen wird. Es bleibt zentral festzustellen, dass beim Auseinanderfallen von Gabe und Gegengabe ein Vertrauensproblem entsteht, da zwischen der Gabe und der Gegengabe eine entsprechende, gegenseitige Erwartung der Interakteure wirkt. Dies befindet sich jedoch im Widerspruch zur Spendendefinition, welche eine Rückgabeerwartung der Spende per se ausschließt, sodass sich mit dem Modell der direkten, „echten“ Reziprozität Spendenverhalten nicht erklären lässt (vgl. Stegbauer 2002: 35; vgl. West 2011a.: 26).

2. In der generalisierten Reziprozität lässt sich die Leistung nicht auf einen eindeutig benennbaren Gabenzyklus zwischen zwei Personen zurückführen, sondern involviert zumeist Gruppen von Akteuren. „Generalisierte Reziprozität ist eine Leistung, die erbracht wird, ohne auf einen direkten Ausgleich hoffen zu können“ (Stegbauer 2002: 31). Vielmehr wird die Gabe in einem größeren Kontext gestellt und in unterschiedlicher Form über einen größeren Zeitraum hinweg erwidert.⁶ Des Weiteren muss sie auch nicht direkt vom der Empfänger*in, sondern kann durch Dritte (z.B. Familie, religiöse Gemeinschaft usw.) vergolten werden (vgl. West 2011a.: 26). Generalisierte Reziprozität wird häufig in Verbindung gebracht mit Gruppenzugehörigkeit, die sowohl eine konkrete Gruppe, wie Familie, Verein, etc., als auch eine soziologische Gruppe, wie etwa die gleiche Berufszugehörigkeit oder Religion, darstellen kann. Dabei müssen die Gruppenmitglieder nicht unbedingt im Kontakt zueinander stehen (vgl. Stegbauer 2002: 31f.). Die generalisierte Reziprozität stellt somit keine direkte Tauschbeziehung zwischen Spender*in und Empfänger*in dar, es lässt sich aber zwischen ihnen einen Mittler finden, der die Spende weiterleitet. Spendenverhalten lässt sich mit der generalisierten Reziprozität bereits genauer beschreiben. Die Spendengeber*innen erwarten keine direkte Gegenleistung von den Begünstigten und müssen auch nicht direkt mit diesem in Kontakt stehen. Ihre Rückgabeerwartung wird, ähnlich wie bei dem wertrationalen Handeln von Weber, durch andere und zu einem späteren Zeitpunkt, bspw. auf einer transzendenten Ebene vergolten (Beispiel Karma-Kausalität im Buddhismus oder der bereits genannte Ablasshandel der Katholischen Kirche im

⁶ Auch das deutsche Sozialsystem wird unter dem Aspekt der generalisierten Reziprozität diskutiert (vgl. Adloff, Mau 2005: 240), was an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann.

Mittelalter). Die Gabe erfolgt somit unabhängig von einer sicheren, im Vorfeld vereinbarten äquivalenten Gegenleistung.

3. Während die ersten beiden Formen von Reziprozität den Austausch selbst in das Zentrum stellen, sind die dritte und vierte Bedeutung eng miteinander verknüpft und fokussieren die Akteure. Dabei meint die Reziprozität von Positionen, dass im Rollensystem bestimmte Rollen gleichzeitig immer auch einen Gegenpart besitzen, die ohne den anderen nicht denkbar seien.

Die Gegenseitigkeit des Verhaltens entspricht nicht einer klaren Definition einer bestimmten Gabe und einem entsprechenden Äquivalent, sondern der Austausch ist durch die spezifische Position der Beteiligten reguliert. [...] Diese Bedeutung von Reziprozität sagt also etwas darüber aus, welches legitime Tauschgüter für die Beteiligten sind, und wie diese, abhängig von den Positionen bewertet werden“ (ebd.: 32).

Bezogen auf das Spenden könnten dies bspw. muslimische Pilgernde sein, die Bedürftige oftmals an Moscheen oder an frequentierten Wallfahrtsorten, mit einer Spende unterstützen. Durch die muslimische Pflicht der Wohltätigkeit, die an anderer Stelle noch ausführlicher beschrieben wird (6. Kapitel), bedarf es für den religiösen Akteur daher eines Gegenübers – eine bedürftige Person – derer er helfen kann. Hieraus ist bereits durch die Positionen der Akteure die Gabe reguliert. Die Rückerstattungserwartung der Gebenden wird auch hier nicht direkt von begünstigten Personen erwidert, sondern findet auf anderer Ebene durch Anerkennung oder ein Heilsversprechen statt und ist nicht im Vorfeld festgelegt.

4. Die Reziprozität der Perspektive meint, dass die Akteure in der Lage sind, die aus der Perspektive des Anderen sich ergebenden Erwartungen zu erkennen, da sie sich in die Lage des Anderen hineinversetzen und aus einem ähnlichen Standpunkt die Handlung des Anderen interpretieren können. „Auf diese Weise bestimmen die Art der jeweiligen Beziehung sowie die individuelle Perspektive auf diese die entsprechenden Reziprozitäts- bzw. Rückgabeerwartungen“ (West 2011a: 27). Diese vierte Bedeutung von Reziprozität erklärt somit das Wissen der Akteure um die aus den Positionen zu erwartenden Tauschhandlungen. Spendenverhalten mithilfe der Reziprozität der Perspektive zu erklären, lässt sich am besten nachvollziehen. Die innere Verpflichtung etwas zu geben, entsteht dabei aus der Identifikation mit anderen, indem der Gebende fähig ist, die Perspektive seines Gegenübers einzunehmen und sich in diesen hineinzuversetzen (vgl. ebd.: 3). Dadurch, dass sich die Akteure in die (Not-)Situation der Begünstigten hineinversetzen können, sind sie bereit den Bedürfnissen der Anderen Abhilfe zu leisten. Oftmals wissen dies auch Spendenorganisationen für ihr Fundraising

nutzbar zu machen. Durch emotionalisierte Bilder und Kampagnen wird eine Betroffenheit bei den Gebenden ausgelöst, die eine Nahbarkeit der Situation erzeugt, in die es sich einzufühlen gilt und zum Spenden ermutigt. Als Gegenleistung erhalten die Gebenden Anerkennung und mindern ihre eigenen Schuldgefühle, ähnlich wie bei dem geschilderten, affektuellen Handeln von Weber. Diesen Effekt nennt der us-amerikanische Wirtschaftswissenschaftler James Andreoni (1989) „warm-glowing“. Er erweitert den Nutzenbegriff, da er in rein altruistisch bedingten Spenden den Widerspruch sieht, dass es den Akteuren egal sein müsste, auf welche Art und Weise sie spenden. Da dies jedoch nicht der Fall ist, müsste es Andreoni zufolge eine emotionale Komponente geben, die die Motivation zum Spenden verstärkt und die Gaben vergütet (vgl. Andreoni 1989).

West (2011a) merkt jedoch an, dass das Konzept der Reziprozität beschränkt auf die Geberperspektive sei. Dadurch sei es nur bedingt erfahrbar, inwiefern die Empfängerperspektive tatsächlich in einer bestimmten Wechselwirkung zur Geberperspektive steht und inwiefern die Spende objektiv vergolten wird. Sie kommt jedoch zu dem Entschluss, dass dies für die Beantwortung der Frage, warum etwas gegeben wird, nicht zwingend notwendig ist und führt Adloff und Sigmund (2005) an, die erkennen, dass das Motiv der Gebenden und die Wirkung der Reziprozität zwar abstrakt trennbar sind, diese jedoch „faktisch ineinander verwoben sind“ (Adloff, Sigmund 2005: 220 zitiert in West 2011a: 27). Hieraus lässt sich ihrer Meinung nach schlussfolgern, dass es auf der subjektiven Ebene durchaus möglich sei, dass Spenden auch ohne Gegenleistungen oder Rückgabeerwartungen getätigt werden könnten (vgl. West 2011a: 27ff.).

In Abgrenzung zu Webers Handlungsbegriff bzw. zur Annahme Wests, dass Spenden auch ohne Gegenleistungen getätigt werden könnten, wird in ökonomischen Theorien (wie der Rational Choice Theory) von einem nutzenmaximierenden Menschenbild des „homo oeconomicus“ ausgegangen (vgl. ebd.: 3). Dieses Menschenbild zeichnet sich durch seine Zweckrationalität aus und erwartet stets eine Gegenleistung für seine Taten. Nach strenger Auslegung dieser Theorien gelte Spenden demnach als nicht-rational, da durch höhere Ausgaben als Einnahmen, es ökonomisch keinen Sinn ergäbe zu spenden. Um mit diesen Theorien Spendenverhalten jedoch erklären zu können, wird über die Erweiterung der theoretischen Annahmen bzw. des Nutzenmodells, entweder „quasi-empirisch behauptet, dass die Hilfe für andere dem Geber psychologische Belohnungen (rewards) verschafft, oder es wird – rein formal – der Nutzen des Dritten in die eigenen Nutzenfunktion integriert. Altruistisches (Spenden-)Verhalten wäre dann Teil der eigenen Nutzenfunktion“ (Adloff, Sigmund 2005: 215). So stellte bereits die amerikanische Soziologin Francie Ostrower (1995) fest, dass in den USA die Philanthropie und das Elitedenken so eng miteinander verknüpft ist,

dass die Führungsposten in sozialen Organisationen unter anderem dazu dienen, Kontakte zu sammeln und einen Statusgewinn zu erzielen (vgl. West 2011a: 28).

An diesen Beispielen wird erneut die Verwobenheit der jeweiligen Idealtypen bzw. der Wirkung der Reziprozität deutlich sichtbar. Zwar sind prosoziale Handlungen häufig auf Grundlage von Wertrationalität bzw. der Reziprozität der Perspektive getätigt worden, doch liegen ihr stets auch eine gewisse Zweckrationalität in Form eines Heilsversprechens oder eines Prestigezuwachs zugrunde. Eine Spende auf Grundlage von Überzeugung oder der Würde anderer könnte demnach als Gegenleistung ein gesteigertes Ansehen oder eine Erwartung in der Zukunft, wenn die Hilfe anderer selbst benötigt wird, implizieren. Vor allem im religiös bedingten Spendenverhalten ist oftmals eine transzendierte Rückerstattungserwartung enthalten, die zwar keine äquivalente materielle Gegenleistung darstellt, dennoch oftmals entscheidend ist, warum Hilfe geleistet wird. Während eine Ware oder Dienstleistung eine vorher vereinbarte Tauschleistung impliziert, ist mit dem Schenken oder Spenden zwar oftmals eine bestimmte Erwartung verknüpft, doch ob diese durch die beschenkte Person in der erhofften Weise in Erfüllung geht, bleibt offen, was einen grundsätzlichen Unterschied markiert (vgl. Rupert Strachwitz 2010: 2). Dadurch, dass die Akteure zumindest im ökonomischen Sinne keinen klaren, vordefinierten, eindeutigen Nutzen aus dem gemeinnützigen Spenden ziehen, steht die kritische Perspektive der Rational Choice Theory nicht im Widerspruch zu der in Kapitel 2.2 aufgeführten Spendendefinition (vgl. Radtke 2007).

3.5 Philanthropie und Spenden im Rahmen von Solidarität

Waren Gemeinschaften früher vor allem kleine, durch biologische Bände dominierte Gruppen, in der die moralische Ausrichtung eine Gesamtheit von Normen des Verhaltens gegenüber den Mitgliedern der eigenen Sippe darstellte, so sind es heutzutage größere, vor allem ethnische, kulturelle und politische Gemeinsamkeiten, die eine Gemeinschaft kennzeichnen. Dieser Wandel war entscheidend für die Idee einer universellen, moralischen Gemeinschaft, die über die bisherigen Grenzen der Blutsverwandtschaft hinausgingen. Damit war der Übergang von einer Moral einer geschlossenen Gesellschaft hin zu einer Moral einer offenen Gesellschaft getan (vgl. Bayertz 2019: 5).

So ersetzte der Begriff *Solidarität* zu Beginn des 19. Jahrhunderts den als Nachklang der Französischen Revolution prominent gewordenen Begriff der Brüderlichkeit. Zeitgleich erhielt der Begriff Einzug in die neuentstandene Soziologie, wo er durch Auguste Comte und später Emile Durkheim ein grundlegendes soziologisches Konzept wurde. Sie identifizierten die Solidarität als *Zement*, der eine Gesellschaft zusammenhält und diese zu einer Einheit macht (vgl. Bayertz 1999: 3). Mitte des 19. Jahrhunderts wurde Solidarität dann vor allem zu einem politischen Kampfbegriff. Die Arbeiterbewegung eignete ihn sich an, um den Zusammenhalt zwischen verschiedenen Gruppen in der Arbeiterschaft hervorzuheben (vgl. Zoll 2000: 67). Im

20. Jahrhundert wurde der Begriff schließlich u.a. von Max Scheler und Henri Bergson in die Moralphilosophie aufgenommen. Innerhalb dieser steht er in einem weitgehend ungeklärten Verhältnis zu Begriffen wie *Gemeinsinn*, *sozialer Zusammenhalt*, *charity*, *Menschenliebe* und *Loyalität* (vgl. Bayertz 2019: 3).

Allgemein versteht man unter Solidarität eine wechselseitige moralische Verpflichtung zwischen den Individuen und der Gemeinschaft (vgl. ebd.). Die Besonderheit dieses deskriptiven Begriffes liegt in seinem normativen Gehalt. Der Philosoph Kurt Bayertz (1998/2019) stellt dabei fest, dass die normative Dimension des Solidaritätsbegriffs sich durch drei wesentliche Bedingungen entfaltet:

1. Der wechselseitige Zusammenhang zwischen Individuum und Gemeinschaft ist nicht nur objektiv gegeben, sondern wird von den Individuen selbst wahrgenommen und für subjektiv bedeutsam gehalten. Sie fühlen sich untereinander emotional verbunden und die Gemeinschaft schafft für sie eine Möglichkeit der Identifizierung, wodurch sie sich von einer bloßen Gruppe unterscheidet (vgl. Bayertz 2019: 2).
2. Eine Erwartung von gegenseitiger Hilfe im Bedarfsfall, sowie der tatsächlichen Bereitschaft dazu, sind wesentliche Merkmale der Gemeinschaft. Dieses Engagement muss keineswegs vollkommen altruistisch motiviert sein, es kann auch als Beitrag zu einem gemeinsamen Ziel verstanden werden und mit eigenen Erwartungen verknüpft sein, z.B. im Bedarfsfall selbst Unterstützung zu erfahren (vgl. ebd.).
3. Die jeweilige Gemeinschaft und ihre Ziele unterstehen einer gewissen Legitimität. Hilfe wird in dem Bewusstsein erbracht, dass durch sie wichtige und berechtigte Interessen der Gruppenmitglieder gewahrt oder umgesetzt werden (vgl. ebd.).

Vor allem die zweite und dritte Bedingung stellt für Vertreter*innen des Solidarismus eine Art Vertrag dar, der allen Gemeinschaftsmitgliedern ihren Platz und eine Garantie bietet. Daraus ableitend, steht jedes Individuum in einer sozialen Schuld gegenüber der Gemeinschaft, die aus der Abhängigkeit jedes Einzelnen resultiert. Dabei kommt beim Solidaritätsbegriff ein hierarchisches Denken ins Spiel: Bessergestellte sind demnach in der Lehre des Solidarismus in der Pflicht, den Benachteiligten zu helfen, da durch die soziale Ausgangssituation der Individuen die Bringschuld ungleich verteilt ist (vgl. Radtke 2007: 6f.).

Bereits Durkheim stellte jedoch fest, dass „die soziale Solidarität (...) als ein durch und durch moralisches Phänomen der unvermittelten, exakten Beobachtung nicht zugänglich (ist), vor allem nicht der Messung. Um es also klassifizieren wie vergleichen zu können, muss man die innere Tatsache, die sich uns entzieht, durch eine äußere Tatsache ersetzen, die sie symbolisiert, und die erste vermittels der zweiten erforscht“ (Durkheim 1988: 111, zitiert in Radtke 2007: 7). Durkheim wählt hierfür das Symbol der Rechtsregeln der verschiedenen

Beziehungen untereinander. Eine andere Möglichkeit ist, Solidarität nach Hans Braun (2003) als ein „Handeln in Verbundenheit“ zu verstehen (vgl. Braun 2003: 15). Durch das solidarische Verhalten können verschiedene Formen der Hilfe und Unterstützung als Indikatoren für Solidarität betrachtet werden. Zum einen kann die solidarische Unterstützung in Form von materiellen Gütern monetär geschehen, jedoch auch in Form von Sachgegenständen ausgeführt werden. Zum anderen kann solidarische Unterstützung jedoch auch in Form von Kommunikation auftreten. In Form von Petitionen, Reden, Artikeln etc. kann eine verbale Unterstützung sowohl in schriftlicher als auch mündlicher Weise geschehen. Als dritte Möglichkeit der solidarischen Unterstützung kann die Arbeitskraft angeführt werden. Sie kann sowohl körperlichen als auch geistigen Leistungen entsprechen, die direkt zur Behebung der Beeinträchtigung der unterstützten Person oder Gruppe getätigt wird (vgl. Radtke 2007: 8). Solidarität kann dabei nach Braun drei Ebenen einnehmen: Die alltägliche, die inszenierte und die organisierte Solidarität:

1. „Die alltägliche Solidarität bezeichnet Unterstützungsleistungen, die Teil eines umfassenden Handlungs- oder Lebenszusammenhangs im Nahbereich (Familie, Verwandtschaft, Freundeskreis) sind“ (ebd.; vgl. hierzu: Mechanische Solidarität bei Durkheim). Hierzu zählen vor allem Aufgaben wie die Pflege von Familienangehörigen etc.. Die alltägliche Solidarität wird dabei als Unterstützung und helfendes Handeln wahrgenommen, ohne dass die Beteiligten genaue Motive für ihr Handeln angeben können, da das Helfen Teil einer umfassenden Bindung ist (vgl. Braun 2003: 25 ff.).
2. Über den Nahbereich des familiären Umfelds oder Freundeskreises hinaus geht die inszenierte Solidarität. Sie ist elementarer Bestandteil der modernen Gesellschaften und wird ausgelöst durch die Einsicht in die Vorteilhaftigkeit gemeinsamen Handelns oder der wahrgenommenen Benachteiligung anderer, wodurch ein Gefühl erzeugt wird, handeln zu müssen. Das Erkennen der Vorteilhaftigkeit gemeinsamen Handelns stellt eine reziprozitätsorientierte Form von Solidarität dar, welche sich etwa in wirtschaftlicher oder politischer Selbsthilfe zeigt. Die wahrgenommene Benachteiligung anderer und dem damit einhergehenden Wunsch zu helfen, ist Braun zufolge *eine nicht reziprozitätsorientierte Solidarität*. Diese Form stellt das soziale Engagement zugunsten des Gemeinwesens oder einer bestimmten Gemeinschaft dar, in welcher Individuen freiwillig und zu Gunsten anderer handeln, ohne im Allgemeinen eine Gegenleistung zu erwarten. „In beiden Fällen entsteht die inszenierte Solidarität aus einer Mischung aus Spontanität und strategischem Denken“ (Radtke 2007: 8 f.; vgl. Braun 2003: 41ff.).
3. Die organisierte Solidarität ist eng mit dem Modell des Sozialstaates verbunden. Sie hat, anders als die inszenierte Solidarität, einen verpflichtenden Charakter. Sie wird rechtlich eingefordert in Form von Steuern und der Verpflichtung, Beiträge zur

Kranken-, Renten-, Arbeitslosen- und Pflegeversicherung zu zahlen (vgl. Braun 2003: 23).

Während die organisierte Solidarität nicht der Spendendefinition entspricht, da der verpflichtende Charakter, dem freiwilligen Aspekt einer Spende entgegensteht, werden durch Wohltätigkeit und Spenden, die alltägliche und vor allem die inszenierte Solidarität symbolisch mess- und sichtbar. Für die Erklärbarkeit von Philanthropie und Spenden im Rahmen des Solidaritätsbegriffes bedeutet dies, dass die Spende aus einer wechselseitigen moralischen Verpflichtung zwischen dem Individuum und einer spezifischen Gemeinschaft getätigt wird. Die Akteure innerhalb dieser Gemeinschaft fühlen sich emotional, entweder über den eigenen Nahbereich oder durch eine wahrgenommene Benachteiligung anderer, miteinander verbunden. Die Solidarität kann sich dementsprechend an eine soziale Lage oder allgemein an eine spezifische Gemeinschaft richten. Sie geht über das reine Mitgefühl hinaus, da die Gemeinschaft oder die Solidarität mit der sozialen Lage für das Individuum eine Möglichkeit der Identifizierung darstellt. Dabei entscheiden die multiplen Identitäten darüber, mit welcher Gemeinschaft oder sozialen Lage sich solidarisiert wird (bspw. marginalisierte Gruppen, Arbeiterschaft, Studenten, Nation, Religion, wie z.B. die muslimische Umma, usw.). Ziel ist es, der Gemeinschaft durch freiwilliges, soziales Engagement strategisch zu helfen oder eine Verbesserung der sozialen Lage zu erzeugen – gerade dort, wo staatliche Wohlfahrt ihre Begrenzung und Schwächen aufzeigt. Dies wird im Allgemeinen als zivilgesellschaftliches Engagement bezeichnet.

4 Zwischenfazit

Wie in Kapitel 2.2 dargestellt ist Spenden ein Transfer von Geld, Sachen oder Leistungen für gemeinwohlorientierte Zwecke. Im Unterschied zu einem Tauschgeschäft, bei der „echten“ Reziprozität, zeichnet sich die Spende durch den Aspekt der Freiwilligkeit und der nicht äquivalent-materiellen Gegenleistung aus. Warum und wofür eine Person spendet, kann, wie in Kapitel 3.1 bereits aufgeführt, verschiedene Gründe haben, welche als Motivbündel in Abhängigkeit zu den eigenen multiplen Identitäten stehen. Diese können zweckrational, wertrational, affektiv, traditional, altruistisch, aufeinander bezogen, wechselseitig oder solidarisch motiviert sein. Sie und der Kontext der Spende entscheiden über die Empfänger*innen, die frei gewählt werden können. Ausschlaggebend ist dabei auch das Vertrauen in die Empfänger*innen der Spende.

Als rational-choice Theoretiker diskutiert Coleman (1991) in Hinblick auf das Auseinanderfallen der Teilhandlungen in Reziprozität den Aspekt der „credit slips“, der Ansprüche auf eine unbestimmte Gegenleistung zu einem oftmals unbestimmten Zeitpunkt. Er bringt diesbezüglich den soziologischen Begriff des Vertrauens in die Debatte ein. Rational-choice-theoretisch betrachtet handelt es sich somit um ein Vertrauen, in den eigenen

Erwartungen, nicht enttäuscht zu werden, oder wie Luhmann (1968) formuliert: „Das System setzt innere Sicherheit an die Stelle äußerer Sicherheit und steigert dadurch seine Unsicherheitstoleranz in externen Beziehungen" (Luhmann 1968: 28). Auch wenn für eine Spende keine Gegenleistung erwartet wird, so gibt es doch eine Erwartungshaltung der Spender*in (Treugebers) hinsichtlich der Spende, nämlich etwas Gutes damit zu bewirken. Dies stellt für ihn ein Risiko dar, wenn die Spender*in die Empfänger*in (Treuhand*in) nicht kennt. Also muss die Treugeber*in einen Vertrauensvorschuss an die Treuhänder*in geben. Aus der rational-choice Perspektive kann

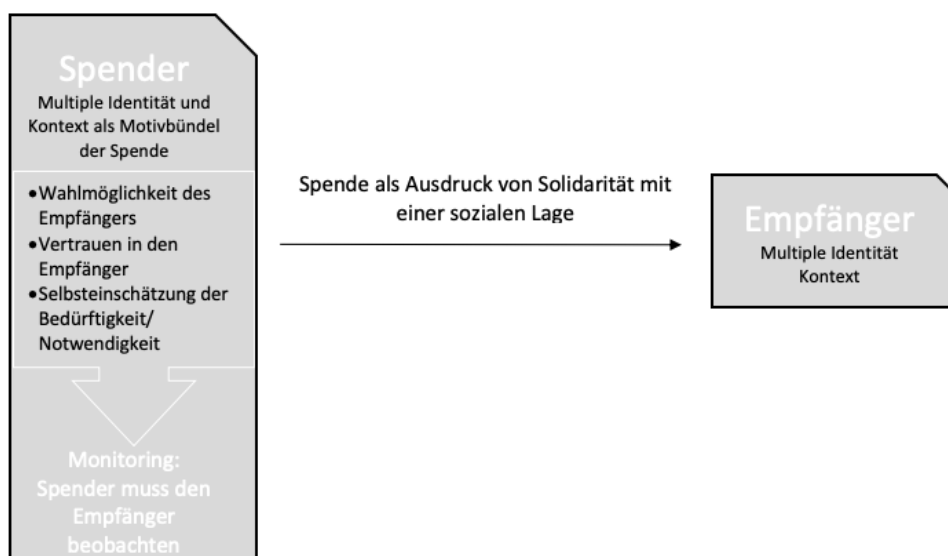
„[d]er Treugeber [...] dementsprechend seine Situation verbessern, wenn der Treuhänder das Vertrauen rechtfertigt und sie verschlechtern, wenn nicht [...]. Die entscheidungsrelevanten Kriterien des Treugebers sind der potenzielle Verlust, den er erleidet, wenn der Treuhänder sein Vertrauen enttäuscht, der potenzielle Gewinn, wenn der Treuhänder sein Vertrauen rechtfertigt [...]" (Hoßfeld 2005: 4; vgl. Coleman 1991: 40 ff., 125).

Das Vertrauen des Treugebenden richtet sich darauf aus, dass die Treuhänder*in die Spende für den angedachten Zweck oder als Bewältigung einer sozialen Lage einsetzt. Der oder die Spender*in bleibt jedoch in der Unsicherheit, ob ihre Erwartung erfüllt wird. Spieltheoretische Modelle, wie bspw. von Axelrod (1995) haben aufgezeigt, dass opportunistisches Verhalten (z.B. Betrug seitens des Treuhänders) längerfristig zu suboptimalen Ergebnissen führt. Da beide Akteure bei der Spende die Vertrauensbeziehung häufig nicht nur einmalig, sondern mehrfach eingehen, unterliegt ihnen der „Schatten der Zukunft“ (Axelrod 1995: 11), sodass ein Vertrauensbruch seitens der Treuhänder*in weniger wahrscheinlich wird, je länger eine Beziehung existiert. Ein Vertrauensbruch würde zu einem Abbruch der Beziehungen und damit zu keinen weiteren Spenden führen.⁷ Für die Risikominimierung der Spender*in ist es daher wichtig, die Empfänger*in zu beobachten (Monitoring). Hierbei können auch die Erfahrungen Dritter eine wesentliche Rolle spielen. Sie können von ihren Erfahrungen mit der Empfänger*in berichten oder als Bürgen ihres Vertrauens agieren. Dabei spielen heute soziale Medien und das Internet eine zentrale Rolle. Je öfter in einer solchen Beziehung das Vertrauen nicht enttäuscht wurde, desto geringer die Notwendigkeit des Monitorings und der damit verbundenen Kosten. Bei einer Spende können Empfänger*innen als Adressat*innen der Spende sowohl Einzelindividuen als auch soziale Gruppen sein (z.B. Tsunami Opfer); oftmals stehen aber Spender*in und Empfänger*in nicht in direkter Beziehung zueinander, sondern Organisationen kommen als Mittler ins Spiel: Sie rufen zu Spenden auf und leiten diese an die Adressat*innen weiter. Somit können zwei Typen von Spenden unterschieden werden:

⁷ Als aktuelles Beispiel ist hier der Arbeiterwohlfahrt-Skandal aufzuführen, bei dem der Verdacht des Betruges und der Veruntreuung von (Spenden-)Geldern, das Vertrauen zur Arbeiterwohlfahrt massiv erschütterte (vgl. Steinhagen 2020).

Bei der direkten philanthropischen Spende (Abbildung 1), muss die Spender*in selbst die Bedürftigkeit der Empfänger*in und ihre Vertrauenswürdigkeit einschätzen (Monitoring über Beobachtung) und ihm oder ihr erst dann die Spende zukommen lassen, wenn sie im Sinne von Axelrod Vertrauen aufgebaut hat. Dabei ist dies oftmals ein Ausdruck von Solidarität mit einer sozialen Lage, die auf hierarchischer Verantwortlichkeit basiert (sich für die sozial schlechter Gestellten, die Betroffenen verantwortlich fühlen). Wie bereits dargestellt, können als Motivbündel zweckrationale, wertrationale wie auch routine-bedingte Motive ebenfalls Auswirkungen auf die Spendenbereitschaft haben.

Abbildung 1: Direkte Spende. Spender*in und Empfänger*in in der Spendeninteraktion



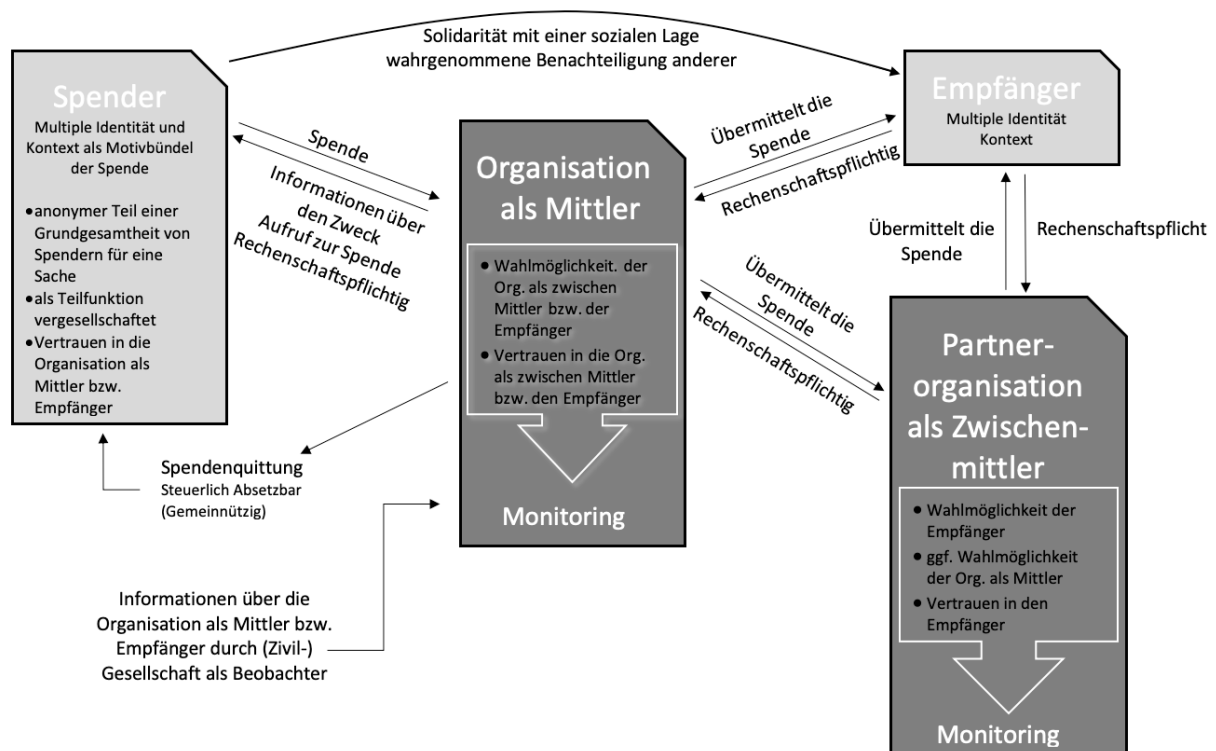
Quelle: eigene Darstellung

Die indirekte Spende (Abbildung 2) stellt den Spendenweg über eine Organisation als Mittler dar. Die aufgeführte Spendendefinition differenziert somit zwischen Spendenempfänger*in (Treuhand*in) und Bedürftig*r. Während die Motive der Spende (Solidarität mit einer sozialen Lage, etc.) die gleichen bleiben, hat die Spender*in keinen direkten Kontakt mehr zu der Empfänger*in, sondern spendet für ein spezifisches Thema der Organisation und eine unbestimmte Gruppe von Bedürftigen. Sie wird somit zu einem anonymen Teil einer Grundgesamtheit von Spender*innen für eine spezifische Sache und ist als Teilfunktion in dieser vergesellschaftet (generalisierten Reziprozität). Das Vertrauen, welches in der direkten Spende der Empfänger*in entgegengebracht bzw. aufgebaut werden muss, richtet sich nun gleich zweifach an die Organisation als Mittler: Sowohl als Vertrauen in die Rechtschaffenheit der Organisation selbst, als auch in ihr Monitoring der Bedürftigen als Zielgruppe.

Mittlerorganisationen werden von der (Zivil-)Gesellschaft beobachtet, sodass sich die Spender*in über vorhandene Informationen durch Dritte ein Bild der Organisation schaffen

kann und hier wiederum in die Glaubwürdigkeit dieser Informationen vertrauen muss. Die Organisation generiert durch Informationen über den Zweck und dem Aufruf zur Spende für eine Zielgruppe sowie über Jahres- und Finanzberichte Vertrauen durch Rechtschaffenheit in der Vergangenheit und kann so in Konkurrenz zu anderen Spenderorganisationen um die Spende der Spender*in werben. Diese hat dann die Möglichkeit, die realisierte Spende – wenn die Organisation gemeinnützig ist – durch eine Spendenquittung steuerlich abzusetzen.

Abbildung 2: Indirekte Spende. Spender*in, Empfänger*in und Mittler in der Spendeninteraktion



Quelle: eigene Darstellung

Die Organisation als Mittler übergibt die Spende dann entweder direkt an die Empfänger*innen oder arbeitet mit weiteren Partnerorganisationen als Zwischenmittler zusammen, sodass die Handlungskette des Monitorings komplexer wird. Abhängig von dem zuvor angegebenen Spendenzweck oder Spendenthema hat die Organisation oftmals die freie Wahlmöglichkeit, an wen die Spende übermittelt bzw. mit wem zusammengearbeitet wird. Hierbei verlagert sich das Monitoring stark auf die Mittlerorganisation, die ihre Reputation riskiert, wenn sie mit einer unseriösen Unterorganisation zusammenarbeitet. Durch ihre eigene Verantwortung als Treuhänder der Spender*in gegenüber, sind die endgültigen Empfänger*innen bzw. Partnerorganisation den Organisationen als Mittler rechenschaftspflichtig und diese wiederum der Spender*in.

5 Muslimische Philanthropie

Allgemein steht das Gemeinwohl im Islam deutlich über dem Individualwohl. Anders als das westliche Verständnis von Gesellschaft, vermeidet der traditionelle Islam gemeinschaftskonstituierende Begriffe wie Ethnie, Rasse, Abstammung, Schicht- und Klassenstruktur oder Kultur. Vielmehr steht eine gewisse Geisteshaltung – die Anerkennung der Autorität Gottes und die Unterwerfung unter seinen Willen – zur Voraussetzung einer islamischen Gesellschaft (*Umma*) im Vordergrund, die aber mit ihrer Ethik in Differenz zur westlichen Gesellschaft perzipiert wird.⁸ „Dies sei die Bedingung dafür, dass das göttliche Gesetz durchgeführt und die Handlungen des Individuums so strukturiert würden, dass sie die (vom Islam vorgesehenen) Aufgaben und Ziele erfüllen können, da nur dies letztlich zum Glück und Wohlfahrt (*falāḥ*) führe“ (Edipoglu 2006: 92). Für den Soziologen Asaf Hussain bedeutet dies, dass die *Umma* nicht nur aus einer kleinen Gruppe, sondern auch aus einer größeren Gemeinschaft oder einer ganzen Nation bestehen kann, solange das verbindende Element zwischen den Mitgliedern der Glaube ist (vgl. Hussain 1997: 6). Dies würde einer geographischen Entgrenzung des Nahbereichs und religiösen Solidargemeinschaft nahekommen. Mit dem arabischen Begriff *Umma* ist somit die Gemeinschaft aller Muslime* gemeint, welche auch über nationale Grenzen hinaus eine Gemeinschaft bilden. Dieses Gemeinschaftskonzept verdrängte in der Entstehung des Islams das vorislamische Stammessystem und ersetzte das *Band des Blutes*, durch das *Band der Religion*, unabhängig davon in welchem Land die Muslime* leben. Die Solidarität mit der *Umma* wird somit genauso präsent, wie der eigene Nahbereich (vgl. Edipoglu 2006: 75). Allerdings steht der Theorie der *Umma* als Gemeinschaft aller Muslime* die Praxis der Unterteilung und sogar Verfeindung der Sunniten, Shiiten und diverser weiterer Gruppierungen gegenüber, die sich auf Basis des Anspruchs an den „wahren“ Glauben und die „wahre Interpretation“ der Schriften bezieht. Dies hat entsprechend Einfluss auf die Konstitution der Solidargemeinschaften in islamischen Gesellschaften. Im Folgenden wird sich jedoch an der Theorie des Islam orientiert, weil in der Untersuchung von islamischem Spendenverhalten der Bezug auf diese eine zentrale Rolle spielen kann.⁹

Wie alle großen religiösen Traditionen dieser Welt¹⁰, kennt auch der Islam das Konzept von Wohltätigkeit (*amal ḥair*) für sozial Schwache und ruft zur Solidarität mit ihnen auf. Dabei wird die Verantwortung des Einzelnen für das Gemeinwohl nicht nur auf benachteiligte Mitglieder der eigenen Gemeinschaft bezogen, sondern erstreckt sich darüber hinaus auch auf Menschen, die nicht zu der eigenen religiösen oder ethnischen Gruppe gehören. Während materieller Reichtum zwar nicht per se als negativ bewertet wird, wird die individuelle

⁸ Siehe hierzu vertiefend Mishra 2017.

⁹ Siehe hierfür vertiefend Faath 2010.

¹⁰ Für andere Religionen, wie bspw. das Christentum siehe Rösch 2015: 116.

Bereicherung auf Kosten der Gemeinschaft klar abgelehnt und ökonomisch Bessergestellte moralisch dazu verpflichtet, die schlechter gestellten Gemeinschaftsmitglieder zu unterstützen (vgl. Martens 2016: 8). Wohltätigkeit wird dabei von muslimischen Gelehrten oft als die materielle oder geistige Unterstützung, die ein Mensch einem anderen leistet, ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten, definiert. Das bedeutet, dass sowohl die materielle Spende, als auch die Teilhabe an einer karitativen Tätigkeit unter diese Definition fallen (vgl. El-Wereny 2017: 99, 103).

Sowohl im Koran, als auch in der Sunna, – der Prophetentradition – gibt es zahlreiche Aufforderungen Almosen zu geben, zur Hilfe für Bedürftige, zur Solidarität, zu mehr Mitgefühl und Verantwortlichkeit gegenüber dem oder der Nächsten, welche die religiösen Anhänger*innen zu einer bestimmten Lebensführung motivieren soll. So heißt es beispielsweise in Al-Baqarah Vers 92: „Ihr werdet das Gütigsein nicht erlangen, ehe ihr nicht von dem spendet, was ihr liebt; und was immer ihr spendet, sieht, Allah weiß es“ (Parent 1979: 3:92). Aus islamischer Sicht impliziert dies, dass Wohltätigkeit, die in individueller oder kollektiver Form unternommen werden kann, prinzipiell auf dem eigenen Willen beruht und das Ziel verfolgt, Gott näher zu kommen, um so sein Wohlgefallen zu erlangen. Durch Wohltätigkeit, so die islamische Überzeugung, erhalten die Muslime* Einzug in das Paradies bzw. Belohnungen durch Gott (vgl. El-Wereny 2017: 99ff.).¹¹ Gleichzeitig nimmt der koreanische Wortlaut bei der Forderung nach einer Wohltat den Charakter eines Befehls ein. So wird in Sure An-Nahl, Vers 71 den Gläubigen der religiöse Wert von Wohltätigkeit vorgeschrieben: „Und Allah hat einige von euch vor den anderen mit Gaben begünstigt. Und doch wollen die Begünstigten nichts von ihren Gaben denen zurückgeben, die sie von Rechtswegen besitzen, so daß sie gleich (beteiligt) wären. Wollen sie denn Allahs Huld verleugnen“ (Parent 1979: 16:71). Diese Sure verdeutlicht, dass Reichtum und Besitz im Islam ein Geschenk Gottes darstellen, dieser jedoch der eigentliche Eigentümer dessen bleibt. „Folgerichtig heißt es, dass mit diesem Übergebenen ‚göttlichen‘ Eigentum nach den islamischen Lehren verfahren werden soll, sodass Geld immer im Umlauf bleibt, niemand ausgebeutet wird und soziale Ungleichheit sowie Klassenkonflikte durch soziale Dienste und Wohltätigkeiten ausgeräumt werden“ (El-Wereny 2017: 104).

Allgemein wird Wohltätigkeit im Islam heutzutage mit zwei primären religiösen Spendentypen in Verbindung gebracht. Dabei wird zwischen solchen, deren Leistung einen fakultativen Charakter haben und solchen, deren Entrichtung eine religiöse Pflicht darstellen, unterschieden. Die freiwillige Spende stellt dabei vor allem das *Sadaqa* dar. Hierrunter fallen zahlreiche Aktivitäten, wie die geistige Unterstützung des anderen in Notsituationen, das freiwillige Spenden an Bedürftige, sowie die Opfergabe bei der Geburt eines Kindes (*‘aqīqa*),

¹¹ Ähnlich dem Konzept der Karma Kausalität in Buddhismus und Hinduismus.

beim Hochzeitsfest (*walīma*), beim Opferfest (*ʿid al-aḍḥā*) etc.. Als weitere fakultative Spendenformen zählt die seit dem frühen Islam etablierte Tradition, Gaben im Rahmen eines *Waqf* zu institutionalisieren. Waqfs werden dabei als die endgültige und immerwährende Immobilisierung privaten Eigentums verstanden. Gemäß des Stifterwillens wird so dauerhaft ein gottgefälliger Zweck finanziert (vgl. ebd.: 100). Dabei sind Waqfs von ihrer Grundstruktur her verblüffend ähnlich zu Stiftungen, wie sie nach europäischer Tradition und deutschem Recht verstanden werden. Beide unterliegen den gleichen Grundvoraussetzungen: Eine Stifter*in (waqif) gründet eine Stiftung für einen wohltätigen Zweck, der mit der Institution erreicht werden soll. Dieser Zweck muss im Stifterwillen, der waqf-Urkunde (waqfiyya), in einer Stiftungssatzung, einem niedergelegten Regelwerk, festgehalten werden. Der Stifterwillen überdauert den Tod der Stifter*in. Zur Realisierung des niedergeschriebenen Zwecks bedarf es ein "Stiftungsgut", oftmals Grundstücke oder Immobilien, welche durch Gewinnabgaben ein gewisses Vermögen generiert. Sowohl muslimische waqfs, als auch Stiftungen nach deutschem Recht verfolgen dabei das Ziel, eine wohltätige Institution auf langer Sicht zu schaffen und die Erfüllung des Zwecks durch Kontinuität und Dauerhaftigkeit zu gewährleisten (vgl. Echter, Mattes 2017: 8f.).

Als nicht fakultativer Spendentyp ist die religiös verpflichtende Sozialpflichtabgabe *Zakāt* (Reinigung, Vermehrung) aufzuführen. Sie kann als eine Art *Almosensteuer* verstanden werden, die in der innerweltlichen Ethik des Islams als die dritte der fünf Säulen gilt, die Wohltätigkeit als eine wichtige religiöse Pflicht hervorhebt (vgl. Halm 2001: 188). Der Ursprung des *Zakāts* ist im Koran zu finden. Hier wird den Gläubigen empfohlen, sich durch Almosengaben zu läutern (vgl. Parent 1979: 92:18) und einen Teil des eigenen Vermögens den Bittenden und Unbemittelten zu geben (vgl. ebd.: 70: 24f.). *Zakāt* fungiert somit als Einnahmequelle für islamische Wohltätigkeit und verpflichtet praktizierende Muslime* auf bestimmte Einkommens- und Vermögensarten Sozialabgaben zu zahlen, die in manchen muslimischen Ländern sogar als staatliche Steuer eingezogen wird.

Aus dem Koran und der Sunna herleitend, ist genau definiert, wer als Geber*in und Empfänger*in fungiert und wie hoch die erforderliche *Zakāt*-Abgabe ist. Zur jährlichen Zahlung sind nur die Muslime* verpflichtet, deren Besitz innerhalb eines Mondjahres (Steuerjahr) einen definierten Schwellenwert (*nisāb*) überschreitet. Dabei wird der *nisāb*-Wert tagesaktuell an 85 Gramm Gold gemessen. Wer diesen Wert überschreitet muss traditionell auf Ernteerträge und Nutztiere bis zu einem Zehntel *Zakāt* zahlen. Handelswaren, Bodenschätze sowie Geschäftserträge oder Aktien werden dagegen mit höheren Steuersätzen erhoben, sodass sämtliche Güter *Zakāt*-pflichtig sind, welche für Handel oder Gewinn vorgesehen sind (vgl. Martens 2016: 8). Voraussetzungen ist, dass die Gebenden geistig gesund, frei und erwachsen und selbst Muslime* sind sowie das Gesamtvermögen über ein Jahr besitzen. Trifft dies zu, müssen 2,5% des gesamten Kapitalvermögens (Geld, Gold, Silber) für das Steuerjahr

abgegeben werden (vgl. El-Wereny 2017: 112f.). Als Empfänger*in der *Zakāt* bestimmt der Koran acht Typen:

Wahrlich, die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen und für die mit der Verwaltung (der Almosen) Beauftragten und für die, deren Herzen gewonnen werden sollen, für die (Befreiung von) Sklaven und für die Schuldner, für die Sache Allahs und für den Sohn des Weges; (dies ist) eine Vorschrift von Allah. Und Allah ist Allwissend, Allweise (Parent 1979: 9:60).

Zakāt-Begünstigte sind demnach nicht nur Arme und Bedürftige, sondern auch Schuldner*innen, in Not geratene Reisende sowie jene, die mit der Erhebung und Umverteilung der *Zakāt* betraut sind. Sie können durch den *Zakāt* in der Höhe der für diese Tätigkeit üblichen Entlohnung bezahlt werden. Als Begünstigte ausgeschlossen sind hingegen direkt Verwandte (Kinder, Enkelkinder, Eltern und Großeltern), da ihre Versorgung aus islamischer Sicht ohnehin als Pflicht für die Leistungszahler*innen gilt. Verwandte, für die eine entsprechende Verpflichtung nicht besteht, sollen hingegen vor der Abgabe an nichtverwandte Bedürftige bevorzugt werden. Allgemein soll der *Zakāt*, wie auch das *Sadaqa*, vor allem in den persönlichen Nahbereich gespendet werden. Nutznießer der *Zakāt* sind zudem von der Verpflichtung befreit, selbst *Zakāt* zu zahlen (vgl. El-Wereny 2017: 114ff.).

Auf die Frage, ob Nicht-Muslime* als Nutznießer*innen der *Zakāt* gelten dürfen, streiten sich die muslimischen Gelehrten. Die vierte Gattung der Nutznießer*innen „die, deren Herzen gewonnen werden sollen“, wird jedoch von den meisten muslimischen Gelehrten so interpretiert, dass diese Kategorie jene Menschen umfasst, welche neu zum Islam konvertiert sind oder noch für den Islam gewonnen werden sollen. Ihr finanzieller Zustand ist somit unbedeutend, da es vielmehr darum geht, ihren Glauben zu stärken bzw. Andersgläubige zur Konvertierung zu ermutigen. Dabei streiten sich die Gelehrten jedoch bezüglich des Nützlichkeitsprinzips. Während die Fürsprecher*innen sich darauf berufen, dass der Koranvers offen sei und Nicht-Muslime* durch die Wohltaten für den Islam gewonnen werden können, beruft sich die Gegenseite auf den zweiten Kalifen ‘Umar ibn al-Chattāb (reg. 632-644), welcher der Ansicht war, dass der Islam so mächtig geworden sei, dass Nicht-Muslime* nicht mehr durch Anreize geworben werden müssten. Die Mehrheit der traditionellen wie auch zeitgenössischen Gelehrten tendierten jedoch dazu, finanzielle Unterstützung auch für Nicht-Muslime* zu gewährleisten, sofern diese keine Ex-Muslime*, Atheisten oder islamfeindlich gesinnt sind. Sie schließen sich der Auffassung an, dass dadurch der Islam und die muslimische Gemeinschaft weiter gestärkt wird (vgl. ebd.: 116f., 123).

Für viele islamische Ökonomen stellt der *Zakāt* als ein geregeltes Sozialabgabesystem neben dem islamischen Zinsverbot ein Instrument für die Gestaltung einer islamischen Wirtschaftsordnung dar (vgl. Martens 2016: 8; vgl. Nienhaus 2010: 86). Die erhobene

Sozialpflichtabgabe umfasst dabei den Anspruch, ein Minimum an Lebensstandard in der Gesellschaft sicherzustellen. In muslimisch geprägten Gesellschaften sehen daher viele Muslime* in dem *Zakāt* ein Sozialsicherheitssystem, indem Bedürftige nicht um Spenden bitten müssen, sondern, durch Allah legitimiert, einen Anspruch darauf haben (vgl. El-Wereny 2017: 110).

Neben dem *Zakāt al-mal* (*Zakāt* auf das Einkommen), gibt es noch die zweite Form des verpflichtenden *Zakāt*, das sogenannte *Zakāt al-fitr* (*Zakāt* des Fastenbrechens). Hierbei wird am Ende des Fastenmonat Ramadan pro Familienmitglied eine Mahlzeit gespendet, die den Bedürftigen erlaubt, am Fastenbrechen in der Gemeinschaft teilzuhaben. Diese Entrichtung wird neben der Unterstützung für Bedürftige als Reinigung und Ausgleich für die Verfehlungen oder anstößigen Handlungen während des Fastens angesehen (vgl. ebd.: 115). Allgemein sind die Muslime* angehalten, während des Ramadans besonders sensibel für Bedürftigkeit, für Gottesgedenken und der intensiven religiösen Besinnung, aber auch der Reue und Vergebungen durch Allah zu sein. Daher wird dieser Zeitraum auch als Monat der Wohltätigkeit verstanden, welcher durch das Fasten (Enthaltung) und das Teilen der Speisen mit Bedürftigen (Fastenbrechen), die Gemeinschaft stärken soll, sodass die religiösen Praktiken den eigenen Glauben festigen (vgl. Martens 2016: 9). Ähnlich wie beim *Zakāt al-fitr*, wird auch während des islamischen Opferfestes *Īdu l-Aḡḡā* (türkisch *Kurban Bayramı*), neben dem Teilen unter Familienmitgliedern – zu den meist auch Verwandte und enge Bekannte gehören – ein Teil des geopfertem Tieres traditionell unter den Armen und Hungrigen verteilt. Dieses innerislamisch verpflichtende Ritual, zählt zu der karitativen Grundethik des Islams (vgl. Foertsch 2006: 3 f.)

Das Konzept von Wohltätigkeit ist im Islam fest verankert und hat dort einen hohen Stellenwert. Auch die oftmals als Synonyme für Wohltätigkeit verwendeten Begriffe wie *birr* (Wohltun) oder *rahman* (Barmherzigkeit) unterstreichen diese Relevanz (vgl. El-Wereny 2017: 99). Das geregelte Sozialabgabesystem *Zakāt*, aber auch die freiwillige Spende *Sadaqa* sowie das institutionalisierte *Waqf*-Wesen dienen dabei „der Ausrichtung auf das eschatologische, transzendente Heil Gottes, der Stärkung der Glaubensgemeinschaft nach innen und nach außen und dem Bemühen um Ausgleich und Gerechtigkeit in der Gesellschaft“ (Kißkalt 2010: 130).

6 Muslimisches Leben in Deutschland: Multiple Identitäten

Die Geschichte des Islams in Deutschland reicht bis in die Herrschaftszeit Karl des Großen in das achte Jahrhundert zurück (vgl. Hamdan 2011: 8 ff.; vgl. Höpp 1997). Durch Handelsbeziehungen zwischen christlichen und muslimischen Herrschern gelangten Muslime* vornehmlich als Diplomat*innen oder Kaufleute in Regionen, die heute zu Deutschland zählen. Die ersten muslimischen Gemeinden in Preußen etablierten sich bereits zu Zeiten Friedrich II

(1740-1786). Doch erst nach Ende des ersten Weltkriegs begannen sich Muslime* verstärkt in Deutschland – insbesondere in Berlin – anzusiedeln. Ihre Anzahl wurde auf etwa 1.800 Muslime* geschätzt. Sie galten als überwiegend gut situierte Studierende, Akademiker*innen, Kaufleute oder Diplomat*innen, die aus verschiedenen islamisch geprägten Ländern stammten (vgl. Hamdan 2011: 8; vgl. Höpp 1997: 12ff.).

Mit der Anwerbung von Gastarbeiter*innen aus dem Ausland, während der 1960er Jahre stieg die Anzahl der Muslime* in Deutschland rasant an. Nachdem mit Italien (1955), Griechenland und Spanien (1960) Anwerbeabkommen geschlossen wurden, kam es mit der Türkei (1961), Marokko (1963), Tunesien (1965) und dem damaligen Jugoslawien (1968) zu ersten Abkommen mit Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung (vgl. Oltmer, et. al. 2012: 10f.). Dabei stieg vor allem die Zahl der türkischen Gastarbeiter*innen in Deutschland massiv an. Waren zu Beginn der Anwerbung 1961 etwa 8.700 Türken in Deutschland, waren es 1974 bereits über eine Million (vgl. Heimbach 2001: 21). Auch der Anwerbestopp 1973 änderte nichts an dem weiteren Anstieg, da mittlerweile die Familienzusammenführung möglich war und Ehepartner*innen und Familienangehörige nachgeholt wurden sowie erste Kinder in Deutschland zur Welt kamen.

Waren die ersten türkischen Gastarbeiter*innen zunächst überwiegend gewerkschaftlich und politisch organisiert, änderte sich dies mit der Verlagerung des familiären Lebensmittelpunktes, sodass auch die Religionsausübung vor Ort dringlicher wurde und muslimische Organisationen zur Vermittlung kultureller und religiöser Werte in Deutschland entstanden (vgl. Lemmen 2017: 313; vgl. Speer 2017: 133). Als die Bundesregierung 1983/1984 in Form des Rückkehrförderungsgesetz versuchte die Gastarbeiter*innen wieder in ihre Herkunftsländer zurückzuführen wurde sichtbar, dass diese ihre Einstellung vom begrenzten zum unbefristeten Aufenthalt verändert hatte. Der Wunsch, in die ursprüngliche Heimat zurückzukehren, verblasste und viele Muslime* nahmen in den 1990er Jahren die deutsche Staatsbürgerschaft an (vgl. Heimbach 2001: 74). Die ursprüngliche Vorstellung der Bundesregierung vom Fremden, "der heute kommt und morgen geht" wandelte sich somit zu dem "der heute kommt und morgen bleibt" (Simmel 1908: 1), da viele der Gastarbeiter*innen mittlerweile einen unbefristeten Aufenthalt bevorzugten.

Während das traditionelle Bild des Islams davon ausgeht, dass die Muslime* die gesellschaftliche Mehrheit bilden und sich auch der Staat an den islamischen Regeln orientiert, ist die Situation in Deutschland eine andere. Anstelle einer muslimisch geprägten Kultur sehen sich viele Muslime* einer stark säkularisierten und pluralisierten Kultur des Westens gegenübergestellt, die oft wenig gemein hat mit den traditionellen Lebensformen in muslimischen Ländern. Vielmehr treffen sie auf eine Gesellschaft, die im Zuge der Modernisierungsprozesse der Industriestaaten und insbesondere im Nachklang der 1960er

Jahre einen Individualisierungsschub erlebte. Dieser bewirkt, dass die gesellschaftlichen Akteure nicht mehr über ihre Familien- und Geschlechtszugehörigkeit auf eine soziale Schicht, eine Konfession oder soziale Rolle festgelegt sind, sondern fortan die freie Wahl haben, welche Konsumgüter, persönlichen Interessen und Mitgliedschaften in sozialen Gruppen sie bevorzugen (vgl. Baumann 2017: 130).

Landau, Ende, Steinbach und Ursinus (2005) führen diesbezüglich auf, dass ein ansteigender Anteil der muslimischen Bevölkerung in Westeuropa ohne eigene Migrationserfahrung existiert. Sie leben bereits seit mehreren Generationen in Frankreich, Großbritannien oder Deutschland und sind unter anderem durch sekundäre Sozialisationsinstanzen in den jeweiligen Ländern sozialisiert. Studien haben diesbezüglich aufgezeigt, so die Autoren, dass die religiöse und ethnische Identität von Immigrant*innen der zweiten und der weiteren Generationen durch die dominante, individualisierte, säkularisierte Kultur des Westens stark beeinflusst wird (vgl. Ende et al. 2005: 570). Festgestellt wurde, dass die ursprüngliche Diaspora-Situation den Gläubigen dazu zwingt,

[...] die Beziehung zwischen seiner Religion und der dominierenden Kultur neu zu bestimmen. [...] Man [sieht] neue Formen von Religiosität entstehen, die weniger durch einen Konformismus mit Normen und Werten von Familie und ethnischer Gruppe bestimmt sind, sondern vielmehr durch bewusste Entscheidungen auf dem Gebiet der Glaubensausübung (ebd.: 571).

Ihre religiösen und politischen Entscheidungen werden dabei durch die Erfahrungen von der stark säkularisierten Gesellschaft beeinflusst. Untersucht wurde hierbei vor allem inwiefern religiöse Orientierungen, Praxen und kollektive Partizipation von der ersten zur zweiten Generation fortgesetzt bzw. unterbrochen werden (vgl. Baumann 2017: 108, 132ff.). Es konnte festgestellt werden, dass der Stellenwert des Glaubens und die damit verbundene Religionsausübung zunehmend individualisiert wird. Dieses kann sich entweder in eine Überidentifikation mit der eigenen Religion oder einer freieren Auslegung des Glaubens ausdrücken. Zudem dient die Individualisierung des Glaubens als Verbindung von Religion und Jugendkultur sowie eigenbestimmter Gruppenbildung (vgl. ebd.). Dabei können sich durchaus Generationskonflikte ableiten, „denn das Selbstbild und auch die Probleme der älteren Generation, die zunächst Moscheevereine gründete und Gebetsräume organisierte, war ein völlig anderes“ (Beinhaucher-Köhler 2011: 427). Den jüngeren Generationen geht es jedoch inzwischen darum, den Islam als etwas Selbstverständliches zu erleben. Während die Überidentifikation zu einer Anziehungskraft islamistischer Bewegungen führen kann, kann die Individualisierung nach Ulrich Beck (1986) als die Herauslösung aus historisch vorgegeben Sozialformen und -bindungen im Sinne traditioneller Herrschafts- und Versorgungszusammenhängen (Freisetzungsdimension), Verlust von traditionellen

Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitenden Normen (Entzauberungsdimension), sowie eine neue Art der sozialen Einbindung (Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension) darstellen (vgl. Beck 1986: 206).

Sind viele Muslime* bereits seit mehreren Jahrzehnten in Deutschland und sehen sich als Teil der hiesigen Gesellschaft, ist ihr Alltag immer wieder von Krisenerfahrungen geprägt. Da die islamische Religiosität starken Einfluss auf die alltägliche Lebensführung hat (Weber 1988/1920)¹², sind diese Identitätskrisen einerseits Konflikte hinsichtlich der Glaubensentwürfe und andererseits Anerkennung der eigenen Glaubensgemeinschaft. Hinzukommt die Tatsache, dass für viele Europäer*innen der Islam trotz seiner historischen weit zurückgreifenden Verwurzelung in Europa negativ konnotiert ist. Die eigene Fremd- und Selbstwahrnehmung sowie Zugehörigkeiten der Muslime* in Deutschland sind somit nicht nur national geprägt, sondern zum Teil übernational sichtbar. Durch die teilweise negativ konnotierte Fremdwahrnehmung seitens der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft, bietet eine religiöse Identität einen Rahmen, der nicht nur als Selbstbehauptung fungiert, sondern auch eine konstitutive Verbundenheit mit anderen erzeugt, die sich durch ein solidarisches Miteinander ausdrückt. „Religiöse Identität in Solidarität umfasst sowohl das binnengemeinschaftliche «bonding» als Solidarität untereinander als auch das «bridging» als Solidarität mit den ausgegrenzten und leidenden Anderen“ (Arens 2017: 174). In Zeiten von Sozialen Medien und einer vielfältigen Vernetzung über die nationalen Grenzen hinaus ist daher gerade bei den jüngeren Generationen zu beobachten, dass ein starkes Interesse an Differenz – kulturell unterschiedlich geprägten Formen des Muslimseins – zu finden ist (vgl. Schmitz, Isik 2012: 8f.). „Hieraus ergibt sich vielfach ein Konflikt zwischen dem Anspruch auf Andersheit und dem Willen des Dazugehörens“ (ebd.).

Diese Aspekte von Individualisierung bis hin zur Standortbestimmung gegenüber der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft bilden auch den Hintergrund der Diskussion über die Entstehung eines europäischen Islams (vgl. Tibi 2009). Dieser steht oft für eine moderne und liberale Variante des Islams, der sich kompatibler mit der westeuropäischen Gesellschaft zeigt und als gelungener und gewollter Islam von der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen wird. Als offener und demokratischer Ansatz wird er oftmals dem der konservativen, orthodoxen oder extremistischen Positionen gegenübergestellt. Während es vereinzelnde liberale Muslime* und Vereine gibt, ist die Organisationslandschaft in Deutschland jedoch nach wie vor geprägt von den etablierten, als konservativ geltenden

¹² In der „Protestantischen Ethik“ untersucht Weber bei der Entstehung des modernen Kapitalismus die Durchsetzung einer „methodischen Lebensführung“ der Puritaner, die auf einer bestimmten Arbeitsethik (Askese bei gleichzeitiger Akkumulation von Kapital zum Zweck wirtschaftlicher Expansion, sowie Rechtschaffenheit) beruht. In „Wirtschaft und Gesellschaft“ wird diese Lebensführung vertieft (vgl. Weber 1988/1922: §10). Problematisch für die Perzeption der Islamischen Gesellschaft ist jedoch die Webersche Orientalistische Kontrastierung von Okzident und Orient (vgl. Husain 2004).

Islamverbänden, sodass auch Tibi von der Idee eines reformierten Euro-Islam abgerückt ist, da er dem Islam als nicht modernisierbar einstuft(vgl. Tibi 2016).¹³

Wie aufgezeigt entwickeln alle Menschen, doch im Besonderen die in Deutschland lebenden Muslime* multiple Identitäten, die sich teilweise hierarchisch angeordnet nicht ausschließen, aber konkurrierend gegenüberstehen können: die ursprüngliche Herkunftskultur; die Kulturen in Deutschland; verschiedene Religiositäten, mit ihren verschiedenen konfessionellen Strömungen; eine Stadtteil- oder Berufsidentität; die Politische Identität etc., die miteinander konkurrieren können bzw. situativ sind. Dabei können der Migrationshintergrund und die muslimische Minderheitssituation zu einer viel bewussteren religiösen Auslegung des Islams führen. Es kann jedoch auch zu einem selektiven Umgang mit Elementen der religiösen Lehren und Vorschriften führen, der durch das Leben in der säkularisierten Gesellschaft beeinflusst wird. Als Reaktion darauf muss der Islam in Deutschland mithilfe seiner Imame versuchen „die Gläubigen, die täglich mit unterschiedlichen Auffassungen von Moral konfrontiert werden“ (Ende et al. 2005: 572), von ihren religiösen Vorstellung und Regeln zu überzeugen. Während muslimisch-religiöse Regeln und Vorgaben – beispielsweise für das Zakāt – in muslimischen Ländern hohe Geltung haben (wertmotiviert – Form von Traditionellem Handeln), werden sie in der deutschen Gesellschaft als individuelle Privatsache angesehen und müssen in der pluralistisch säkularen Gesellschaft mit anderen eher zweckorientierten Konzepten und Interessen von Wohltätigkeit konkurrieren (bspw. Steuervorteile, Prestige). Es gilt also zu überprüfen, welche Auswirkungen das Leben in einer nicht-muslimischen, säkularisiert-pluralistischen Gesellschaft auf das Spendenverhalten von Muslimen* hat und wie sich diese Identitäten über das Spendenverhalten äußern.

7 Spendenverhalten und Spendenmotive in Deutschland – Stand der Forschung

7.1 Empirische Daten zu Wohltätigkeit in Deutschland

Wurden lange Zeit die einzigen empirischen Daten über das Spendenverhalten der Deutschen vom TNS-Emnid-Spendenmonitor (Jetzt: Deutscher Spendenmonitor) und dem Statistischen Bundesamt erhoben, kamen in den vergangenen Jahren einige neue Studien wie der GfK Charity*Scope (seit 2004) oder der Freiwilligensurvey (1999, 2004, 2009, 2014 und 2019)¹⁴ hinzu. Auch das Zentralinstitut für soziale Fragen (DZI) sowie das Sozio-oekonomische Panel (SOEP) erheben Daten zum Spendenverhalten. Hinzu kommen Organisationen wie bspw. die Bundesarbeitsgemeinschaft Sozialmarketing/ Deutscher Fundraising Verband e.V., die seit

¹³ Diese Position hat Tibi schon mehrfach mit der Ablehnung einer „halben Moderne“ zum Ausdruck gebracht (Tibi 2001).

¹⁴ Im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung wird sich vor allem auf den Freiwilligensurvey 2014 und das SOEP berufen, da dieser auch die Religionszugehörigkeit der Muslime* abfragen. Die erhobenen Daten von 2019 liegen zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht vor.

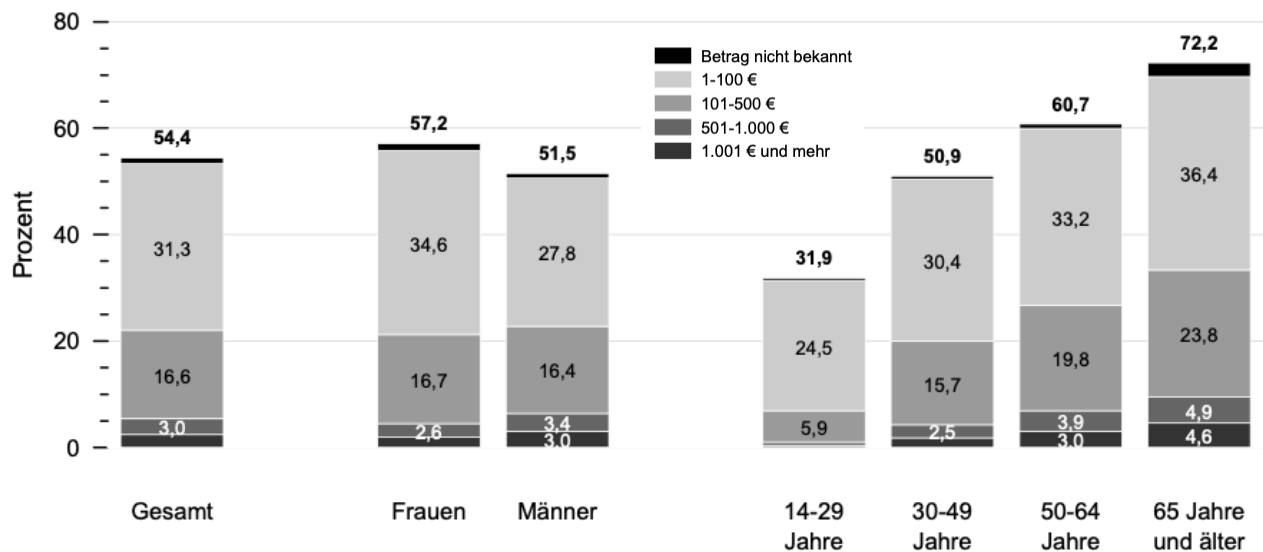
dem Jahr 2000 eigene Daten ihrer Mitgliedsorganisationen erheben, jedoch darauf verweisen, keinen Anspruch auf Repräsentativität zu haben (vgl. West 2011a: 46f). Für diese Untersuchung wichtig, doch wenn überhaupt, in den großen Spendenstudien in Deutschland nur als Randthema behandelt, sind die Motivationen der Spendenden. Erschwerend kommt hier die unterschiedliche Verwendung der Begrifflichkeiten hinzu: So wird der Begriff Spendenmotive sowohl für Erwartungen an die Spendentätigkeit als auch für anlassbezogenen Beweggründe sowie für tiefenpsychologische Sinnstrukturen verwendet (vgl. ebd.: 46).

Die erhobenen Daten sind fast ausschließlich quantitativ, außerdem verwenden die jeweiligen Studien unterschiedliche Erhebungsmethoden und Schwerpunktsetzungen, sodass ein Vergleich nahezu unmöglich ist. So herrscht bei der Frage nach dem genauen Gesamtspendenaufkommen eine große Uneinigkeit. Die Prognosen des Spendenvolumens in Deutschland variieren durch die unterschiedlichen Erhebungsmethoden – bspw. ob nur Steuerdaten erhoben wurden – zwischen 3,7 und 8 Milliarden Euro jährlich (vgl. Priemer et al. 2019: 113ff.). Der SOEP spricht 2017 sogar von 10 Milliarden Euro (vgl. Gricevic et al. 2020a: 1). Im internationalen Vergleich liegt in Bezug auf das Spenden und die Freiwilligentätigkeit Deutschland im fünf-Jahres-Durchschnitt des World Giving Index (Stand 2018) auf dem 19. Platz (vgl. Charities Aid Foundation 2018: 12).

7.1.1 Freiwilligensurvey 2014

Laut dem Freiwilligensurvey (Erhebung von 2014) spenden mehr als 50% der deutschen Wohnbevölkerung ab einem Lebensalter von 14 Jahren Geld. Hochgerechnet beträgt dabei das Spendenvolumen 5,9 Milliarden Euro, was einen leichten Rückgang von 0,3% im Vergleich zu 2009 bedeutet, der vorherigen Erhebung des Surveys. Zwischen den Bevölkerungsgruppen zeichnen sich dabei, wie aus der Abbildung 3 ersichtlich wird, große Unterschiede bezüglich der Spendenhöhe sowie der Spendenhäufigkeit ab.

Abbildung 3: Anteile von Personen des Surveys von 2014, die Geld spenden, differenziert nach gespendeten Beträgen, Gesamt, Geschlecht und Alter



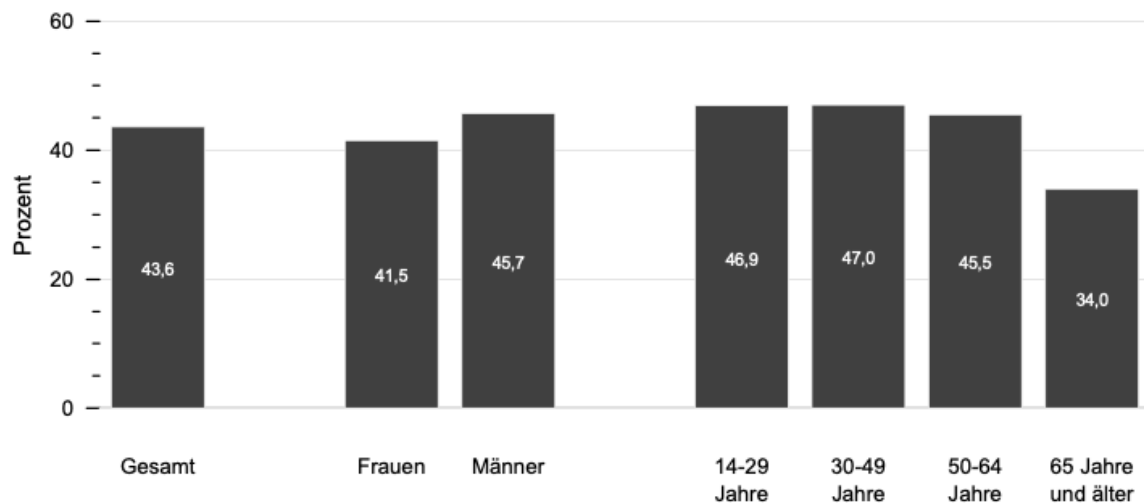
Quelle: FWS 2014. Hameister, Vogel (2016): *Geldspenden, Spendenbeträge und freiwilliges Engagement*, in Simonson, Vogel, Tesch-Römer: *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014*: 220. Basis: Alle Befragten (n=28.574).

Am häufigsten wird beim Spenden Beträge von bis zu 100 Euro pro Jahr gespendet (31,30%, entspricht 57,54% der Gesamtspenden*innen). Hohe Beträge von bis zu 1.000 Euro (3,00%, entspricht 5,51% der Gesamtspenden*innen) und sehr hohe Beträge von über 1.000 Euro (2,50%, entspricht 4,60% der Gesamtspenden*innen), werden lediglich von einer sehr kleinen Bevölkerungsgruppe gespendet. Diese sind überwiegend ältere Personen. Ältere Menschen spenden somit höhere Beträge als Jüngere. Dies könnte mit dem überdurchschnittlichen monatlichen Einkommen der Altersgruppe zusammenhängen, da in der Lebenslaufperspektive das Einkommen am Ende der Erwerbskarriere am höchsten ist und die Kapitalerträge aufgrund angesparter Vermögen reichlicher fließen als in jüngeren Jahren (vgl. ebd.: 219). Ein anderer Grund könnte sein, dass insbesondere Menschen ohne Erbnachfolger*in höhere Spenden ausstellen. Des Weiteren wird sichtbar, dass Frauen mit 57,2% häufiger im Vergleich zu Männern mit nur 51,5%, spenden. Es fällt dabei auf, dass Frauen vor allem kleinere Beträge als Männer spenden (vgl. ebd.: 216).

Sichtbar wird auch, dass Personen, die Geld spenden, sich auch anteilig häufiger engagieren, als Personen, die kein Geld spenden (vgl. ebd.: 227). Insgesamt engagieren sich 30,9 Millionen Menschen in Deutschland. Dies entspricht 43,6% der Gesamtbevölkerung und ist damit im Vergleich zu 2009 um knapp zehn Prozentpunkte angestiegen (vgl. Simonson et al. 2016: 3). Hier zeigt sich ebenfalls, dass je nach Umfrage unterschiedliche Engagement Quoten festgestellt werden. So zeigt sich bspw., aufgrund einer engeren Definition von

Ehrenamt im SOEP (2013), dass nur rund 32% sich ehrenamtlich engagieren (vgl. Alscher, Priller 2016).

Abbildung 4: Anteile freiwillig engagierter Personen 2014, Gesamt, nach Geschlecht und Alter



Quelle: FWS 2014. Vogel, Hagen, Simonson, Tesch-Römer (2016): *Freiwilliges Engagement und öffentliche gemeinschaftliche Aktivität*, in Simonson, Vogel, Tesch-Römer: *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014*: 97. Basis.

Die Ergebnisse aus Abbildung 4 zeigen, dass die Beteiligungsquoten innerhalb aller Altersgruppen relativ homogen sind. Erst im Alter ab 70 Jahren, noch signifikanter ab 75 Jahren, sinkt der Anteil von freiwillig Engagierten deutlich. Dies kann mit gesundheitlichen Einschränkungen oder bestehenden Altersgrenzen im Engagement zusammenhängen (vgl. ebd.). Während Frauen, wie aufgezeigt, beim Spendenverhalten deutlich engagierter sind als Männern, ist dies beim freiwilligen Engagement genau umgekehrt zu beobachten.

Kritisch anzumerken ist, dass der Politikwissenschaftler Ronald Roth (2016) die Ergebnisse des Freiwilligen Surveys 2014 anzweifelt und der Auffassung ist, dass die erhobenen Zahlen vermutlich nicht der Realität entsprechen. Da bspw. die Standards für Tätigkeiten, die als freiwilliges Engagement gelten sollen, abgesenkt und auch der Bildungsbias nicht berücksichtigt wurde. Bei den Umfrageteilnehmer*innen sind die besser Gebildeten, die sich auch stärker engagieren, deutlich überrepräsentiert. Insgesamt, so Roth, wurde sowohl die Datenerhebung als auch die Datenauswertung so modifiziert, dass die Ergebnisse im Vergleich zu den Vorgängerstudien grundsätzlich nur eingeschränkt miteinander vergleichbar sind (vgl. Roth 2016).

7.1.2 GfK Charity*Scope

Der GfK Charity*Scope gibt für den Befragungszeitraum Januar bis September 2019 ein gesamt Spendenvolumen von etwas weniger als 3,3 Milliarden Euro an. Ihren Ergebnissen nach ist die Anzahl der spendenden Personen rückläufig. Gleichzeitig steigt die Spendenhäufigkeit der spendenden Personen, mit knapp sechsmal pro Jahr, auf ein neuen Höchstwert. Dabei wird durchschnittlich 35 Euro pro Spende getätigt. Ihren Ergebnissen nach zeigt sich auch hier, dass ältere Personen ein höheres Spendenaufkommen erzeugen. Demnach wird über die Hälfte (55%) des gesamten Spendenaufkommens von Personen getätigt, die 60 Jahre und älter sind. Vor allem in der Altersgruppe 70 und älter konnte aufgezeigt werden, dass 43% gespendet haben. Ihre Durchschnitts spende beträgt dabei 255 Euro. Bei jüngeren von 10 bis 29 Jahren spenden lediglich knapp 12% (vgl. Corcoran 2019: 2.2).

Als Hauptspendenzweck gibt der GfK Charity*Scope (2019) vor allem die humanitäre Hilfe an (75,4%).¹⁵ In vorherigen Erhebungen konnte beobachtet werden, dass in Zeiten medienwirksamen Katastrophen, bspw. das bereits erwähnte Gorkha Erdbeben 2015 in Nepal, ein Anstieg im Bereich der humanitären Hilfe sichtbar wurden. So konnte unter anderem 2016 festgestellt werden, dass im Vergleich zum Vorjahr, als die Migrationsbewegungen von Geflüchteten ein zentrales Thema war, 32% weniger für Not- und Katastrophenhilfe gespendet wurde. Dieser Spendenzweck ist demnach sehr abhängig von aktuellen Geschehnissen. Für nicht-humanitäre Hilfe wurden 2019 24,8% der Spenden aufgebracht (vgl. ebd.: 2.3).¹⁶

Als ausschlaggebender Grund der Spende wird vor allem die Regelmäßigkeit der Spende an eine Organisation aufgeführt (46,6%) sowie, dass der Spendenaufruf ansprechend war (23,5%). Hinzukommend haben 16% der Befragten angegeben, dass sie eine Verbindung zu einem konkreten Projekt hatten und 8,8%, dass sie die Organisation für vertrauenswürdig empfinden (vgl. ebd.).

¹⁵ Humanitäre Hilfe aufgeschlüsselt, sind 22% humanitäre Hilfe im Rahmen von Kirche und Religion, 20,7% die Kinder- und Jugendhilfe, 11,2% die Not- und Katastrophenhilfe, 10,3% die Unterstützung von Krankheit und Behinderungen und 11,1% sonstige humanitäre Hilfe.

¹⁶ Hierrunter fallen Tierschutz, Sport, Kultur-/Denkmalpflege sowie Umwelt-/Naturschutz.

7.1.3 Sozio-oekonomische Panel

Laut des SOEP 2017 spendeten fast die Hälfte der Wohnbevölkerung Deutschlands ab 16 Jahren Geld für soziale, kirchliche, kulturelle, gemeinnützige oder wohltätige Zwecke. Das SOEP geht davon aus, dass für das Jahr 2017 ein Gesamtspendenvolumen von 9,8 Milliarden Euro aufgebracht wurde. Dabei liegt die Durchschnittsspende bei 301 Euro pro Person. Ähnlich den Ergebnissen des Freiwilligen Surveys konnte auch hier festgestellt werden, dass Frauen häufiger, dabei jedoch durchschnittlich rund 100 Euro weniger spenden als Männer. Auch in Bezug auf das Alter spendet die Altersgruppe der 16 bis 34-Jährigen, ähnlich der Ergebnisse des Freiwilligen Surveys, am seltensten. Die Ergebnisse des SOEP zeigen, dass erwachsene Personen ohne Migrationshintergrund häufiger spenden als Umfrageteilnehmer*innen, die zugewandert sind bzw. deren Eltern einen Migrationshintergrund aufweisen. Sind es bei den Personen ohne Migrationshintergrund fast die Hälfte der Umfrageteilnehmer*innen, sind es bei denen mit Migrationshintergrund lediglich 37% (vgl. Gricevic et al. 2020: 105ff.).

Beim Verhältnis von Einkommen und Spenden konnte zudem festgestellt werden, dass ein höheres Einkommen mit vermehrter Spendentätigkeit und tendenziell höheren Spenden einhergeht. "Höherer Wohlstand ermöglicht es, mehr Mittel für soziale und wohltätige Zwecke aufzubringen, ohne dabei selbst einen zu großen Verzicht leisten zu müssen. Zugleich wachsen mit höheren Einkommen aufgrund der Steuerprogression auch die steuerlichen Anreize für die Spendentätigkeit" (ebd.: 10). Es kann daher davon ausgehen werden, dass Einkommen und Spendenhöhe korrelieren.

Während für das Befragungsjahr 2018 die Religionszugehörigkeit nicht abgefragt wurde, wurde für 2014 auch eine Spendendifferenzierung nach religiöser Bindung erhoben. Während 51% der Befragten mit einer religiösen Bindung angaben, gespendet zu haben, fiel die Zahl bei den Personen ohne religiöse Bindung mit 37% deutlich geringer aus (vgl. ebd.). Um ein genaueres Bild des Spendenverhaltens nach religiöser Bindung zu erhalten, wird im Folgenden die empirische Datenlage zur Wohltätigkeit von Muslimen* dargestellt.

7.2 Empirische Daten zu Wohltätigkeit von Muslimen*

Während zu christlich motiviertem Spenden bzw. christlichen Empfängerorganisationen mittlerweile zahlreiche Untersuchungen vorliegen (vgl. Lakemann 2012: 18ff.), sind zum Spendenverhalten von Muslimen* in Deutschland und dem europäischen Ausland verhältnismäßig wenig Daten und Literatur zu finden.¹⁷ Oftmals beschäftigt sich die Literatur

¹⁷ Es gibt zwar zahlreiche Literatur über die Finanzierung muslimischer Organisationen in Deutschland, in denen darauf hingewiesen wird, dass diese sich überwiegend durch Spenden finanzieren, doch genaue Zahlen oder eine Aufschlüsselung der Spender*innen werden nicht genannt (vgl. bspw. Ceylan, Kiefer 2016; vgl. Muckel et al. 2018.).

kritisch mit der Finanzierung von muslimischen Organisationen und der daraus resultierenden Möglichkeit der Einflussnahme, durch Spenden aus dem Ausland (vgl. u.a. Schröter 2019). Hinzukommen einige Artikel über das *Waqf*-Wesen in Europa (vgl. bspw. Strachwitz 2018), sowie eine quantitative Recherche zu muslimischen Stiftungen, im Verzeichnis des Bundesverbands Deutscher Stiftungen und Interviews, die die Bedingungen für islamische Stiftungen in Deutschland thematisieren (vgl. Echter, Mattes 2017a).

Daten über muslimisches Spendenverhalten in Deutschland liefert der Freiwilligensurvey 2014. Dieser verzichtet allerdings darauf, Angaben zum spezifischen Spendenverhalten von Muslimen* zu machen. Zwar wurde neben dem Spendenvolumen und ehrenamtlichen Engagement auch die Religionszugehörigkeit abgefragt, doch gaben von den 513 befragten Muslimen* lediglich etwas mehr als die Hälfte an, in den vergangenen zwölf Monaten Geld gespendet zu haben. Aufgrund der geringen Fallzahlen lassen sich daher keine signifikanten Aussagen über Alters-, Geschlechtsverteilungen und Spendenhöhe machen. Den Datensatz näher betrachtet, zeigt sich, dass die Mehrheit der Befragten kleinere Beträge bis 100 Euro spendeten (vgl. FWS 2014, eigene Berechnung).

Auch das SOEP fragte 2009 und 2014 neben dem Spendenverhalten auch die Religionszugehörigkeit ab. An den Daten aus dem Jahr 2014 lässt sich wie bereits dargestellt erkennen, dass die Menschen, die einer Religion angehören, mehr spenden (51%), als Menschen ohne Religionszugehörigkeit (37%). Sie liegen leicht über dem deutschen Gesamtdurchschnitt von 47% (Gricevic et al. 2020b). Während der Wochenbericht des DZI's darauf verzichtet, genauere Angaben über die Religionszugehörigkeit zu machen, zeigen die SOEP-Daten in Tabelle 1, dass Muslime* mit 30% seltener als Konfessionslose spenden. Ihre durchschnittliche Spendenhöhe ist jedoch mit 258 Euro fast gleich so hoch, wie die der Katholik*innen (263 Euro), die mit 53% deutlich häufiger spenden.

Tabelle 1: *Spendenquote und Spendenhöhe 2014 nach Religionszugehörigkeit*

| Religionszugehörigkeit | Häufigkeit | Spendenquote | Spendenhöhe |
|------------------------|------------|--------------|-------------|
| | | 2014 | 2014 |
| Katholisch | 6275 | 53,2 | 263 |
| Evangelisch | 7190 | 53,2 | 238 |
| Islamisch | 1103 | 30,2 | 258 |
| Keine | 8131 | 37,4 | 217 |

Quelle: SOEP V35_0, Karsten Schulz-Sandhof (DZI)

Während der Freiwilligensurvey darauf verzichtet, Angaben zu muslimischen Spendenverhalten zu machen, trifft er jedoch Aussagen zum freiwilligen Engagement von Muslimen*. Demnach sind Mitglieder islamischer Religionsgemeinschaften mit 26,5% zu deutlich geringeren

Anteilen freiwillig engagiert als Personen anderer oder keiner Konfession. Aus anderen Studien zum Zusammenhang von Religion und Engagement ist jedoch bereits bekannt, dass Muslime* sich in geringerem Maße engagieren (vgl. Traunmüller 2009). Dies hat zweierlei Gründe: Zum einen werden die höheren Quoten der Mitglieder beider großen christlichen Kirchen unter anderem durch deren Position in der Infrastruktur der Zivilgesellschaft begründet, während muslimische Vereine bislang weniger vernetzt mit staatlichen, öffentlichen Akteuren und anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen sind; Zum anderen, dass Personen mit Migrationshintergrund sich insgesamt zu geringeren Anteilen engagieren. Da ein großer Teil der islamischen Religionsgemeinschaften eigene Zuwanderungserfahrungen hat, decken sich die Befunde mit den geringen Engagementquoten von Muslimen* (vgl. Vogel, Hameister 2016: 239 f.).

Für das europäische Ausland ist die britische Studie *„A Survey of Charitable Giving in the British Muslim Community“* (vgl. Khimji 2014) anzuführen. Sie ist bislang eine der wenigen Studien, die sich explizit mit den Spendenmotiven muslimischer Spender*innen befasst hat. In einer online-Umfrage wurden 272 Muslime* aus Großbritannien zu ihrer Spendenbereitschaft und -motivation, Themenbereiche, für die gespendet wird, bevorzugte Spenden- und Kommunikationsmethoden und Anreize für höhere Spendenbereitschaft befragt. Die Studie belegt, dass britische Muslime* im Vergleich zu anderen Bürger*innen ähnliche Beträge spenden (mehr als 240 USD pro Jahr), fast ein Viertel der Befragten ist sogar bereit mit mindestens 600 Dollar pro Jahr, mehr als der Durchschnitt zu spenden (vgl. ebd. 6ff.). Zudem zeigt die Studie, dass britische Muslime* mit der Dauer ihres Aufenthalts zunehmend daran interessiert sind, im Inland und in ihrem sozialen Nahraum zu spenden. Dies bedeutet nicht, dass der religiöse Rahmen der Solidargemeinschaft verloren geht: 63,2% haben angegeben, dass sie überwiegend an muslimische Wohltätigkeitsorganisationen spenden, während nur 25% ihrer durchschnittlichen monatlichen Spende an nicht-muslimische Wohltätigkeitsorganisationen geben (vgl. ebd.: 7). Die fünf wichtigsten Themenbereiche sind dabei Kinder (53,7%), Katastrophenhilfe (45,2%), Bildung (31,2%), Gemeindeentwicklung (23,5%), Obdachlosigkeit (22,8%) und Religion (21,3%) (vgl. ebd.: 6). Bezüglich des Ehrenamtes haben 43,4% der Befragten angegeben, sich mindestens einmal die Woche freiwillig zu engagieren (vgl. ebd.: 7). Zudem hat die Studie festgestellt, dass die Spendenhäufigkeit für wohltätige Zwecke mit der Religiosität (gemessen an der Häufigkeit des Betens) korreliert. Khimji erklärt dies damit, dass Personen, die weniger an religiösen Ritualen beteiligt sind, weniger motiviert sind auf Grundlage religiöser Pflichten oder Verantwortlichkeiten für wohltätige Zwecke zu spenden. Auch der Bereich der Themen, für die gespendet wurde, sowie das ehrenamtliche Engagement korrelieren mit der Religiosität von Muslimen* (vgl. ebd.: 8).

Kritisch zu betrachten ist hingegen die relativ geringe Fallzahl der Studie, sodass diese nicht repräsentativ ist. Die Ergebnisse über die Spendenhöhe und die Tatsache, dass Muslime* mehr spenden als der großbritannische Durchschnitt, decken sich jedoch mit Umfragen von JustGiving und ICM mit ein höheren Fallzahl (vgl. Ainsworth 2013). Hier wurde jedoch nicht explizit nach den Motiven für das Spenden gefragt.

Für den deutschsprachigen Raum existierten bislang, abgesehen vom Deutschen Freiwilligensurvey, keine empirische Untersuchung, welche explizit den Islam in Hinblick auf Wohltätigkeit untersucht. In einer explorativ-quantitativen Studie des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft mit Unterstützung der muslimischen Wohltätigkeitsorganisation Islamic Relief, an der der Autor mitarbeitete, wurde diese Wissenslücke aufgearbeitet. Ziel dieser Studien war es, Daten zu gewinnen, die Informationen über das Spendenvolumen und die präferierten Spendenzwecke bzw. wichtige Informationen über muslimisches Engagement und den Stand der muslimischen Zivilgesellschaft in Deutschland liefern (vgl. Hummel et al. 2020).

8 Forschungsdesign und methodisches Vorgehen

8.1 Forschungsdesign

Die vorliegende Untersuchung zur Analyse von muslimischen Spendenverhalten in Deutschland stellt ein Themenfeld dar, welches wenig erforscht ist; daher wurde sich für ein exploratives Forschungsdesign entschieden. Es hat das Ziel, Daten über muslimisches Spendenverhalten in Deutschland zu generieren, und zwar hinsichtlich bestimmter sozialstruktureller Aspekte (u.a. Einkommen, Gender, Religiosität), als auch unter dem Aspekt generationaler Unterschiede beim Spendenverhalten von Muslimen*. Dabei wird mehrstufig auf unterschiedliche Methoden zurückgegriffen. Die Triangulation dieser Studie verfolgt das Ziel, durch den Mixed-Methods-Ansatz ein vielschichtiges Verständnis vom Forschungsgegenstand zu erhalten und Ergebnisse durch Ergänzungen des jeweilig anderen Ansatzes zu bereichern. „In der üblichen Notation von Morse (1991) lässt sich ein solches Design als QUAL + QUANT darstellen, d.h., zwei Studien werden völlig unabhängig voneinander durchgeführt und haben natürlich auch die gleiche Relevanz“ (Kuckartz 2014: 69). Dieses Parallel-Design trennt somit die Forschung in eine qualitative und eine quantitative Teilstudie, die parallel zueinander angeordnet sind und zeitgleich stattfinden (vgl. ebd.: 74). Während die Forschungsfrage sowohl qualitative Fallperspektiven, als auch aggregierte quantitative Aspekte betrachtet, wäre eine Priorisierung einer dieser Methoden, wie sie etwa Morgan vorschlägt, impraktikabel (vgl. Morgan 2014: 63–84).

Um weitere allgemeine Informationen über das muslimische Spendenverhalten, wie bspw. das Spendenvolumen und die präferierten Spendenzwecke bzw. destinatar-wichtige Informationen

über muslimisches Engagement zu erhalten, wurden in der quantitativen Teilstudie Daten durch eine online-Befragung erhoben. Parallel dazu wurden vom Autor qualitative Interviews mit Muslimen* durchgeführt, um so Tiefeninformationen über die Motive des muslimischen Spendens zu erfahren und die Fragen der Generationenauswirkungen genauer zu thematisieren. Die Durchführung sowie die Datenanalyse beider Teilstudien wurden getrennt voneinander ausgewertet und in einem Forschungsbericht festgehalten. In der Interpretation und der Bewertung der Ergebnisse wurden beide Ansätze durch Implementation zusammengebracht und aufeinander bezogen, um so Argumentationszusammenhänge sichtbar zu machen.

8.2 Quantitativen Studie: „Spenden zwischen Gutes tun und Pflicht“

Der quantitative Teil der vorliegenden Studie basiert auf den Untersuchungen des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft, die in einer explorativen quantitativen Studie das Spendenverhalten von Muslimen* in Deutschland analysierten. Auftraggeberin dieser Studie war die muslimische Wohltätigkeitsorganisation Islamic Relief.¹⁸ Die technische Umsetzung der Umfrage sowie die Datenaufbereitung erfolgte durch das Markt- und Sozialforschungsinstitut USUMA. Neben der Finanzierung stellte Islamic Relief auch ihre E-Mail-Datenbank zur Adressierung der Umfrage zur Verfügung.

8.2.1 Methodisches Vorgehen

Aus einer zufällig gezogenen Stichprobe der Spender*innen der letzten 12 Monate schrieb Islamic Relief im Zeitraum 13. Januar bis zum 25. Januar 2020, 30.000 aktive Spender*innen an. Die Spender*innen erhielten eine Einladungs-E-Mail inkl. dem Online-Link zur Umfrage mit dem Titel „Spenden zwischen Gutes tun und Pflicht“. Die Ergebnisdaten wurden von USUMA auf Plausibilität und formale Integrität geprüft, bereinigt und anschließend als SPSS-Datensatz dem Maecenata Institut bereitgestellt. Insgesamt reagierten 1.933 Personen auf die Einladung, wovon jedoch nur 1.032 Personen die Umfrage beendeten. Dies entspricht einem sehr geringen Rücklauf von 3,44 %. Die hohe Drop-Out-Rate von 35 % könnte u.a. durch Sprachprobleme oder eine Ablehnung der geschilderten Befragungsinhalte verursacht worden sein.

Zu Beginn der Auswertung wurden die Umfrageteilnehmenden hinsichtlich einiger Ausschlusskriterien überprüft. Insgesamt wurden so 20 Personen von der Umfrage ausgeschlossen, da diese angaben, in den vergangenen 12 Monaten nicht gespendet zu haben. Die Stichprobengröße des vorliegenden quantitativen Teils beträgt somit $N = 1.012$. Damit liegt das N dieser Studie deutlich über den N der bisher existierenden Studien. Zu beachten ist aber, dass die Stichprobe aus einer Datenbank von aktivem Spender*innen

¹⁸ Islamic Relief: <https://www.islamicrelief.de/> (zuletzt abgerufen am 23.02.2020)

gezogen wurde. Während bspw. der Freiwilligen Survey eine Stichprobe der deutschen Wohnbevölkerung zieht, wurden in dieser Studie explizit Spender*innen zu ihrem Spendenverhalten befragt. Die Ergebnisse lassen sich daher nicht auf eine gesamt muslimische Wohnbevölkerung übertragen, da sie sich von dieser unterscheiden könnte. Auf eine Design-Gewichtung wurde verzichtet, da diese auf Grund des selektiven Auswahlrahmens der Teilnehmer*innen mit standardisierten Verfahren aus methodischer Sicht nicht sinnvoll erscheinen.

Die Auswertung erfolgte mit mithilfe des Statistikprogramms IBM SPSS Statistics 15 und 26. Nach Erhalt der Daten wurde jeweils die deskriptive Statistik mit der Anzahl der Fälle, Mittelwerten, Prozentsen und Standardabweichungen erstellt, um sich einen ersten Überblick über die Daten zu verschaffen. Eine andere Darstellung wurde gewählt, wenn dieses sinnvoller erschien, um Tendenzen oder Sachverhalte zu verdeutlichen.

Um Unterschiede zwischen den Spendenden festzustellen, wurden aus dem Datensatz verschiedene Hauptgruppen (Geschlecht und Generationenzugehörigkeit) gebildet, um zu überprüfen, ob diese einen signifikanten Unterschied im Spendenverhalten aufzeigen. Hierzu wurden einfaktorielle Varianzanalysen (ANOVA) berechnet. "ANOVA is a way of comparing the ratio of systematic variance to unsystematic variance in an experimental study" (vgl. Field 2005: 312). Die Varianzanalyse testet dabei Hypothesen und überprüft, ob sich Mittelwerte von zwei oder mehreren Grundgesamtheiten signifikant unterscheiden, die durch eine kategoriale, unabhängige Variable definiert werden. Dabei liegt dem Grundprinzip der Varianzanalyse die Zerlegung der abhängigen Variable zugrunde, die sich aus der sogenannten "Varianz innerhalb der Gruppen" und der "Varianz zwischen den Gruppen" zusammensetzt. Dabei basiert die Quadratsumme zwischen den Gruppen $SS_{zwischen}$ auf dem Unterschied zwischen den Gruppenmittelwerten und dem Gesamtmittelwert:

$$SS_{zwischen} = \sum_{g=1}^G K_g (\bar{y}_g - \bar{y})^2$$

Die Quadratsumme innerhalb der Gruppen $SS_{innerhalb}$ basiert auf den individuellen Abweichungen vom jeweiligen Gruppenmittelwert:

$$SS_{innerhalb} = \sum_{g=1}^G \sum_{k=1}^{K_g} (y_{gk} - \bar{y}_g)^2$$

In der Varianzanalyse werden diese beiden miteinander verglichen:

$$SS_{total} = SS_{zwischen} + SS_{innerhalb}$$

Je mehr Variation durch die Gruppenzugehörigkeit erklärt werden kann, desto größer ist die

Variation zwischen den Gruppen ($SS_{zwischen}$) und desto kleiner die Variation innerhalb der Gruppen ($SS_{innerhalb}$) (vgl. Universität Zürich - Methodenberatung 2018). Die Nullhypothese besagt somit, dass alle Mittelwerte der Grundgesamtheiten gleich sind während die Alternativhypothese davon ausgeht, dass sich mindestens ein Mittelwert von den anderen unterscheidet. Da in der einfaktoriellen Varianzanalyse nur mit intervallskalierten Variablen gerechnet werden kann, bezieht sich die Analyse hierbei lediglich auf die offen gestellte Frage zu den Spendenhöhen mit den absoluten Zahlen.

Voraussetzung der Berechnung einer ANOVA ist, dass die Daten normalverteilt und die Varianzen für alle Proben gleich sind. Dies kann mit unterschiedlichen Tests überprüft werden. Da die Hauptgruppen unterschiedlich groß sind, wird der robustere Brown-Forsythe-Test durchgeführt. Dieser ist an den Levene-Test angelehnt, rechnet jedoch anstelle des Gruppenmittelwertes mit dem Gruppenmedian (vgl. Brown, Forsythe 1974).

8.2.2 Beschreibung Stichprobe

Für die nachfolgende Stichprobenbeschreibung wird lediglich ein Auszug der Stichprobenmerkmale präsentiert, die für die vorliegende Untersuchung bedeutsam und interessant sind. Die zentralen Ergebnisse der quantitativen Stichprobe werden, nach der Darstellung der Methodik der qualitativen Stichprobe, vorgestellt.

8.2.2.1 Alter, Geschlecht und Einkommen

Online-Befragung die Altersspanne der Teilnehmenden überwiegend zwischen *18 und 34 Jahre* (59,5%, $n = 602$) liegt. Darauf folgt die Altersspanne *35 – 49 Jahre* (34,9%, $n = 353$), sowie ältere Altersgruppen. Von den befragten Personen sind 57,5% ($n = 582$) männlich und 41,3% weiblich ($n = 418$), eine Person ordnet sich selbst dabei als divers ein. Bezüglich des monatlichen Nettoeinkommens ist die Verteilung zwischen den Einkommensgruppen in *weniger als 1.000 Euro* (22,2%, $n = 225$), *1.001 – 2.000 Euro* (25,2%, $n = 255$) und *2.001 – 3.000 Euro* (24,4%, $n = 247$) verhältnismäßig verteilt. Höhere monatliche Nettoeinkommen von *3.001 – 4.000 Euro* und *4.001 Euro und mehr* sind bloß mit 9,8% ($n = 99$) bzw. 9,3% ($n = 94$) vertreten.

8.2.2.2 Staatsangehörigkeit und Generationszugehörigkeit

53,9% ($n = 661$) der Befragten geben an, eine andere als die deutsche Staatsangehörigkeit zu besitzen, ob diese eine Doppelstaatsbürgerschaft besitzen, ist nicht festzustellen. Bei 36,0% ($n = 441$) hat mindestens ein Elternteil eine andere als die deutsche Staatsangehörigkeit. Ohne Migrationshintergrund sind 7,7% ($n = 95$) der Befragten. Von den Umfrageteilnehmenden mit Migrationshintergrund geben 11,7% ($n = 104$) an, dass sie der *ersten Generation* angehören und somit selbst nach Deutschland migriert sind. Die *zweite*

Generation (50,0%, $n = 443$) ist am stärksten vertreten, derer Eltern nach Deutschland migriert sind. Darauf folgt die Gruppe der *dritten Generation und länger*¹⁹ (38,3%, $n = 339$), deren Großeltern oder Urgroßeltern nach Deutschland migrierten.

8.2.2.3 Konfession und Religiosität

Islamic Relief weist bereits bezüglich der Sprachübersetzungen darauf hin, dass die Mehrheit ihrer Spender*innen einen türkischen Migrationshintergrund haben. Da sich in der Türkei die Bevölkerung überwiegend zum sunnitischen Islam bekennt und diese mit 74% die am stärksten vertretende innerislamische Konfession in Deutschland darstellt (vgl. Haug et al. 2009: 13f.), ist es nicht verwunderlich, dass 90,4% ($n = 915$) der Befragten angeben, Sunniten zu sein. Die anderen innerislamischen Konfessionen sind Schiiten, Aleviten, Sufis und Andere (zusammen 5,8%, $n = 58$). Vier Personen gehören einer anderen Religionsgemeinschaft als dem Islam an und neun Personen, bezeichnen sich als keiner Religionsgemeinschaft zugehörig.

Von den sich zum Islam bekennenden Umfrageteilnehmenden und den Personen, die keine Angabe diesbezüglich machen, geben 63,9% ($n = 637$) an, sich sehr stark mit ihrer Religion verbunden zu fühlen. Ihnen folgen mit 32,1% ($n = 321$), die sich ihrer Religion nur verbunden fühlen. Die Mehrheit der Befragten (45,5%, $n = 455$) betet mindestens fünfmal am Tag, gefolgt von 13,1% ($n = 131$), die mindestens einmal am Tag beten. Personen, die weniger als einmal die Woche (12,8%, $n = 128$) oder nie (12,6%, $n = 126$) beten, sind ähnlich stark vertreten. Mindestens einmal die Woche beten 8,6% ($n = 86$) der Befragten. Zudem geht die Mehrheit der Befragten (42,2%, $n = 422$) seltener als einmal im Monat in die Moschee oder andere Gottes-/ Gemeindehäuser. 28,5% ($n = 285$) gehen mindestens einmal pro Woche in Gottes- bzw. Gemeindehäuser und 13,3% ($n = 133$) einmal monatlich, 10,2% ($n = 102$) gaben an, gar nicht zu gehen.

8.3 Qualitative Interviews

Im Mittelpunkt der Methodik des problemzentrierten Interviews stehen die Erfahrungen, Wahrnehmungen und Reflexionen der Interviewten zu einem ganz bestimmten Problem (Thema) – in diesem Fall zu dem eigenen Verständnis von Wohltätigkeit im Islam und dem damit verbundenen Spendenverhalten. Die leitfadengestützte Interviewform zielt darauf ab, möglichst unvoreingenommen individuelle Handlungen sowie subjektive Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität zu erfassen. Dies soll die Befragten dazu anregen, durch Erzählsequenzen ihre Perspektive zu der bestimmten Thematik oder eines spezifischen Gegenstandes darzustellen bzw. zu entfalten (vgl. Witzel 1985: 233) und ggf. zu

¹⁹ Wird im folgenden Verlauf der Vereinfachungshalber nur noch dritte Generation genannt, impliziert jedoch auch die weiteren Generationen.

begründen. Der Leitfaden dient dabei vor allem dazu, wichtig erscheinende Themenbereiche abzudecken sowie Impulse für eine freie Erzählung (Narration) der Interviewpartner*in zu setzen.

Um die verschiedenen Teilaspekte der Forschungsfrage beantworten zu können war es daher sinnvoll, den Leitfaden in Themenblöcke zu gliedern. Die Befragten wurden zunächst zu ihrem allgemeinen Spendenverhalten befragt, welches sich dann auf den Islam bezog und zuletzt das Spendenverhalten in Hinblick auf mögliche Veränderungen durch das Leben in Deutschland thematisiert. Die Themenblöcke zielten darauf ab, mehr über das individuelle Spendenverhalten und die dahinterliegenden Motive in- und außerhalb des islamischen Kontextes zu erfahren und herauszufinden, inwiefern das Leben in der deutschen pluralistisch-säkularen Gesellschaft und durch den Einfluss säkularer sekundärer Sozialisationsinstanzen zu Veränderungen geführt hat. Die problemzentrierten Interviews wurden zudem durch ein Experteninterview ergänzt.

Um mögliche Unterschiede zwischen den Generationen festzustellen, sollten unterschiedliche Familienmitglieder interviewt werden. Dies stellte sich jedoch in der Akquise der Teilnehmer*innen als praktisches Problem dar: Zum einen durch Sprachbarrieren – vor allem mit älteren Befragten –, zum anderen dadurch, dass die Kinder selbst noch nicht berufstätig sind und somit auf finanzieller Ebene noch nicht über eigene Ressourcen verfügen, um Geldspenden tätigen zu können. Daher wurden die Interviewten in Selbstreflexion nach Unterschieden zu ihren Eltern bzw. Kindern befragt. Hierbei handelt es sich, wie in der qualitativen Forschung üblich, um die Untersuchung subjektiver Perspektiven.

Um sicherzustellen, dass die Interviewten über finanzielle Ressourcen verfügen, um bspw. oberhalb des definierten nisāb-Wertes und somit Zakāt-pflichtig zu sein, wurden berufstätige Lohn- und Gehaltsempfänger sowie Selbstständige interviewt. Da man Personen nicht immer durch Kleidung oder das Tragen religiöser Symbole ansehen kann, ob und welcher Religion sie angehören, musste der Autor auf gesellschaftliche Stereotype zurückgreifen und Personen aufgrund ihres Namens oder der verkauften Ware als potenzielle Muslime* identifizieren. So stellte sich mehrfach bei den Interviewanfragen heraus, dass die entsprechenden Personen z.B. dem alevitischen Glauben angehörten und sie sich selbst nicht als Muslim* bezeichneten.

Allgemein wurde bei den Anfragen zwei Strategien umgesetzt. Zum einen wurde versucht über den persönlichen Bekanntenkreis des Autors potenzielle Interviewpartner*innen zu gewinnen und zum anderen wurden Unternehmen schriftlich sowie persönlich kontaktiert, deren Inhaber*innen einen Bezug zum Islam haben könnten. Beide Strategien waren wenig erfolgreich, sodass es insgesamt nur eine geringe Bereitschaft für Interviews gab. Dies könnte zum einen mit der Thematik der Forschung selbst zusammenhängen, da muslimische Wohltätigkeit eigentlich im Verborgenen getätigt werden und sowohl Spender*in, als auch

Spendenhöhe ein Geheimnis bleiben sollen, zum anderen aber auch durch die bereits erwähnten Sprachbarrieren sowie, dass der Autor nicht der eigenen Religionsgemeinschaft angehört.

Schließlich konnten vier Personen für verwertbare, problemzentrierte Interviews gewonnen werden. Des Weiteren wurde am 3. Februar 2020 ein Experteninterview mit einem Imam und Religionswissenschaftler durchgeführt. „Der praktische Verwendungszusammenhang von Experteninterviews ist es, komplexe Wissensbestände zu rekonstruieren, die für die Erklärung sozialer Phänomene, auf die sich das aktuelle Forschungsinteresse bezieht, von Bedeutung sind“ (Liebold, Trinczek 2009: 35). Dabei beschreibt das Wort Experte die spezifische Rolle des Interviewpartners als Quelle von Fachwissen über die zu erforschenden sozialen Sachverhalte. Die Experten sind somit ein Medium, durch das Wissen über den Sachverhalt erlangt wird. Die Methode des Experteninterviews dient dazu dieses Wissen zu erschließen (vgl. Gläser, Laudel 2010: 12).

Alle Interviews wurden anonymisiert und die Teilnehmer*innen durch eine Einverständniserklärung in Kenntnis gesetzt, dass sie jederzeit Fragen unbeantwortet lassen können und ihre Teilnahme auch noch während des Interviews widerrufen können. Zudem erklärten sich alle Gesprächsteilnehmer*innen damit einverstanden, dass die Interviews aufgezeichnet werden, um diese anschließend verschriftlichen zu können. Die transkribierten Interviews wurden mithilfe der qualitativen Inhaltsanalyse und der computergestützten qualitativen Daten- und Textanalyse Software MAXQDA ausgewertet.

Die qualitative Inhaltsanalyse nach Gläser und Laudel (2010) behandelt die auszuwertenden Interviewtranskripte als Material, in dem für die Forschungsfrage relevante Daten enthalten sind. Durch die Analyse dieser Texte werden Rohdaten extrahiert, die zu Daten aufbereitet und schließlich auswertbar werden (vgl. ebd.: 199f.).

Mit der qualitativen Inhaltsanalyse schafft man sich also eine von den Ursprungstexten verschiedene Informationsbasis, die nur noch die Informationen enthalten soll, die für die Beantwortung der Forschungsfrage relevant sind. [...] Das geschieht mittels eines Suchrasters, das ausgehend von den theoretischen Vorüberlegungen konstruiert wird“ (ebd.: 200).

Dieses Suchraster oder auch Kategoriensystem baut auf den in den theoretischen Vorüberlegungen konzipierten Einflussfaktoren oder Hypothesen über die sich verbindenden Kausalmechanismen auf, sodass die theoretischen Vorüberlegungen die Extraktion anleiten – dabei ist das Suchraster gleichzeitig jedoch offen. Wenn im Interviewtranskript Informationen sichtbar werden, die relevant sind und zuvor nicht in den Vorüberlegungen mitgedacht wurden, können diese mit in das Kategoriensystem aufgenommen werden (vgl. ebd.: 201).

9 Ergebnisse

Im Folgenden werden zunächst die deskriptiven Ergebnisse der quantitativen Umfrage dargestellt und für die Beantwortung der Forschungsfrage relevante einfaktorische Varianzanalysen berechnet. Im Anschluss werden die Ergebnisse der Interviews aufgeführt, um diese zusammen mit den gewonnenen Erkenntnissen der Online Umfrage zu interpretieren.

9.1 Ergebnisse der quantitativen Studie „Spenden zwischen Gutes tun und Pflicht“

9.1.1 Geld- und Sachspenden

Hinsichtlich der offenen Angaben zur Spendenhöhe liegt der Gesamtspendenbetrag bei durchschnittlich 452 Euro in Jahr (Tabelle 2). Die ermittelte Spendenhöhe der Muslime* liegt somit sogar deutlich über den Ergebnissen des SOEPs (258 Euro) und des Freiwilligensurveys (bis zu 100 Euro) und bestätigt, dass Muslime* deutlich mehr als die deutsche Wohnbevölkerung (Freiwilligensurvey: bis zu 100 Euro, SOEP: 301 Euro) spenden.

Tabelle 2: Mittelwert, Standardabweichung, Minimum und Maximum der offenen Angaben zur Spendenhöhe

| | | |
|---------------------------------|---------|---------|
| N | Gültig | 812 |
| | Fehlend | 200 |
| Mittelwert | | 451,730 |
| | | 3 |
| Standardfehler des Mittelwertes | | 14,9427 |
| | | 4 |
| Minimum | | 1,50 |
| Maximum | | 2000,00 |

Um eine Verzerrung des Mittelwerts zu vermeiden, wurden nur die Spendenbeträge bis 2.000 Euro gezählt. Inklusive der 39 Beträge, die zwischen 2.200 und 50.000 Euro lagen, ist der Mittelwert mit 691 Euro sogar noch deutlich höher.

Datenbasis: Muslimisches Spenden 2020, eigene Darstellung

Angelehnt an die skalierte Gruppierung des Freiwilligensurveys spendet die Mehrheit der befragten Muslime* (45,2%) Beträge zwischen 101 bis 500 Euro im Jahr, gefolgt von 1 bis 100 Euro (21,6%) und 501 bis 1.000 Euro Beträgen (19,1%).

9.1.1.1 Geschlecht und Einkommen

Frauen sowie Männer spenden vor allem Beträge zwischen 101 bis 500 Euro im Jahr. Während bei den männlichen Spendern die Beträge bis zu 100 Euro (25,6%) und 501 bis 1.000 Euro (17,7%) folgen, sind bei den Spenderinnen mit 21,1% die Beträge 501 bis 1.000 Euro am zweithäufigsten gelistet, gefolgt von bis zu 100 Euro (16,3%). Beträge über 1.500 Euro werden von Frauen allgemein häufiger getätigt als von Männern.

Um zu überprüfen, welchen Einfluss die Geschlechtlichkeit auf die Spendenhöhe hat, wurde eine einfaktorielle Varianzanalyse gerechnet. Dabei zeigt der Brown-Forsythe-Test, dass keine Varianzhomogenität über die verschiedenen Geschlechter hinweg besteht.²⁰ Somit hat das Geschlecht der Respondierenden einen höchst signifikanten Einfluss auf die Spendenhöhe. Da den Daten jedoch keine Varianzhomogenität zugrunde liegt, kann die normale Ausgabe der einfaktoriellen ANOVA nicht interpretiert werden. Daher wurde zusätzlich auch die robustere Welch-ANOVA gerechnet. Die Welch-ANOVA testet dabei auch unabhängige Stichproben und überprüft ob diese sich signifikant unterscheiden. Der Unterschied liegt darin, dass die Welch-ANOVA, im Gegensatz zu der normalen ANOVA, keine homogenen Varianzen benötigt. Anstelle des Medians wird hier mit dem Mittelwert gerechnet (vgl. Walther 2019). Die Ergebnisse bestätigen, dass die Spendenhöhe sich statistisch signifikant zwischen den Geschlechtern unterscheidet.²¹ Frauen spenden somit ($n = 351$, $M = 526$, $SD = 383$) höchst signifikant mehr als Männer ($n = 456$, $M = 396$, $SD = 383$).

9.1.1.2 Alter und Spendenhöhe

Auf die Altersklassen bezogen, lassen sich aufgrund der ungleichen Verteilung nur Aussagen zu den 18 bis 34-Jährigen und 35 bis 49-Jährigen treffen. Allgemein zeichnet sich ein Bild ab, dass Ältere häufiger höhere Beträge spenden als die Jüngeren. Dies kann damit erklärt werden, dass ihr Einkommensdurchschnitt oberhalb des Einkommensdurchschnittes der 18 bis 34-Jährigen liegt und sie bereits über einen längeren Lebensabschnitt berufstätig sind (vgl. Hummel et al. 2020: 29).

9.1.1.3 Einkommen und Spendenhöhe

Auf das monatliche Einkommen bezogen zeigt sich, dass Spender*innen mit höherem Einkommen auch höhere Beträge spenden (vgl. ebd.: 32). Auch hier wurden ANOVAs gerechnet, um den Einfluss des Einkommens auf die Spendenhöhe festzustellen. Dabei ist der Brown-Forsythe-Test ($p < .05$) höchst signifikant ($p = .000$), sodass keine Varianzhomogenität über die Einkommensklassen hinweg besteht. Somit hat auch das

²⁰ Brown-Forsythe-Test ($p < .05$) signifikant mit $p = .000$

²¹ Welch's $F(1, 668.583) = 17.875$, $p = .000$

Einkommen der Respondierenden einen höchst signifikanten Einfluss auf die Spendenhöhe. Durch die fehlende Varianzhomogenität wurden zusätzlich auch hier die robustere Welch-ANOVA gerechnet. Die Ergebnisse bestätigen, dass die Spendenhöhe sich statistisch signifikant in Bezug auf die verschiedenen Einkommensklassen unterscheidet.²²

Die Ergebnisse des Games-Howell post-hoc Tests, der mithilfe von paarweisen Mittelwertvergleichen Auskunft darüber gibt, welche Mittelwerte sich signifikant voneinander unterscheiden. Hierbei zeigt der Games-Howell post-hoc Test einen hoch signifikanten Unterschied beim Spenden ($p = .001$) zwischen den Einkommensklassen weniger als 1.000 Euro und 1.001 bis 2.000 Euro (-144.54, 95%-CI [-247.54, -41.55]), außerdem beim Spenden ($p = .000$) zwischen den Einkommensklassen weniger als 1.000 Euro und 2.001 bis 3.000 Euro (-245.50, 95%-CI [-348.95, -142.04]), 3.001 bis 4.000 Euro (-661.87, 95%-CI [-531.91, -191.83]) und 4.000 Euro und mehr (-519.81, 95%-CI [-726.00, -313.63]). Bei den Einkommensklassen 1.001 bis 2.000 Euro zeigt sich zudem ein signifikanter Unterschied ($p = .006$) zu den Einkommensklassen 3001 bis 4000 Euro (-217.32, 95%-CI [-389.17, -45.48]) sowie ($p = .000$) zwischen den Einkommensklassen 4001 und mehr Euro (-377.27, 95%-CI [-582.93, -167.61]). Bei der Einkommensklasse 2.001 bis 3.000 Euro kann zusätzlich ein signifikanter Unterschied ($p = .004$) zu der Einkommensklasse 4.000 Euro und mehr festgestellt werden (-274.32, 95%-CI [-482.2, -66.44]).

9.1.1.4 Generationszugehörigkeit und Spendenhöhe

Auch bei den Generationen lässt sich beobachten, dass die Mehrheit vor allem Beträge zwischen 101 und 500 Euro spendet. Während ab der dritten Generation vor allem kleinere Beträge gespendet werden, spendet die zweite Generation zu gleichen Anteilen Beträge zwischen bis zu 100 Euro und 501 bis 1.000 Euro. Bei der ersten Generation fällt auf, dass diese fast dreimal so häufig, wie ab der dritten Generation, die höhere Beträge als 1.500 Euro spenden. Mithilfe der ANOVA wurde daher überprüft, welchen Einfluss die Generationszugehörigkeit auf die Spendenhöhe hat. Auch hier zeigt der Brown-Forsythe-Test, dass keine Varianzhomogenität über die Generationsgruppen hinweg besteht und somit einen Unterschied über die Spendenhöhe zwischen den Generationen existiert.²³ Dies bedeutet, dass sich der Median der Generationen statistisch signifikant voneinander unterscheiden und somit die Generationszugehörigkeit einen signifikanten Einfluss auf die Spendenhöhe hat. Liegt der Median der ersten Generation noch bei $Mdn = 450$ Euro, sinkt er von Generation zu Generation auf $Mdn = 350$ Euro und $Mdn = 250$ Euro. Durch die fehlende Varianzhomogenität musste auch hier mit der robusteren Welch-ANOVA gerechnet werden. Es zeigt sich, dass die Spendenhöhe der aktiven Spender*innen sich statistisch signifikant in Hinblick auf die

²² Welch's $F(4, 236.399) = 21.971, p = .000$

²³ Brown-Forsythe-Test ($p < .05$) signifikant mit $p = .007$.

verschiedenen Generationszugehörigkeiten unterscheidet.²⁴ Die erste Generation spendet somit deutlich höhere Beträge ($n = 87$, $M = 586$, $SD = 536$), als die zweite ($n = 356$, $M = 469$, $SD = 426$) und die dritte Generation ($n = 274$, $M = 382$, $SD = 376$).

Die Ergebnisse des Games-Howell post-hoc Tests zeigen, dass es einen signifikanten Unterschied beim Spenden ($p = .004$) zwischen der ersten und der dritten Generation (-203.82 , 95%-CI [57.1, 350.55]) sowie ($p = .02$) zwischen der zweiten und der dritten Generation (86.37 , 95%-CI [11.19, 161.556]) gibt. Dies bedeutet, dass sich die Unterschiede in der Spendenhöhe, der ersten ($M = 382$) zur dritten Generation ($M = 382$) sowie von der zweiten ($M = 469$) zur dritten Generation ($M = 382$) höchst signifikant unterscheiden.

Sichtbar wird, dass die dritte Generation einkommensunabhängig weniger spendet als die zweite und die erste Generation. Auch die zweite Generation spendet bis auf jene der Einkommensgruppe 3.001 – 4.000 Euro weniger als die erste Generation. Höchst statistisch signifikant ($p = .000$) lässt sich somit festzustellen, dass die Generationszugehörigkeit einen Einfluss auf das Einkommen hat. Daher gilt es unter Kontrolle des Einkommens erneut zu überprüfen, ob die Generationszugehörigkeit einen Einfluss auf die Spendenhöhe hat.

Hierbei wird festgestellt, dass durch das Hinzufügen der Kovariate Einkommen sich der interessierende Effekt der Generationszugehörigkeit verändert und nicht mehr signifikant ($p = .121$) ist. Dies bedeutet, dass nicht wie zuvor festgestellt die Generationszugehörigkeit einen Einfluss auf das Spendenverhalten hat, sondern das Einkommen der statistisch signifikante Einfluss auf die Spendenhöhe ist. Der zuvor festgestellte Einfluss der Generationszugehörigkeit auf das Spendenverhalten lässt sich somit durch die statistisch signifikanten Unterschiede im Einkommen erklären.

9.1.1.5 Religiosität und Spendenhöhe

Um zu überprüfen, ob die Religiosität einen Einfluss auf die Spendenhöhe hat, wurden für die drei Variablen Verbundenheit, Häufigkeit des Betens und Häufigkeit der Moschee-/ andere Gotteshäuserbesuche ANOVAs gerechnet.

Bei der Verbundenheit zur Religion zeigt der Brown-Forsythe-Test, dass keine Varianzhomogenität über die Verbundenheitsgruppen hinweg besteht und somit einen Unterschied über die Spendenhöhe zwischen der Verbundenheit zur Religion existiert.²⁵ Die robustere Welch-ANOVA zeigt, dass die sich Spendenhöhe statistisch signifikant im Hinblick auf die verschiedenen Verbundenheitsgrade unterscheidet.²⁶ Der Games-Howell post-hoc Test zeigt dabei einen höchst signifikanten Unterschied ($p = .000$) zwischen denen, die sich

²⁴ Welch's $F(2, 224.49) = 7.236$, $p = .001$.

²⁵ Brown-Forsythe-Test ($p < .05$) signifikant mit $p = .000$

²⁶ Welch's $F(4, 7,072) = 7.846$, $p = .010$

sehr stark mit ihrer Religion verbunden fühlen und denen, die sich *nur* mit ihrer Religion verbunden fühlen (143.47, 95%-CI 63.28, 223.66]). Personen, die sich *stärker* mit ihrer Religion verbunden fühlen ($n = 496$, $M = 506$, $SD = 463$) unterscheiden sich somit in Hinblick auf die Spendenhöhe höchst signifikant von Personen, die sich *nur* mit ihrer Religion verbunden fühlen ($n = 274$, $M = 363$, $SD = 343$). Somit wird festgestellt, dass je verbundener eine Person mit ihrer Religion ist, desto mehr spendet sie.

Auch für das Beten zeigt der Brown-Forsythe-Test, dass keine Varianzhomogenität über die verschiedenen Gruppen hinweg besteht und somit einen Unterschied über die Spendenhöhe zwischen der Regelmäßigkeit des Betens besteht.²⁷ Die Welch-ANOVA zeigt, dass die Spendenhöhe zwischen den verschiedenen Gruppen sich höchst signifikant unterscheidet.²⁸ Dabei zeigt der Games-Howell post-hoc Test einen höchst signifikanten Unterschied ($p = .000$) zwischen denen, die fünfmal am Tag und mehr beten und denen, die weniger als einmal die Woche (173, 95%-CI 60.05, 285.81]) sowie denen, die gar nicht beten (259, 95%-CI 160.91, 357.14]) an. Auch hier zeigt sich, dass Personen, die häufiger beten ($n = 356$, $M = 545$, $SD = 477$) und sich somit an die religiösen Vorgaben halten, sich höchst signifikant von Personen unterscheiden in Bezug auf ihre Spendenhöhe, die weniger als einmal die Woche ($n = 112$, $M = 372$, $SD = 246$) oder gar nicht beten ($n = 113$, $M = 286$, $SD = 246$).

In Hinblick auf die Besuche in der Moschee oder anderen Gotteshäusern zeigt der Brown-Forsythe-Test, dass keine Varianzhomogenität besteht und somit einen Unterschied über die Spendenhöhe zwischen den verschiedenen Gruppen existiert.²⁹ Die robustere Welch-ANOVA bestätigt, dass die Spendenhöhe sich statistisch höchst signifikant im Hinblick auf die verschiedenen Verbundenheitsgrade unterscheidet.³⁰ Für die, die jede Woche in eine Moschee oder ein anderes Gotteshaus gehen, zeigt der Games-Howell post-hoc Test einen höchst signifikanten Unterschied zu denen, die seltener als einmal im Monat ($p = .001$)³¹ und denen die gar nicht ($p = .001$)³² in die Moschee oder andere Gotteshäuser gehen. Auch hier zeigt sich, dass Personen, die sich stärker an den religiösen Vorgaben orientieren und dementsprechend häufiger in die Moschee gehen ($n = 227$, $M = 556$, $SD = 495$), sich höchst signifikant von Personen in Hinblick auf ihre Spendenhöhe unterscheiden, die seltener als einmal im Monat ($n = 345$, $M = 406$, $SD = 380$) oder gar nicht ($n = 86$, $M = 368$, $SD = 348$) in die Moschee gehen.

²⁷ Brown-Forsythe-Test ($p < .05$) signifikant mit $p = .000$

²⁸ Welch's $F(5, 221.7) = 13.120$, $p = .000$

²⁹ Brown-Forsythe-Test ($p < .05$) signifikant mit $p = .000$

³⁰ Welch's $F(4, 157.93) = 4.757$, $p = .001$

³¹ (149.18, 95%-CI 43.21, 255.12])

³² (187.22, 95%-CI 50.19, 324.26])

Es kann somit festgestellt werden, dass die Religiosität einen höchst signifikanten Einfluss auf die Spendenhöhe hat.

9.1.1.6 Sachspenden

Des Weiteren haben 52,4% der Befragten angegeben, in den letzten 12 Monaten Sachspenden für soziale und gemeinnützige Zwecke getätigt zu haben. Hierbei wurden durchschnittlich Sachspenden im Wert von 213 Euro gespendet.³³ Dabei wird sichtbar, dass Männer eher dazu neigen Sachspenden zu tätigen als Frauen. Der durchschnittlicher Wert ihrer Sachspenden (221 Euro) liegt jedoch über dem der Männer (208 Euro) (vgl. ebd.: 33).

Bei den Generationen lässt sich feststellen, dass innerhalb der zweiten Generation am häufigsten Sachspenden getätigt werden (56,4%), gefolgt von der dritten mit 48,7% und der ersten Generation mit 43,3%. Dabei spendet die zweite Generation durchschnittlich Sachspenden im Wert von 239 Euro, während die erste im Wert von 178 Euro und die dritte Generation im Wert von 187 Euro tätigt. Die zweite Generation spendet somit nicht nur häufiger Sachspenden, sondern auch in der Wertigkeit höhere Beträge.

9.1.2 Spendenzweck

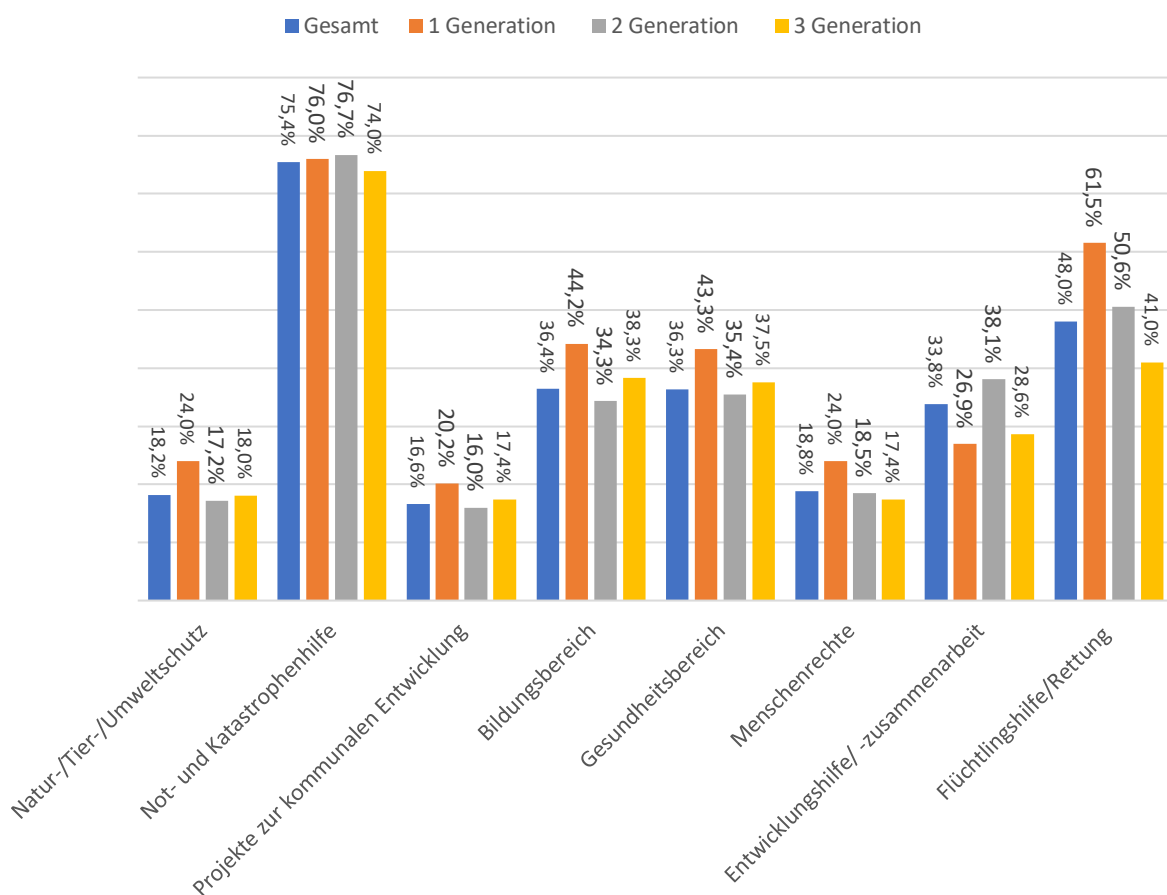
Neben der Spendenhöhe wurden die Umfrageteilnehmer*innen auch zu den Spendenthemenbereichen und den Personengruppen befragt, die mit der Spende erreicht werden sollen. Hier zeigt sich, dass 88,5% aller Befragten für die Armenfürsorge und Bedürftige spenden, gefolgt von der Not- und Katastrophenhilfe (75,4%) und der Flüchtlingshilfe und Rettung (48,0%). Außerdem spenden die Umfrageteilnehmenden mit 36,4% für den Bildungsbereich und den Gesundheitsbereich (36,3%) sowie für die Entwicklungshilfe und der Entwicklungszusammenarbeit (33,8%). Vergleichbar mit den Ergebnissen des GfK Charity*Scope (2019) ist die humanitäre Hilfe ähnlich präsent, wie bei der in Deutschland lebenden Gesamtheit. Eine Differenzierung innerhalb der humanitären Hilfe nach Armenfürsorge und Bedürftige bietet die GfK Studie nicht. Diese lassen sich sowohl unter humanitäre Hilfe im Rahmen von Kirche und Religion, als auch unter sonstiger humanitärer Hilfe summieren. Unabhängig davon wird in den Ergebnissen sichtbar, welchen hohen Stellenwert die Hilfe für Bedürftige und Armenfürsorge innerhalb des Islams hat. Hier wird ein Unterschied zur in Deutschland lebenden Gesamtheit sichtbar.

Zwischen den Geschlechtern zeigen sich dabei nur geringe Unterschiede. Während lediglich 14% Frauen für den Bereich der Menschenrechte spenden, wurde dieser Bereich bei den Männern mit 22% etwas häufiger genannt (vgl. Hummel et al. 2020: 40). Bei den Generationen

³³ Um eine Verzerrung des Mittelwerts zu vermeiden, wurden nur Sachspendenbeträge bis 2.000 Euro gezählt, $n = 427$

zeigen sich deutlichere Unterschiede (Abbildung 5). Die erste Generation ist in nahezu allen Themenbereichen im Vergleich zu den anderen Generationen, am stärksten vertreten. Die Unterschiede liegen am deutlichsten im Bereich Flüchtlingshilfe und Rettung. Dies haben 61,5% der ersten Generation angegeben, während die zweite (50,6%) und die dritte Generation (41,0%) deutlich seltener für dieses Thema spenden. Auch im Bildungsbereich spendet die erste Generation mit 44,2% deutlich häufiger als die zweite (34,3%) und die dritte Generation (38,3%). Lediglich der Bereich der Entwicklungshilfe und -zusammenarbeit ist in der zweiten Generation als Spendenbereich deutlich häufiger als in der ersten und dritten Generation genannt.

Abbildung 5: Auswahl an Spendenthemenbereiche nach Gesamt und Generationen



Dichotomie-Gruppe tabellarisch dargestellt bei Wert 1. Die Prozentsätze und Gesamtwerte beruhen auf den Befragten. N= 1012

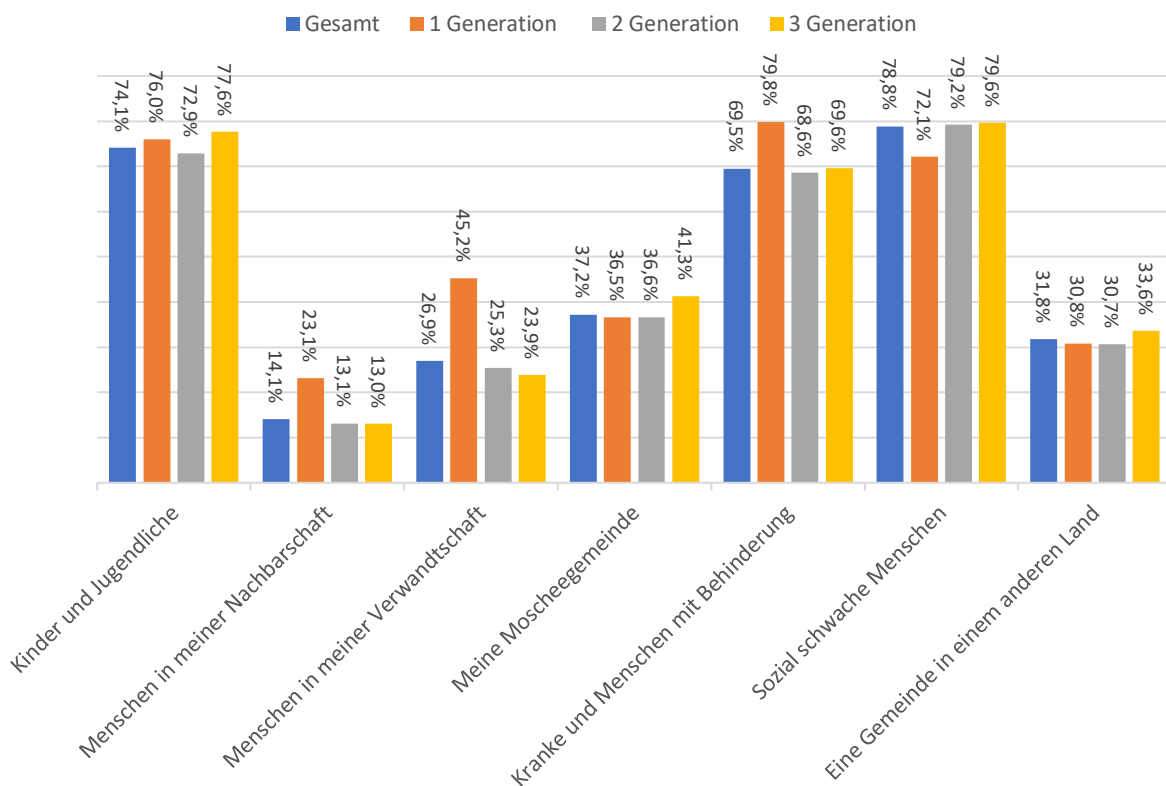
Datenbasis: Muslimisches Spenden 2020, eigene Darstellung

Bezüglich der Personengruppen (Abbildung 6), die mit der Spende unterstützt werden sollen, nennen die Umfrageteilnehmenden hauptsächlich sozial schwache Menschen (78,8%), gefolgt von Kindern und Jugendlichen (74,1%) sowie kranken Menschen und Menschen mit

Behinderung (69,5%) und Obdachlose (50,8%). Zwischen den Geschlechtern fällt vor allem auf, dass Frauen mit 47,2%, häufiger für ihre Moscheegemeinde spenden als Männer (30,2%). Dafür spenden diese mit 77,5% häufiger als Frauen (69,6%) für Kinder und Jugendliche.

Auch bei den Personengruppen für die gespendet wird, zeigen sich zwischen den Generationen Unterschiede. So möchte die erste Generation zu deutlich höheren Anteilen Personen der eigenen Verwandtschaft mit einer Spende unterstützen, als die zweite und die dritte Generation. Dies deutet darauf hin, dass sich mit den Generationen die Sphäre der Solidarität von Familie zu anderen Feldern verändert. Ein ähnliches Bild zeigt sich auch hinsichtlich kranker Menschen und Menschen mit Behinderung, sowie Menschen in der eigenen Nachbarschaft. Diese Personengruppen werden häufiger von Personen der ersten Generation unterstützt. Wenn auch nur leicht, ist es jedoch der dritten Generation (41,3%) wichtiger als den anderen Generationen, dass sie mit ihrer Spende ihre Moscheegemeinde oder andere religiöse Gemeinden unterstützen. Das spricht gegen die Säkularisierungsthese durch Migration.

Abbildung 6: Auswahl an Personengruppen, für die gespendet wird, nach Gesamt und Generationen



Dichotomie-Gruppe tabellarisch dargestellt bei Wert 1. Die Prozentsätze und Gesamtwerte beruhen auf den Befragten. N= 1012.

Datenbasis: Muslimisches Spenden 2020, eigene Darstellung

Dabei spendet die Mehrzahl der Befragten indirekt über eine Organisation als Mittler. Jedoch geben auch fast die Hälfte an, ihre Spende direkt an eine bedürftige Person zu übergeben. 40,9% spenden direkt für ein konkretes Projekt und 21,2% an ein Familienmitglied (vgl. Hummel et al. 2020: 44). Männer spenden dabei häufiger direkt an Bedürftige, als Frauen. Dafür spenden Frauen leicht häufiger als Männer indirekt über Organisationen. Bei den Generationen lässt sich feststellen, dass von Generation zu Generation die direkte Spende abnimmt. Ähnlich den Ergebnissen in Abbildung 6 zeigt sich, dass die erste Generation – mit 30,8% deutlich über dem Gesamtdurchschnitt – direkt an Familienmitglieder spendet. Viele der Gastarbeitenden migrierten nach Deutschland, da sie sich hier eine bessere berufliche Perspektive erhoffen und so ihre Familie im ursprünglichen Heimatland finanziell unterstützen konnten.

Die absolute Mehrheit der Befragten gab an, dass es ihnen eher unwichtig oder ganz unwichtig (83,8%) ist, dass ihr gespendetes Geld für Zwecke in Deutschland verwendet wird. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass 91,5% angeben, dass ihre letzte Spende an ein Projekt im Ausland ging. Lediglich 5,4% gaben an, zuletzt für Projekte im Bundesgebiet gespendet zu haben.

9.1.3 Gründe und Beweggründe des Spendens

In zwei Fragen zu dem Motiv der Spende, gibt die Mehrheit der Befragten als wichtigsten Grund an, aus Mitgefühl zu anderen Menschen zu spenden, gefolgt davon, etwas Sinnvolles zu tun und der eigenen religiösen Gemeinschaft zu helfen. Männliche Umfrageteilnehmer führen dabei häufiger das Mitgefühl als wichtigsten Grund auf als Frauen. Auch der Grund, etwas Sinnvolles tun zu wollen, wird bei den Männern häufiger genannt als bei den Umfrageteilnehmerinnen. Diese geben jedoch mit 17,7% deutlich häufiger an, mit ihrer Spende Menschen der eigenen religiösen Gemeinschaft helfen zu wollen (vgl. ebd.: 43).

Mit Blick auf die Generationen ist auffällig, dass die erste Generation als Hauptgrund, zu deutlich höheren Anteilen als der Gesamtdurchschnitt, der Gesellschaft etwas zurückgeben will, während die eigene religiöse Gemeinschaft mit nur 9,6% im Fokus der Spendentätigkeit liegt. Dieser Hauptgrund wird jedoch von Generation zu Generation bedeutsamer. Zudem ist festzustellen, dass die zweite Generation leicht häufiger Mitgefühl als Hauptgrund angibt, als die erste und dritte Generation.

Als wichtigsten Beweggrund des Spendens nennt mit Abstand die Mehrheit der Befragten religiöse Gründe. Dabei liegen Frauen deutlich vor den Männern. Diese spenden jedoch häufiger aus einem spontanen Impuls heraus (vgl. ebd.). Bei den Generationen zeigt sich ein ähnliches Bild. Zwar gibt auch die erste Generation am häufigsten an, aus religiösen Gründen zu spenden, doch wird dies bei der zweiten und der dritten Generation leicht häufiger genannt.

9.1.4 Ehrenamtliches Engagement

Anders als die Ergebnisse des Freiwilligen Survey engagieren sich laut Umfrage 46,2% der Umfrageteilnehmer*innen ehrenamtlich. Während der Freiwilligen Survey unter den Muslimen* lediglich 26,5% freiwillig engagierter feststellte, liegt das Ergebnis sogar minimal über der in Deutschland lebenden Gesamtheit (43,6%). Es kann jedoch festgestellt werden, dass die Mehrheit (51,0%) der ehrenamtlich engagierten Umfrageteilnehmenden, dies seltener als einmal im Monat tun. Sehr aktive Personen (24,8%), die mindestens einmal die Woche ehrenamtlich in Vereinen, Projekten oder Initiativen etc. aktiv sind, sind ähnlich vertreten wie Personen, die sich einmal im Monat engagieren (24,2%). Anders als die Ergebnisse des letzten Freiwilligen Surveys engagierten sich Frauen (47,3%) dabei leicht häufiger als Männer (46,1%). Dagegen engagieren sich die Männer mit 52,6% dafür regelmäßiger (mindestens einmal im Monat) als Frauen (43,4%).

Bei den Generationen zeigt sich, dass das ehrenamtliche Engagement von Generation zu Generation abnimmt. Ist in der ersten Generation noch 52 % ehrenamtlich engagiert, sind es in der dritten Generation nur noch 42,4%. Jedoch wird auch hier sichtbar, dass diese sich mit 51,4% dafür regelmäßiger, mindestens einmal im Monat freiwillig engagieren, als die Respondierenden der ersten Generation (42,6%), die sich überwiegend (57,4%) seltener als einmal im Monat engagiert.

9.1.5 Religiosität und Spenden

9.1.5.1 Religiosität und Geschlecht

Auf die Frage, wie stark sich die Umfrageteilnehmenden mit ihrer Religion verbunden fühlen, gibt es zwischen den Geschlechtern nahezu keinen Unterschied. Lediglich beim Beten geben die Frauen (47,6%) leicht häufiger an, fünf Mal am Tag und mehr zu beten als Männer (44,7%). 15,6 % der Männer beten gar nicht, dagegen nur 8,3% der Frauen. Mindestens einmal die Woche beten 14,1% der Frauen und 4,7% der Männer. Der Brown-Forsythe-Test zeigt hier einen höchst signifikanten Unterschied ($p = .008$) zwischen den Geschlechtern. Es besteht somit ein statistisch signifikanter Unterschied zwischen den Geschlechtern und der Häufigkeit des Betens.

Bei den Besuchen in der Moschee oder anderen Gotteshäusern ist das Bild noch deutlicher. Hier geben 54,4% der Frauen an jede Woche in die Moschee oder in andere Gotteshäuser zu gehen, während bei den Männern nur 10,2% gehen. Seltener als einmal im Monat gehen 55,1% der Männer in solche Örtlichkeiten, bei Frauen nur 24,1%. Nie in die Moschee gehen 15,1% der Männer und 3,4% der Frauen. Auch hier zeigt der Brown-Forsythe-Test einen höchst signifikanten Unterschied ($p = .002$) zwischen den Geschlechtern. Es besteht somit auch hier ein statistisch signifikanter Unterschied bezüglich der Häufigkeit der

Moscheebesuche. Frauen beten somit nicht nur häufiger als Männer, sondern gehen auch regelmäßiger in die Moschee oder andere Gotteshäuser. Sie orientieren sich somit mehr an die religiösen Vorgaben des Islams.

9.1.5.2 Religiosität und Generationszugehörigkeit

Über 60% der Befragten geben generationsübergreifend an, sich mit ihrer Religion sehr stark verbunden zu fühlen (1. Generation: 62,8%, 2. Generation: 59%, 3. Generation: 65,8%). Deutliche Unterschiede bei den Generationen gibt es bzgl. des fünf- und mehrmaligen Betens: 1. Generation: 65,7%, 2. Generation: 42,9%, 3. Generation: 39,9%. Mit den Generationen nimmt die Häufigkeit des Betens ab, so dass schließlich 8,8% der ersten Generation, 13,2% der zweiten Generation und 15,2% der dritten Generation gar nicht beten. Auch bei den Moscheebesuchen zeigt sich ein ähnliches Bild. Innerhalb der ersten Generation gehen 37,3% jede Woche in die Moschee, in der zweiten Generation nur 29,7% und in der dritten Generation nur 26,8%. Die Mehrheit der Befragten gibt dagegen generationsübergreifend an, seltener als einmal im Monat in die Moschee zu gehen. Es entsteht der Eindruck, dass die dritte Generation sich zwar am stärksten mit ihrer Religion verbunden fühlt, dies jedoch nicht in der ritualisierten Dimension, den religiösen Vorgaben des Betens und der Moscheebesuche, zum Ausdruck bringt.

Es konnte zwar kein direkter Einfluss der Generationszugehörigkeit auf die Spendenhöhe festgestellt werden, dennoch gilt es zu überprüfen, welchen Einfluss die Generationszugehörigkeit auf die Religiosität hat. Der Brown-Forsythe-Test ergab dabei, dass sowohl für die Verbundenheit zur eigenen Religion ($p = .294$) als auch für Besuche in der Moschee oder anderen Gotteshäusern ($p = .597$) keine signifikanten Unterschiede zwischen den Generationen festzustellen sind. Es besteht somit kein statistisch signifikanter Unterschied zwischen den verschiedenen Generationen und der Verbundenheit zur Religion $F(2, 703) = 1.226, p = .294$ sowie zu den Besuchen in Moscheen oder anderen Gotteshäusern $F(2, 684) = .635, p = .530$.

Lediglich beim Beten ergab der Brown-Forsythe-Test einen höchst signifikanten Unterschied ($p = .000$) zwischen den Generationen. Es besteht demnach ein statistisch signifikanter Unterschied zwischen den verschiedenen Generationen und der Häufigkeit des Betens.³⁴ Der Games-Howell post-hoc Test zeigt dabei einen höchst signifikanten Unterschied ($p = .000$) zwischen der ersten und der zweiten Generation (-.66, 95%-CI [-1.06, -.26]) sowie ($p = .000$) zwischen der ersten und der dritten Generation (-.73 95%-CI [-1.15, -.31]). Zwischen der zweiten und der dritten Generation lässt sich jedoch kein signifikanter Unterschied ($p = .862$) feststellen. Dies bedeutet, dass sich die Häufigkeit des Betens zwischen der ersten und

³⁴ $F(2, 677) = 7.653, p = .001$.

zweiten sowie zwischen der ersten und der dritten Generation höchst signifikant unterscheidet. Diese orientieren sich somit deutlich weniger an der religiösen Vorgabe fünfmal täglich zu beten.

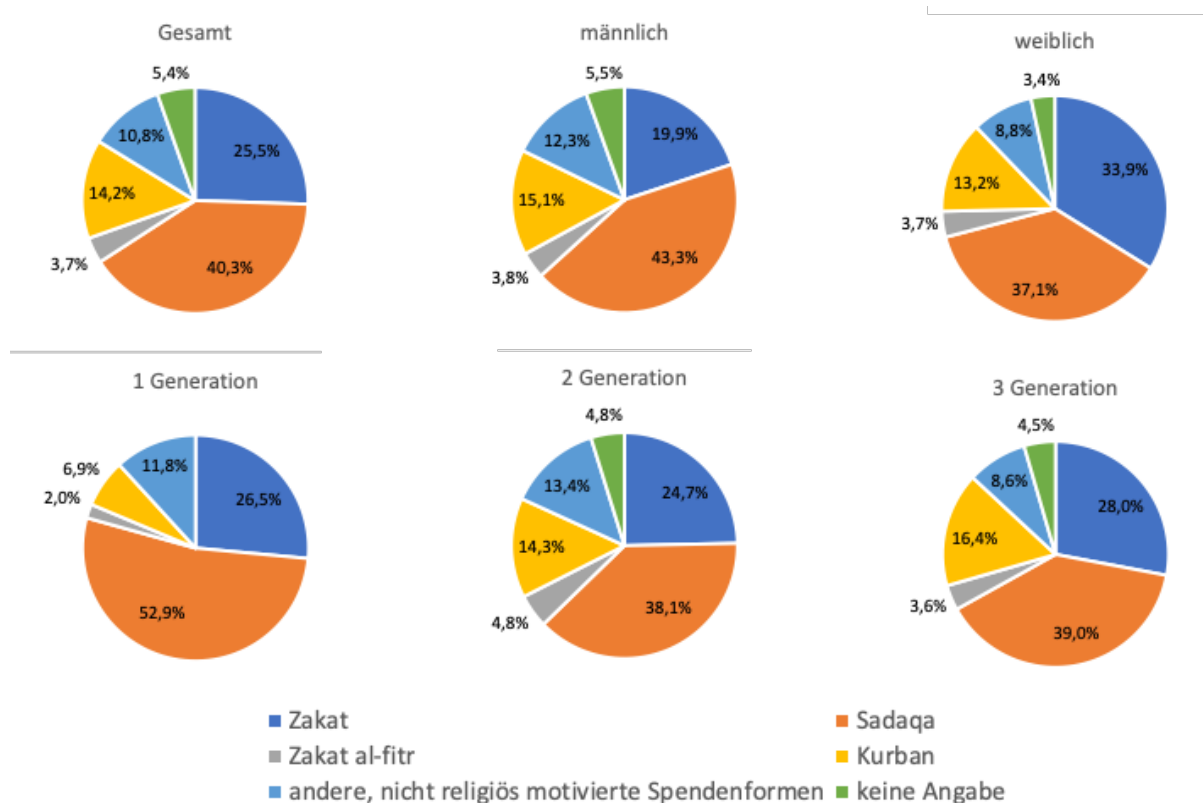
9.1.5.3 Grenzen von Solidarität

Auf die Frage ob es den Umfrageteilnehmer*innen wichtig ist, dass ihre Spende einer Person der eigenen Religionsgemeinschaft zugutekommt, gibt die Mehrheit (49,4%) an, dass dies unwichtig sei. Dem gegenüberstehend ist es 44,2% wichtig, vor allem Frauen (50,0%) im Vergleich zu Männern (41,4%). Hinsichtlich der Generationen fällt auf, dass vor allem Personen aus der ersten Generation es für wichtiger erachten (49%), dass ihre Spende einer Person der eigenen Religion zugute kommt, während der zweiten (43,1%) aber auch der dritten Generation (46,7%) dies weniger wichtig sei.

9.1.5.4 Religiös bedingter Spendenanteil

Abbildung 7 entnehmend, folgt der größte Teil der Spende bei den Umfrageteilnehmer*innen dem Sadaqa (40,3%), gefolgt von der Zakāt (25,5%), Kurban (14,2%) und anderen, nicht religiös motivierten Spendenformen (10,8%).

Abbildung 7: Religiös bedingter Spendenanteil nach Gesamt, Geschlecht, Generation



n = 985.

Datenbasis: Muslimisches Spenden 2020, eigene Darstellung.

Bei den männlichen Umfrageteilnehmern (43,3%) ist dabei das *Sadaqa* häufigster Anteil der Spenden (Frauen: 37,1). Frauen gaben hingegen häufiger als Männer an, dass *Zakāt* den Hauptteil ihrer Spende ausmachen (33,9%, im Vergleich zu Männern: 19,9%).

Die erste Generation ordnet deutlich häufiger ihre Spende (52,9%) der *Sadaqa* zu, als es die anderen Generationen verorten. Diese spenden jedoch öfters im Rahmen der *Kurban*.

Zum Thema *Zakāt* gibt die Mehrheit der Befragten (89,7%) an, dass sie den *Zakāt* als religiöse Verpflichtung wahrnehmen. Lediglich 7,8% empfinden *Zakāt* als freiwillige Spende. Sowohl unter den Geschlechtern, als auch unter den Generationen zeigen sich dabei keine gravierenden Unterschiede.

9.2 Ergebnisse der Interviews

Die folgende Darstellung der Ergebnisse der qualitativen Interviews beruht auf der qualitativen Inhaltsanalyse nach Gläser und Laudel (2010). Dabei wird sich vor allem auf das Experteninterview bezogen, welches durch die problemzentrierten Interviews ergänzt wird.

9.2.1 Muslimische Wohltätigkeit

Das religiöse Leben eines Muslims* ist in zwei Bereiche unterteilt: *Muamelat* und *'ibāda*. *Muamelat* stellt dabei die Mensch-Mensch Beziehung dar. Hierzu gehört die bereits beschriebene Umma, aber auch die Solidarität mit schwächer Gestellten. Der andere Bereich, *'ibāda*, stellt dabei die Gott-Mensch Beziehung dar. Hierunter fällt die Gottesdienlichkeit, wie das Beten etc.. Der Islam interessiert sich somit nicht nur für die reine Mensch-Gott Beziehung, sondern „möchte das Leben eines Muslims ganz und gar ordnen und die Religiosität in beiden Bereichen eigentlich auch definieren“ (Experten Interview 1.1: Zeile: 12–13). Die Grenzen zwischen diesen beiden Bereichen können dabei jedoch fließend sein. So versucht der Islam, wie bereits in Kapitel 7 beschrieben, seine Anhänger*innen zu einer bestimmten Lebensführung zu motivieren, die sowohl Auswirkungen auf die Mensch-Gott Beziehung, als auch auf die Mensch-Mensch Beziehung hat. Dies wird besonders ersichtlich im Bereich der Wohltätigkeit. Stellt Wohltätigkeit in dem modern-säkularen Sinn vor allem eine zwischenmenschliche Dimension dar, schildert der Experte, dass aus der innerislamischen Perspektive Wohltätigkeit primär einen Gottesdienst darstellt, der jedoch zwischenmenschliche Auswirkungen hat (vgl. ebd.: Zeile 13-20). Auch in einem der problemzentrierten Interviews, argumentiert ein Geschäftsführer eines Bildungsvereins, dass Wohltätigkeit eigentlich nur etwas zwischen der Beziehung von Gott und den Menschen sei. Die Spende sollte daher so getätigt werden, dass Spender*in und Spendenempfänger*in sich möglichst nicht kennen, da sonst Abhängigkeitsverhältnisse und eine Hierarchie zwischen beiden entstehen kann (vgl. Interview 2.3: Zeile: 23-28). Dies impliziert jedoch auch, dass eine

Mensch-Mensch Beziehung mit dem Wunsch jemanden zu helfen, nicht unbedingt Teil der Intention zur Wohltätigkeit sein muss.

Sie müssen sich [das] so vorstellen: Der Islam versucht möglichst alle Menschen mitzunehmen. Das heißt, Menschen, die von sich aus etwas machen, aber auch die, die das nicht tun. Also von daher, es gibt bestimmte Regeln, Gesetze, Normen, die eingehalten werden müssen. Dann macht man das, weil es Gott vorgeschrieben hat. Also da kann jetzt ganz und gar auch mal dieser Wohltätigkeitsgedanke auch mal fehlen (Experten Interview 1.1: Zeile: 27-31).

Durch die explizit religiös definierten Pflichten, Vorschriften und Empfehlungen, so der Imam, handelt es sich hauptsächlich um einen Gottesdienst. Hinter diesem verbirgt sich ein bestimmtes *Hikmah* – eine religiöse Weisheit, welche seine Anhänger*innen dazu motivieren soll, solidarisch anderen zu helfen und zu teilen, um so Gottes Wohlwollen zu erlangen. Der Leiter des Bildungsverein führt diesbezüglich an, dass die Quelle hinter dem menschlichen Aspekt des Spendens die Religion sei. Es ist zwar formal eine Pflicht, doch ist diese der logische und wohlwollende Weg, wenn man den Glauben richtig verinnerlicht hat und dieser Teil des eigenen Charakters geworden ist. Er sieht für sich daher keinen Widerspruch zwischen der religiösen Pflicht und der menschlichen Seite des Spendens (vgl. Interview 2.3: Zeile: 79-83). Dieser Logik nach werden vor allem die Muslime* dazu verpflichtet, die selbst nicht aus eigenem Antrieb wohlütig sind (vgl. Experten Interview 1.1: Zeile: 31-35). Auch eine interviewte Bestatterin führt an, dass einige Menschen nur zu bestimmten Anlässen wohlütig sind und Wohltätigkeit sonst in ihrem Alltag nicht wichtig sei (vgl. Interview 2.1: Zeile: 23-24). Dies wird auch in einer Interviewanfrage des Autors ersichtlich. Hier schildert ein Reisebüroinhaber, dass er eigentlich mit Wohltätigkeit nichts zu tun hat und daher für ein Interview nicht geeignet ist. Da *Zakāt* jedoch verpflichtend ist, gibt er seiner Mutter während der Fastenzeit Geld, damit sie dieses in seinem Namen spendet.

Ähnlich den Ergebnissen der Umfrage, sieht sowohl der Imam als auch der Leiter des Bildungsvereins, dass die religiösen Vorschriften wie bspw. der *Zakāt* eine Pflicht darstellen. Auch die Bestatterin und ein interviewter Inhaber einer Reinigungsfirma betonen die verpflichtende Dimension der *Zakāt*. Sie führen jedoch auf, dass dieser für sie auch eine freiwillige Dimension habe. Ihre Argumentation ist dabei ähnlich der des Imams bzw. der des Leiters des Bildungsvereins. Die Bestatterin sieht es für sich selbst nicht als verpflichtend an, da sie Wohltätigkeit als etwas Selbstverständliches wahrnimmt, welches im Koran verankert ist (vgl. ebd.: Zeile: 83-88). Der Inhaber der Reinigungsfirma argumentiert damit, dass *Zakāt* eine Pflicht ist, die ähnlich wie eine staatliche Steuer, von jedem Gläubigen gezahlt werden muss. Trotzdem haben er und seine Familie auch die freiwillige Motivation, weil sie über die nötigen finanziellen Ressourcen verfügen. In dem Interview wurde jedoch auch ersichtlich,

dass er selbst nicht genau weiß, wie viel Prozent des Einkommens den *Zakāt* ausmachen, da sein Sohn ihm ausrechnet, wie viel er zu zahlen hat und auch die Verteilung dessen übernimmt (vgl. Interview 2.2: Zeile: 91-97; 105-113). Sowohl die Bestatterin, als auch der Inhaber der Reinigungsfirma deuten jedoch auch an, dass es Muslime* gibt, die sich nicht an diese Vorschriften halten. Auch der Leiter des Bildungsvereins berichtet, dass immer weniger Menschen *Zakāt* zahlen würden und die Menschen immer egoistischer werden (vgl. Interview 2.3: Zeile: 230-244). Ein interviewter junger Mann im Angestelltenverhältnis berichtet selbst bisher noch nicht *Zakāt*-pflichtig gewesen zu sein, da er erst vor kurzem sein Studium abgeschlossen hat. Er nimmt *Zakāt* jedoch auch als religiöse Pflicht wahr, an die es sich zu halten gilt. Daher will er für dieses Jahr, in dem er erstmals voll berufstätig ist, *Zakāt* zahlen. Als weitere, religiöse Pflicht sieht er das Fasten im Ramadan an (vgl. Interview 2.4: Zeile: 43-52, 108). Bereits der Imam schilderte, dass Menschen, die zu dieser Zeit nicht fasten und dies auch nicht nachholen können, weil sie bspw. gesundheitlich eingeschränkt sind, stattdessen eine bedürftige Person versorgen sollen. Er erklärt, dass dies religiös geregelt ist, sodass anstelle des Fastens ein Betrag von 10 bis 15 Euro pro Tag gespendet wird (vgl. Experten Interview 1.1: Zeile 244-252). In diesem Sinne schildert der junge Angestellte, dass es ihm in seinem Büroalltag nicht leicht gefallen sei zu fasten und er deshalb stattdessen 5 bis 10 Euro – dies entspricht eine Hand voll Reis und einem Getränk – multipliziert mit der Anzahl an Tagen, die er nicht gefastet hat, spende. Er sieht darin eine Wiedergutmachung, da er sich nicht an die religiösen Vorschriften und Pflichten gehalten hat (vgl. Interview 2.4: Zeile: 56-65). Der Vorsitzende einer muslimischen Spendenorganisation, mit dem außerhalb dieser Untersuchung ein Gespräch stattgefunden hat, schildert sogar, dass einige Muslime* mit der *Zakāt* ihre Einnahmen, die nach islamischer Vorstellung unrecht eingenommen wurden, religiös wieder reinwaschen wollen. Auch dies kann als eine Wiedergutmachung des Fehlverhaltens interpretiert werden und ist dem bereits erwähnten, mittelalterlichen Ablassbriefen ähnlich.

Da die Gott-Mensch Beziehung innerhalb der muslimischen Wohltätigkeit einen hohen Stellenwert hat, soll die Wohltat eigentlich ein Geheimnis zwischen Gott und der Spender*in bleiben. Demnach liegt die Verantwortung zur Zahlung der Pflichtabgaben in der des Gläubigen. Zwar gab es in der Vergangenheit, bspw. zu Zeiten des dritten Kalifen Uthmān, auch staatlich organisierte *Zakāt*-Abgaben auf das sichtbare Einkommen, doch ist in einer Zeit, wo viele Muslime* gar nicht mehr in einem islamisch geprägten Land leben, vor allem die Selbstverantwortung bedeutend geworden. „Da, wo die Religion vom Staat sich löst und lösen kann, da wird es eher zu einer rein privaten Verantwortung des Menschen, die aber trotzdem eine Pflicht, eine religiöse Pflicht bleibt“ (Experten Interview 1.1: Zeile: 69-71). Ob es bei Fehlverhalten auch Sanktionen im Diesseits gibt, darüber streiten die Muslime*. Im Koran und

in der Sunna sind jedoch zahlreiche Verweise, die Sanktionen im Jenseits thematisieren (vgl. ebd.: Zeile 65-71).

Während *Sadaqa* die freiwillige Spende darstellt, versteht der Imam *Sadaqa* als eine Art Oberbegriff und den *Zakāt* als die gebundene, festgeschriebene *Sadaqa* (vgl. ebd.: Zeile: 130-131). Diese wird, wie andere religiösen Spenden (bspw. der *Kurban*), überwiegend von Institutionen gesammelt, die unter den Muslimen* um Spenden werben. Angefangen bei großen Spendenorganisationen wie Islamic Relief bis hin zu kleinen lokalen Moscheegemeinden, haben die Muslime* die freie Wahl, wohin sie spenden. Da der *Zakāt* jedoch einen Gottesdienst darstellt, gibt es bestimmte Vorgaben, an wen gespendet werden darf. Hier schließt sich der befragte Imam weitgehend den bereits aufgeführten Vorgaben an, übersetzt jedoch die begünstigte Gruppe „Sohn des Weges“ mit „auf dem Weg Gottes“ und interpretiert dies dahingehend, dass Moscheen oder andere religiöse Einrichtungen von dem *Zakāt* profitieren dürfen. Hinzukommend führt er Bildungseinrichtungen, Menschen, die sich für Bildung einsetzen sowie Schüler*innen und Studierende auf, die als Begünstigte ein Anrecht auf *Zakāt* haben (vgl. ebd.: Zeile: 97-124). Auch zum Opferfest gibt es bestimmte Pflichten und Vorgaben, die es zu beachten gilt, wenn es um *Kurban*-Gaben geht. Beispielsweise müssen die geopferten Tiere gesund und unversehrt sein. Es dürfen somit keine kranken oder verletzten Tiere geopfert werden (vgl. ebd.: Zeile: 231-241). Den Vorteil in der indirekten Spende über eine Organisation als Mittler, sieht der Imam darin, dass diese durch den vorgegebenen Spendenzweck an die religiösen Regeln und Vorgaben gebunden sind. Dies ist für die Spender*in viel bequemer, da sie so selbst nicht in der Verantwortung stehen. Diese liegt dann in der Organisation oder beim Imam selbst, wenn dieser Spenden sammelt. „[U]nd wenn ich dann vor Ort bin und sage nein, dieses Tier geht nicht, dann ist das auch meine Verantwortung gegenüber meiner Gemeinde, um zu sagen, die haben mir das anvertraut und ich muss es ordnungsmäßig durchführen“ (ebd.: Zeile: 238-241). Hier wird der in Kapitel 5 beschriebene Aspekt des Vertrauens und der daraus resultierenden Verantwortung des Treuhänders sichtbar. So schildert der Imam, dass die Rechenschaft gegenüber seiner Gemeinde ihm wichtig ist, da diese im nächsten Jahr wieder spenden sollen und dieses nur tun, wenn er mit reinem Gewissen die Spenden den religiösen Geboten entsprechend verteilt (vgl. ebd.: Zeile: 255--257).

Der junge Angestellte widerspricht dem Imam dahingehend, dass nach seinem Verständnis der *Zakāt* eigentlich nicht an Organisationen als Mittler gespendet werden darf, weil diese für Verwaltungskosten einen bestimmten Anteil behalten würden. Bei der *Zakāt* muss jedoch der volle Betrag bei den bedürftigen Empfänger*innen ankommen. In seiner Gemeinde wird dies stattdessen mehr privat organisiert. Dort gäbe es Personen, die bspw. nach Palästina, in den Libanon oder nach Ägypten fahren und vor Ort wiederum vertrauenswürdige Personen kennen, die die Spenden an Familien vor Ort verteilen, die weniger besitzen als andere (vgl.

Interview 2.4: Zeile 70-78). Auch diese stellen zwar Mittler der Spende dar, sodass der junge Angestellte mit den Empfänger*innen keinen direkten Kontakt hat, doch ist dies weniger institutionalisiert. Hinzukommend ist er der Auffassung, dass unter den *Zakāt*-Berechtigten weder Schulen noch Lehrende selbst sind und diese über andere Spenden finanziert werden müssen. Er führt selbst jedoch an, dass er nicht in der Materie sei und sich mit den muslimischen Spendenformen nicht so gut auskenne (vgl. ebd.: Zeile: 92-103).

Da die Gemeindegemeinschaft hauptsächlich aus Spenden finanziert wird, gehört es zur Aufgabe des Imams Spenden zu sammeln. Dabei verzichtet er überwiegend darauf, nach jeder Predigt eine Kollekte einzusammeln, da hierbei nur kleinere Summen gespendet werden und er nicht möchte, dass sich Gemeindeglieder dazu verpflichtet fühlen, in der Moschee zu spenden. Seine Sorge besteht darin, dass diese unter Druck vielleicht nicht mehr in die Gemeinde kommen und es ihm wichtiger ist, dass sie von der Gemeindegemeinschaft profitieren, anstelle von *ein paar Euro einzusammeln*. Er verfolgt stattdessen die Strategie, zu bestimmten Anlässen wie *Zakāt* oder *Kurban*, gezielt im größeren Rahmen die Menschen zum Spenden zu ermuntern. Er bietet seiner Gemeinde jedoch jederzeit die Gelegenheit, freiwillig von sich aus, in einer Ecke der Moschee etwas Geld in eine Spendenbox zu geben (vgl. ebd.: Zeile: 174-194). Zum Opferfest ruft er in Zusammenarbeit mit der Hilfsorganisation *Time to Help* zu Spenden an Bedürftige in Afrika oder Georgien auf. Das Sammeln der Spenden ist dabei so professionalisiert, dass die Spender*innen indirekt für 50 oder 70 Euro Essenspakete kaufen, die in ihrem Namen gespendet werden. Die Moschee wirbt dabei auch um Nicht-Muslime und bietet für Vegetarier*innen oder Veganer*innen sogar speziell zusammengestellte Pakete mit Reis, Mehl, Öl usw. an. Über das Netzwerk von *Time to Help* fungieren vor Ort meistens Partnerorganisationen als Zwischenmittler, mit denen er oder ein Kollege die Paketspenden verteilt (vgl. ebd.: Zeile: 198-230). Grundsätzlich, so der Imam, besteht jedoch auch immer die Möglichkeit, eine Spende direkt an bedürftige Person zu geben.

Der Inhaber der Reinigungsfirma schilderte, dass er fast ausschließlich indirekt über eine Organisation als Mittler spendet. Hier nannte er neben Islamic Relief auch den Türkischen Halbmond und seine eigene Moscheegemeinde, die ähnlich wie der Imam sowohl zum Opferfest als auch zur Fastenzeit Spenden sammelt. Dies ist jedoch für die Moschee schwieriger geworden, da das Finanzamt Angaben über die Spender*in und deren Spendenhöhe verlangt. Alternativ fragt er bspw. zum Opferfest einen afghanischen Mitarbeiter, ob dieser jemanden aus seinem ursprünglichen Heimatdorf kennt, die bedürftig sind und den er sein *Kurban* spenden kann (vgl. Interview 2.2.: Zeile: 27-38). Anstatt einer Organisation steht hier der Mitarbeiter als Mittler zur Verfügung, auf dessen Monitoring er sich verlässt. Einen direkten, inhaltlichen Bezug hat er jedoch nicht zu den Empfänger*innen seiner Spende (vgl. ebd.: Zeile: 71-72). Als junger Mann habe er aber eine Patenschaft für ein

äthiopisches Kind mit monatlich 40 DM übernommen, damit dieses zur Schule gehen konnte. Inwiefern er direkten Kontakt zum Kind hatte, ist nicht bekannt.

Auch der Leiter des Bildungsvereins spendet überwiegend an Organisationen als Mittler, da er die Spende zwischen ihm und Gott bewahren will und nicht die Empfänger*innen in ein Dankbarkeitsverhältnis bringen möchte. Lediglich lokal steht er im persönlichen Kontakt mit einigen Menschen, die von seiner Spende profitieren. So finanziert er bspw. eine Wohngemeinschaft für Studierende und übernimmt für diese die gesamte Miete (vgl. Interview 2.3.: Zeile: 50-54). Als Mittlerorganisationen führte er vor allem Bildungsinstitutionen sowie Hilfsorganisationen an. Zudem leistet er auch Sach- und Zeitspenden für ähnliche Zwecke. Den *Zakāt* sieht er als ein Sozialabgabesystem, das ähnlich wie die Sozialleistungen des Staates fungiert und den Bürger*innen einen Mindestlebensstandard garantiert. Daher findet er den Sozialstaat und die deutsche Gesellschaft nicht nur sehr sozial, sondern eigentlich auch sehr islamisch und berichtet in diesem Zusammenhang von einer Studie, die die Kompatibilität von islamischem Glauben und politischem System in unterschiedlichen Staaten untersucht hat. Deutschland hätte hierbei den elften Platz belegt, während das erste islamische Land Indonesien an vierzigster oder fünfzigster Stelle aufgeführt wurde (vgl. ebd.: Zeile: 188-219). Während der *Zakāt* eigentlich nur 2,5% der jährlichen Einnahmen als Pflichtabgabe vorschreibt, spendet er laut Eigenaussage 30-40% seines Jahreseinkommens als *Zakāt*. Zusätzlich spendet er kleinere Beträge, die er der *Sadaqa* zurechnet (vgl. ebd.: Zeile: 28-29). Auch der Imam schilderte diesbezüglich: „Wenn sie nur 2,5 bezahlen, dann haben sie ihre Pflicht erfüllt. Aber es gibt auch, z.B. auch in meiner Gemeinde, Menschen, die weit über diesen Betrag zahlen. Die rechnen nicht mit dem Taschenrechner, sondern die zahlen einfach“ (Experteninterview 1.1.: Zeile: 44-52).

Die Bestatterin spendet überwiegend Zeit, indem sie vor allem den älteren Menschen hilft, Unterlagen unabhängig ihres beruflichen Kontextes auszufüllen etc.. Daher hat sie oftmals direkten Kontakt zu den Spendenempfänger*innen. Dadurch, dass ihr Vater Imam ist, kommen zudem viele Gläubige zu ihnen und stellen Fragen. Sie leisten somit auch Seelsorgetätigkeiten, die sie ehrenamtlich anbietet und die mit ihrem eigentlichen hauptsächlichen Beruf in diesem Sinne nichts zu tun haben. Auf der materiellen Seite unterstützt sie in der Türkei Studierende, mit denen sie im direkten Kontakt steht und die sie sogar einmal im Jahr trifft (vgl. Interview 2.1.: Zeile: 30-38, 110-113). Bei Spenden argumentiert sie entgegen dem Reinigungsunternehmer, dass diese priorisiert in den Nahbereich gehen sollen. „Das heißt, wenn wir jetzt z.B. Verwandte, Bekannte oder Nachbarn haben, die bedürftig sind, dann sollte man denen spenden. Und das ist eigentlich eine der wichtigsten Sachen im Islam und bei uns, also bei mir als Familie und dann im Geschäft auch“ (ebd.: Zeile: 20-23). Darüber hinaus spendet sie indirekt an Hilfsorganisationen als Mittler. Hierbei wird sie überwiegend von den Organisationen angesprochen und um Geld- oder

Sachspenden gebeten. Aber auch Personen aus ihrem Nahbereich fragen sie nach Spenden für Verwandte, die hilfebedürftig sind, durch das Vertrauensverhältnis hilft sie auch diesen (vgl. ebd.: Zeile 107-110). Insgesamt differenziert sie zwischen dem menschlichen und dem religiösen Aspekt der Spende. Zusätzlich zu ihrer humanistischen Hilfeleistung spendet sie deshalb im Kontext ihres Unternehmens im Fastenmonat *Zakāt* und zum Opferfest *Kurban*. Beides wird über eine Organisation als Mittler getätigt, die dann dafür sorgt, dass bspw. Menschen in Afrika Fleisch essen können. Zudem spendet sie einmal im Jahr *Zakāt al-fitr*, indem sie einen Minimumsatz von 10 Euro pro Familienmitglied spendet und damit dankt, dass ihre Familie gesund ist (vgl. ebd.: Zeile 40-47, 63-65).

Der junge Angestellte spendet aufgrund seiner finanziellen Lage bisher vor allem eher unregelmäßig und kleinere Beträge. Begünstigte sind dabei vor allem bedürftige Menschen, die ihn im öffentlichen Nahverkehr um eine Spende bitten. Ihnen gibt er ein wenig Geld, Essen, etwas zu Trinken oder seine Pfandflasche, sofern „der jetzt nicht nach Drogensüchtig aussieht“ (Interview 2.4: Zeile: 22). Dabei ist vor allem Empathie der entscheidende Beweggrund zur Spende. Wenn er anhand der Kleidung oder der Sprache sieht, dass es der bedürftigen Person wirklich schlecht geht, lernt er zu schätzen, was er selbst hat und möchte deshalb in Maßen etwas davon abgeben. Dadurch fühlt er sich zum einen ein bisschen besser und zum anderen liegt die Motivation darin, durch eine kleine Spende jemanden eine große Freude zu machen. Diese Einstellung hat er von seinen Eltern übernommen. Diese hatten ihm erklärt, dass es Menschen gibt, die in unterschiedlichsten Formen bedürftig sind, während es ihm und seiner Familie an nichts fehle. Dadurch lernte er, dass er nicht immer nur auf seine materielle Lage achten soll, sondern auch etwas geben muss (vgl. ebd.: Zeile: 18-47, 168-181). Allgemein ist es ihm beim Spenden eher unwichtig, ob die begünstigten Personen Muslime* sind oder nicht. „Wenn ich merke, der braucht das unbedingt und ich habe gerade was, dann gebe ich es unabhängig von der Religion“ (ebd.: Zeile: 120-122). Seine religiös-gebundene Spende, die er als Wiedergutmachung während des Ramadans spendet, geht jedoch überwiegend an muslimische Menschen, da seine Gemeinde muslimisch ist und die Weitergabe seiner Spende organisiert.

Der Inhaber der Reinigungsfirma führt als Beweggründe zum Spenden einerseits an, dass in seiner religiösen Vorstellung eine Spende ihn und seine Familie vor Unfällen schützt und andererseits, dass er *gutes Geld* verdient und dieses mit ärmeren Menschen teilen will. Dabei spielt deren Religion keine Rolle, sodass er weder bei der gebundenen, noch bei der fakultativen Spende darauf achtet, ob die Begünstigten selbst Muslime* sind. Dabei spendet er überwiegend für den Bildungsbereich oder die Infrastruktur in ärmeren Ländern (vgl. Interview 2.2.: Zeile: 52-66, 130-131). Speziell bei der *Zakāt* möchte er jedoch an erster Stelle für bedürftige Menschen spenden, denen er eine höhere Priorisierung einräumt, als bspw. drogenabhängigen Jugendlichen (vgl. ebd.: Zeile: 120-126). Diese Differenzierung zwischen

Zakāt und anderen Spendenformen steht jedoch im Widerspruch zu seiner Aussage, dass *Zakāt*, *Sadaqa* und Wohltätigkeit für ihn das Gleiche darstellen, da damit bedürftigen Menschen geholfen wird (vgl. ebd.: Zeile: 84-87). Sich ehrenamtlich zu engagieren und seine Zeit zu spenden, ist für ihn sehr attraktiv und er würde dies gerne öfters tun, doch fehlt ihm hierfür die Zeit, da er pro Tag 18 Stunden arbeitet. Bei der nächsten *Kermes* – Tag der offenen Moschee – hätte er jedoch seinem Freund, dem Moscheevorsitzenden, versprochen zu helfen. Wenn er zukünftig mehr Zeit habe, würde er sich gerne in einem Fußballverein oder ähnlichem ehrenamtlich engagieren (vgl. ebd.: Zeile: 233-244).

Die Beweggründe der Bestatterin sind teils humanistisch, teils religiös veranlagt. Während vor allem die Zeitspenden die Mensch-Mensch-Beziehung betreffen, sind ihre materiellen Spenden sehr stark an die Gott-Mensch-Beziehung gebunden. Sie spendet, um durch Gott vor Unannehmlichkeiten geschützt zu werden, bspw. wenn sie verreist. Ihr geht es finanziell und gesundheitlich gut, und wenn sie nichts für Bedürftige tut, dann würde dies heißen, dass sie nicht dankbar und hilfsbereit ist. Sie ist der Auffassung, dass Allah alles geben, sich jedoch auch alles wieder zurücknehmen kann. Daher ist es für sie umso wichtiger, dass man viel spendet. Eine weitere Motivation ist, dass sie ein Vorbild für ihre Tochter sein möchte und sie so erzieht, dass Hilfsbereitschaft ein wichtiges Thema wird. So schildert sie, dass ihre Tochter ein Teil des Taschengeldes sammelt und einmal im Monat spendet (vgl. Interview 2.1.: Zeile: 64-73, 90-100). Als Begünstigte der Spenden führt die Bestatterin vor allem Bedürftige, aber auch Menschen aus Kriegsgebieten auf. Die Spenden werden neben dem Nahbereich auch in die Türkei als Herkunftsland und andere arabische Länder sowie Mazedonien, den Kosovo und in afrikanische Länder geschickt. Sie macht dabei keine Unterschiede, da für sie jeder Mensch gleich ist. Unklar bleibt, ob die Begünstigten der Spende Muslime* sind. Die Aufzählung der Länder, lassen jedoch einen muslimischen Kontext vermuten (vgl. ebd.: Zeile 153-155).

Bei dem Leiter des Bildungsvereins liegt die Motivation zum Spenden überwiegend in der Religion, die seiner Wahrnehmung nach, die Mensch-Mensch Beziehung nicht ausschließt. „Das ist erstmal Pflicht vom islamischen Sinn her und an zweiter Stelle: Man fühlt sich sehr sehr wohl, wenn man einem anderen Menschen geholfen hat. Also zwei wichtige Aspekte der Sache“ (Interview 2.3.: Zeile: 11-13). Ein weiterer Aspekt der Motivation zu Wohltätigkeit könnte darin liegen, dass er selbst aus einer finanziell schwachen, landwirtschaftlich geprägten Familie in der Türkei stammt, bis zu einem gewissen Alter keine Schuhe besessen hatte und auch das Essen immer sehr knapp war. Sein Vater hat trotz der prekären Situation immer als erster Gäste des Dorfes zu sich nach Hause eingeladen. Dieses großzügige Verhalten seines Vaters hat er übernommen. Seine eigene biographische Lebensgeschichte inkl. finanziellem Aufstieg, kann daher ein weiterer Beweggrund seiner Wohltätigkeit sein (vgl. ebd.: Zeile: 170-182). Da er nicht nur privat spendet, sondern sich auch mit seinem

Bildungsverein sozial engagiert, ist es ihm dabei unwichtig, dass eine spezifische Personengruppe von seiner Spende profitiert. Er spendet weltweit, bspw. für Afrika und Asien, und verfolgt aktuell das Ziel mit seinem Bildungsverein, eine Grundschule in Peru zu eröffnen.

9.2.2 Religiosität und Generationszugehörigkeit

Allgemein glaubt der Imam, dass Religiosität in der Diaspora einen viel höheren Stellenwert als in einer muslimisch geprägten Gesellschaft hat. Für ihn ist es etwas ganz anderes, wenn eine Frau sich dafür entscheidet, in Deutschland ein Kopftuch zu tragen, als wenn diese in Saudi-Arabien oder in der Türkei lebt. Da in diesen Ländern der Islam die etablierte Religion darstellt und diese im öffentlichen Raum sichtbar ist (durch große und volle Moscheen), gehen die Menschen eher in die Moschee und halten sich an die vorgeschriebenen religiösen Regeln. In Deutschland hingegen sind die Moscheen, bis auf einige Ausnahmen in Großstädten, im öffentlichen Raum nicht direkt sichtbar. Die eigene Motivation und die Bereitschaft, in die Moschee zu gehen und sich an den religiösen Vorschriften zu orientieren, werden laut der Einschätzung des Imams dadurch größer, dass sich der soziale Druck weniger auf die Gläubigen auswirkt (vgl. Experten Interview 1.1: Zeile: 375-407).

Auch der Leiter des Bildungsvereins führt an, dass es im öffentlichen Raum nur wenige Moscheen gibt und von diesen auch keine Gebetsrufe in der Öffentlichkeit zu hören sind. In der Türkei hingegen kann man überall beten, und es ist dort eine Selbstverständlichkeit, während die deutsche Gesellschaft nicht so respektvoll damit umgeht (vgl. Interview 2.3.: Zeile: 103-108). Während er die Unsichtbarkeit des Islams im öffentlichen Raum als Nachteil empfindet, sieht er einen Vorteil in der Religionsfreiheit Deutschlands, die es ermöglicht, verschiedene religiöse Ansichten zu leben (vgl. Interview 2.3.: Zeile: 108-111). Auch der Imam spricht diesen Aspekt im Interview an und überträgt dies auf das Thema Wohltätigkeit:

Also wenn sie nicht verpflichtet sind, also oder gedrängt werden, etwas zu tun, das bedeutet, Kopftuch tragen, Spenden zahlen, fünfmal am Tag beten [...], wenn sie das nicht tun, dann haben sie Alternativen. [...] An einem Ort, wo der Nachbar christlich ist oder atheistisch, jüdisch und der macht es nicht oder macht es in einer ganz anderen Form, das fördert die Menschen [zum] Nachzudenken. Ich glaube, ich möchte das nicht so ausdrücken, deswegen aber mal ganz vorsichtig gesagt: Je freier die Menschen sind, desto ehrlicher kann eigentlich ein Gottesdienst meines Erachtens sein. Das gilt für Spenden aber auch für andere Gebote. Niemand kann sie dazu zwingen (Experten Interview 1.1: Zeile: 380-294).

Zwar führt er auch an, dass es innerhalb der Familie zu sozialem Druck kommen kann, doch rein gesetzlich gesehen es diesen Zwang nicht gibt, zumal es auch hier Bereiche und Auswege gäbe, wie mit diesem umgegangen werden kann. Er sieht somit in der deutschen pluralistischen

Gesellschaft einen Vorteil dahingehend, dass die Religiosität mit mehr Aufwand und Eigeninitiative verbunden ist als in einer muslimisch geprägten Gesellschaft. Dadurch ist sie seines Erachtens aufrichtiger.

Während die Sozialisation und die Bildung der eigenen Religiosität in der ersten Generation noch in einer muslimisch geprägten Gesellschaft stattfand, bedeutet dies, dass die zweite Generation und folgende wegen der Sekundärsozialisation in deutschen Bildungseinrichtungen sowohl in der Religiosität, als auch in der Glaubensauslegung viel mehr Freiheiten genießen konnten und können. Der Imam bestätigt somit die Annahme, dass die religiöse und ethnische Identität von Immigrant*innen der zweiten und der weiteren Generationen durch die dominante, individualisierte, säkularisierte *Kultur des Westens* stark beeinflusst wird, indem sich die religiöse Vorstellung aber auch das allgemeine Interesse der unterschiedlichen Generationen durch die unterschiedliche Sozialisation ändert (vgl. ebd. Zeile: 277-288). Demnach war die erste Generation vor allem daran interessiert, in das ursprüngliche Heimatland zu investieren, da sie immer damit gerechnet hat, dorthin auch zurückzukehren. So schildert der Inhaber einer Reinigungsfirma, dass sein Vater, der mit seiner Stiefmutter bereits in Deutschland lebte, überwiegend Geld in die Türkei zu Verwandten geschickt (vgl. Interview 2.2: Zeile: 178-183). Die jüngeren Generationen hingegen, so der Imam, interessieren sich für andere Bereiche. Sie wollen neben dem reinen Geldverdienen, in der deutschen Gesellschaft eine gewisse Position erreichen und dabei erfolgreich werden (vgl. Experten Interview 1.1: Zeile: 277-288). Dies kann als eine Übernahme des Leistungsprinzips der deutschen Gesellschaft interpretiert werden.

Auch die Einstellung zur Religion bzw. Religiosität änderte sich. So erklärt der Imam, dass die erste Generation zunächst gar nicht so religiös war und die überwiegend aus der Türkei stammenden Menschen erst durch die Diasporasituation zur Religiosität gefunden haben. Dies zeigt sich daran, dass diese zunächst keine Moscheen gebaut haben. Diese Annahme deckt sich mit der Aussage des Inhabers der Reinigungsfirma. Dieser schilderte, dass er selbst zunächst nicht besonders religiös war und erst durch seine Frau religiöser wurde. Durch die strengere Erziehung seiner Frau seien seine Kinder sogar ein bisschen religiöser als er selbst. Auch das Thema Wohltätigkeit, besonders das freiwillige Engagement, ist bei ihnen stärker zu beobachten (vgl. Interview 2.2: Zeile: 159-173). Anders sind die Erzählungen des Leiters des Bildungsvereins. Sein Umfeld war in der Türkei viel religiöser als das seiner Kinder hier. Zudem besuchte er dort die Koranschule. Er kam als stark gläubiger Muslim nach Deutschland. Seine Kinder hingegen hätten von seiner Religiosität jedoch nur ein Drittel übernommen, und dies sei im Vergleich zu anderen Kindern sogar noch verhältnismäßig viel. Ihm war in der Kindererziehung wichtig, dass seine Kinder lernen, was Wohltätigkeit bedeutet, sodass sie hier deutlich mehr seiner Vorstellung übernahmen (vgl. Interview 2.3.: Zeile: 143-164).

Wiederum anders stellt sich die Situation der Bestatterin dar. Ihr Vater ist Imam, sodass Religion in ihrer Familie eine hohe Bedeutung hat. Auf die Frage, inwiefern sich ihre Religiosität im Vergleich zu ihren Eltern unterscheidet, sagt sie, dass es keinen Unterschied gebe. Ihre Vorstellung von religiöser Wohltätigkeit hat sie von ihrem Vater gelernt und gibt dies nun an ihrer Tochter weiter (vgl. Interview 2.2.: Zeile: 132-149).

Lediglich der junge Angestellte schildert, dass er sich im Vergleich zu seinem sehr religiösen Elternhaus zwar als Muslim sieht, jedoch dies anders praktiziert. Während er seine Eltern als praktizierende Muslime* bezeichnet, die fünfmal am Tag beten etc., sieht er sich selbst als nicht *vollkommen praktizierenden Muslim*, da er in der ritualisierten Dimension unregelmäßig betet und sich nicht an alle Regeln wie bspw. das Alkoholverbot hält. Dies ist für ihn jedoch nur eine kleine Sünde, die er vor sich selbst rechtfertigen muss (Dimension der subjektiven religiösen Erfahrung). Auch beim Thema Wohltätigkeit sind seine Eltern viel aktiver und spenden regelmäßig mit festen Beträgen (vgl. Interview 2.4.: Zeile: 144-162).

Nach Aussage des Imams ging es der ersten Generation vornehmlich um die Aufrechterhaltung einer kulturspezifischen Religiosität. Neben der religiösen Praxis sollten die religiösen Institutionen somit auch als Kulturinstitutionen fungieren und die Kultur des ursprünglichen Heimatlandes aufrechterhalten. Predigten auf Deutsch sind ihnen daher bis heute eher befremdlich. Die jüngere Generation hingegen will zunehmend die Predigt in einer Sprache hören, die sie selbst auch versteht. Türkisch oder arabisch sprechen sie zwar teilweise untereinander, doch von einer Predigt auf Deutsch würden sie viel mehr profitieren, weil ihre Hauptkommunikation mittlerweile auf Deutsch geschieht (vgl. Experten Interview 1.1: Zeile: 292-232). Durch die unterschiedlichen Interessen haben die Generationen unterschiedliche Bedürfnisse gegenüber der Religion. Daraus resultieren unterschiedliche Fragen zu den religiösen Lehren. So fragt ihn die erste Generation bspw. viel zur Vereinbarkeit von religiöser Lehre und Zinsen, Krediten, usw., während die jüngere Generation dies gar nicht tue. Er sieht hierfür zwei Gründe:

Erstens sie haben ein anderes Verständnis von Religion [...]. Sie trennen das alles Religion und dann den Alltag. Oder sie haben ihre anderen Kanäle, wo sie ihre Fragen stellen können. Also Youtube, dies und jenes usw. [...] Also sie müssen dann nicht mehr zum Imam, der dann auch sehr oft überfordert ist und dem die Fragen stellen. Aber der analoge Erste-Generation-Mensch, der stellt dann wahrscheinlich seine Fragen vielleicht immer noch dem Imam (ebd.: Zeile: 327-333).

Nicht zu vernachlässigen ist, so der Imam, dass die jüngere Generation im Leben bessergestellt und auch ein bisschen intellektueller seien. Dadurch würden die an ihn gerichteten Fragen zunehmend komplexer und intellektueller. Während viele der ersten Generation, zum Teil sogar die Grundschule abgebrochen haben, so haben die jüngeren

Generationen den Vorteil, dass sie durch ihre bessere Bildung komplexere Fragen stellen können und dementsprechend detailliertere Antworten erhalten (vgl. ebd.: Zeile: 333-340).

Die Generationenannahme auf das Spendenverhalten übertragen, stellt der Imam zunehmend fest, dass sich auch hier die Erwartungen an und mit der Spende verändert haben. Ging es der ersten Generation vor allem um das Vertrauen darin, welcher Organisation sie ihr Geld geben, möchte sich die jüngere Generation nicht unbedingt fest an einen Ort oder an eine Institution binden. Während die erste Generation sich wenig für die Rechenschaftspflicht der Organisationen interessiert und nicht weiter nachfragt, was mit der Spende erreicht wurde, will die jüngere Generation genau wissen wohin und was mit ihrer Spende bezweckt wird. Auch kommt es vor, dass diese den Imam fragen, wie bspw. die Opfergaben umgesetzt werden, ob die Tiere darunter leiden, ob hygienische Voraussetzungen erfüllt sind, etc.. Allgemein, so seine Wahrnehmung, wollen sie besser über die Vorgänge des Spendens informiert sein als die ältere Generation (vgl. Experteninterview 1.1: Zeile: 346-359). Dies deckt sich mit der Schilderung des Inhabers der Reinigungsfirma, der zwar Angaben zu den Organisationen, für die er spendet machen kann, doch die Spendenhöhe des vergangenen Jahres nicht weiß, da die eigentliche Umsetzung der Spende durch seine Frau und den gemeinsamen Sohn getätigt wurde (vgl. Interview 2.2.: Zeile: 224-225).

Dem jungen Angestellten geht es zwar auch stark um Vertrauen, wen die Spende gegeben wird, doch macht er sich darüber hinaus auch Gedanken, dass diese, nach seiner Vorstellung von religiöser Vorgabe, im vollen Umfang bei den Empfänger*innen ankommt. Er spendet somit nicht nur an eine vertrauenswürdige Person, sondern auch im Kontext eines spezifischen Spendenzwecks.

Einen weiteren Unterschied sieht der Imam auch in dem freiwilligen Engagement. Anders als die Ergebnisse der Online-Umfrage ist er der Auffassung, dass jüngere Menschen viel aktiver sind und sich für eine Sache oder ein spezifisches Thema mehr engagieren. Seiner Beobachtung nach sind die Menschen eher dazu bereit auch Geld zu spenden, wenn sie selbst Teil dieser Sache oder Bewegung sind und bereits Zeit in diese investiert haben. Daher würde er sagen, dass die Bereitschaft zum Spenden unter den jüngeren höher ist als bei den älteren Menschen (vgl. Experten Interview 1.1: Zeile: 363-368). Dies deckt sich zwar mit der Aussage des Inhabers der Reinigungsfirma, da sein Sohn deutlich engagierter ist als er, doch nicht mit dem sozialen Engagement des jungen Angestellten. Er schilderte, dass er bis auf ein Modul an seiner Universität, was er zum Teil auch ehrenamtlich gemacht habe, sich nicht freiwillig engagiert. Das Modul hätte er jedoch auch wegen der Leistungspunkte belegt und sprach in diesem Zusammenhang von einer win-win-Situation. Er beschreibt sich daher selbst als weniger ehrenamtlich engagiert.

10 Interpretation der Ergebnisse

Zur Beantwortung der Forschungsfrage werden die Ergebnisse der beiden Teilstudien zusammenhängend interpretiert. Hierbei werden die Ergebnisse zunächst in Hinblick auf das muslimische Spendenverhalten in Deutschland allgemein und dann im Kontext der Generationenunterschiede genauer betrachtet.

10.1 Muslimisches Spendenverhalten in Deutschland

Es kann festgestellt werden, dass die Muslime*, die an der Umfrage teilgenommen haben, mit durchschnittlich 452 Euro deutlich höhere Beträge im Jahr spenden, als die in Deutschland lebende Gesamtheit, die je nach Studie auf bis zu 100 Euro bzw. 301 Euro im Jahr kommt. Hierbei lässt sich ähnlich den Ergebnissen der britischen Studie beobachten, dass die Religiosität einen höchst signifikanten Einfluss auf die Spendenhöhe hat. Personen, die sich strenger an der ritualisierten Dimension des Islams und dessen Vorgaben orientieren (fünfmal am Tag beten, regelmäßige Moscheebesuche), sind demnach stärker motiviert, auf Grundlage religiöser Pflichten oder Verantwortlichkeiten, für wohltätige Zwecke zu spenden.

Dies kann unter anderem darauf zurückgeführt werden, dass die islamische Religiosität einen starken Einfluss auf die alltägliche Lebensführung der Gläubigen hat und die Muslime* dazu motiviert, sich wohltätig zu verhalten. Sowohl im Koran, als auch in der Sunna sind zahlreiche Aufforderungen zu finden, die zum Almosen-Geben, zur Hilfe für Bedürftige, zur Solidarität, sowie Mitgefühl und Verantwortlichkeit gegenüber anderen aufrufen. Auch hinter der institutionalisierten Spendenformen der *Zakāt*, *Sadaqa* oder der Spende zum Opferfest verbirgt sich diese religiöse Weisheit, welche den ordnenden religiösen Einfluss auf die alltägliche Lebensführung der Muslime* unterstreicht.

Durch die Schilderung des Imams findet nach dieser Logik Wohltätigkeit auf zwei Ebenen statt: Zum einen auf der Ebene der sozialen Beziehungen, zum anderen auf einer transzendentalen Ebene. Demnach sind die Motive von Wohltätigkeit im Islam sehr unterschiedlich oder können zwischen diesen Bereichen durchaus auch fließend sein, wie dies in der Beschreibung des Leiters des Bildungsvereins sichtbar wurde. Seiner Wahrnehmung nach ist die Quelle des zwischenmenschlichen Aspekts der Spende in der Religion zu finden, die zwar formal eine Pflicht darstellt, doch für ihn der logische und wohlwollende Weg des richtigen Glaubens ist. Auch in der Online-Umfrage wird ersichtlich, dass die Mehrheit der Befragten als ihre Hauptmotivation zum einen die Religion (70,3%) und zum anderen das Mitgefühl für anderen Menschen (54,9%) aufführen.

Ableitend von der Theorie wäre die religiös motivierte Spende daher vor allem dem wertrationalen Handeln zuzuschreiben. Durch die religiös definierten Vorgaben der Wohltätigkeit und der institutionalisierten Formen dessen, folgen die Gläubigen religiösen

Weisungen und Geboten, die sie verinnerlicht haben. So wurde mehrfach in der online-Befragung aufgeführt, dass das Spenden selbstverständlich für einen Muslim* ist, da dieses seiner oder ihrer religiösen Pflicht entspricht. Ein anderer Umfrageteilnehmer schildert, dass er alles, was er besitzt, auf dem Wege Allah spenden möchte, da sein Lohn nur bei Allah liegt. In dieser Welt interessiert ihn nichts außer seiner religiösen Pflichten. In diesen Aussagen wird die vom Imam geschilderte innerislamische Perspektive sichtbar, dass Wohltätigkeit primär einen Gottesdienst darstellt und somit hinter diesem wertrational orientierten Motiv der Spende auch eine gewisse Zweckrationalität stehen kann. So erhoffen sich die Gläubigen durch ihre Gottesdienstlichkeit auf einer transzendenten Ebene ein gewisses Seelenheil. Dies wird bspw. in einer Aussage eines Umfrageteilnehmers deutlich, der schildert: „Was soll ich Allah sagen, wenn er mich fragt, warum ich nichts getan habe?“ Auch die Bestatterin und andere Umfrageteilnehmer*innen argumentieren ähnlich, indem sie sagen, dass Allah alles geben aber auch wieder nehmen kann und es daher wichtig sei viel zu spenden, um so Gottes Wohlwollen zu erlangen. Auch die Aussage der Bestatterin, dass sie sich durch das Spenden einen gewissen Schutz von Unannehmlichkeiten erhofft, kann dem zweckrationalen Handeln zugerechnet werden. Der Inhaber der Reinigungsfirma schildert ähnliches. Er spendet, damit seine Familie vor Unfällen geschützt ist. Einen weiteren Aspekt des zweckrationalen Spendens lässt sich im Verhalten des jungen Angestellten erkennen, der ähnlich der Ablassbriefe der katholischen Kirche, sich durch die Spende von der Sünde des Nicht-Fastens selbst erlöst. Rein zweckrationales Handeln lässt sich in der Aussage eines Umfrageteilnehmers wiederfinden, welcher schildert, dass er keine Lust auf die Hölle hätte und hoffe, dass ihm vielleicht auch jemand hilft, wenn es ihm einmal schlecht gehe. Diese Aussage deckt sich mit der des Imams, dass es auch Spenden gibt, welche den Wohltätigkeitsgedanken gar nicht beinhalten. Diese Gläubigen spenden nicht aus eigenem Antrieb, sondern nur weil sie religiös dazu verpflichtet sind.

In diesen Schilderungen lässt sich die instrumentellen Aspekte des Spendens (Reinwaschen von Sünden, Ausgleich für die Verfehlungen, Schutz usw.) beobachten, sodass der von der Theorie teilweise unterstellte Altruismus der Spende hier in Frage gestellt werden kann. Lediglich das Verhalten des Leiters des Bildungsvereins, der explizit keinen direkten Kontakt zu den Begünstigten sucht, kann als altruistisches Verhalten gedeutet werden, doch auch bei ihm steht hinter diesem Motiv, der ego-altruistischer Wunsch nach Seelenheil.

Auch affektives und traditionelles Handeln lassen sich in den Schilderungen der Interviewteilnehmer*innen wiederfinden. So spendet der junge Angestellte überwiegend an bedürftige Menschen im öffentlichen Nahverkehr. Zwar ist auch hier die Schnittmenge zur Wertrationalisierung gegeben, doch kompensiert die Spende auch eine Betroffenheit, die ein emotionales Erlebnis in der Öffentlichkeit auslöst. Dies wird besonders darin sichtbar, dass er auch Grenzen der Solidarität schildert, indem seine Empathie bspw. nicht für vermeintlich

Drogensüchtige gilt. Auch in der Umfrage schildern 7,2% der Respondierenden, dass sie aus einem spontanen Impuls heraus spenden. Dabei kann auch die Spende der Bestatterin, nachdem sie von Hilfsorganisationen angesprochen wurde, die für konkrete Hilfsaktionen in Kriegsgebieten materielle Güter sammeln, als affektuelles Spenden interpretiert werden, um die eigene Betroffenheit nach diesen erschütternden Ereignissen abzumildern. Auch in der Online-Umfrage wurde die Not- und Katastrophenhilfe als zweithäufigstes Spendenziel mit 75,4% aufgeführt. Diese Spenden muss dabei nicht notgedrungen aus affektuellen Handeln getätigt werden, es besteht jedoch die Möglichkeit, hiermit die eigene Betroffenheit zu kompensieren.

Traditionelles Handeln lässt sich hingegen in der Schilderung des Reiseunternehmers finden, der eigentlich nicht selbst wohlätig ist, jedoch während der Fastenzeit seiner Mutter Geld gibt, damit sie dieses in seinem Namen spendet. Allgemein kann die institutionalisierte Form der *Zakāt* auch zu einem Ausdruck von traditionellem Handeln werden. Durch die definierten Vorgaben und die eingelebten Einstellungen, welche nach bestimmten Normen ausgerichtet sind, entsteht ein Reagieren auf den gewohnten Reiz, sodass eine gewisse Routine in der *Zakāt* Spende während des Fastenmonats Ramadan entsteht. Diese kann mit dem Obolus im Rahmen der kirchlichen Kollekte verglichen werden. Gleichzeitig betont jedoch der Imam, dass er in seiner Gemeinde auf eine routinemäßige Kollekte verzichtet, da so nur kleine Beträge gespendet werden und er seiner Gemeinde keine Pflichtkollekte auferlegen möchte.

Während, wie geschildert, hinter der islamischen Vorstellung von Wohltätigkeit ein transzendentes Motiv steht, impliziert dieses jedoch auch eine religiöse Weisung, welche zwischenmenschliche Auswirkungen hat. Diese wertrationale Weisung, die oftmals, wie dargelegt, auch eine Zweckrationalität beinhaltet, fordert die Muslime* dazu auf, solidarisch anderen zu helfen. Am weitverbreitetsten ist hierbei die solidarische Hilfe mit materiellen Gütern, aber auch das ehrenamtliche Engagement (46,2%). Auch die in der Theorie aufgeführte solidarische Unterstützung durch Kommunikation: Dies wird bspw. bei der Bestatterin sichtbar, die überwiegend ihre Zeit spendet und Personen dabei hilft formale Unterlagen auszufüllen.

Die wechselseitige moralische Verpflichtung zur Solidarität zwischen den Gläubigen und der Gemeinschaft ist dabei nicht unbedingt nur auf den unmittelbaren Nahbereich oder die eigene religiöse Gemeinschaft bezogen. So gibt die Mehrheit (49,4%) der Befragten an, dass es ihnen unwichtig sei, ob die Spende Personen der eigenen Religionsgemeinschaft zugutekommt; Vielmehr geht es ihnen darum, zu Gunsten anderer freiwillig zu handeln, welches in der Theorie als inszenierte Solidarität bezeichnet wird. Dies wird auch in den Schilderungen des Imams, des Bildungsvereinsleiters und des Inhabers der Reinigungsfirma sichtbar. Auch die Ergebnisse der Online-Umfrage zeigen, dass überwiegend für sozial schwache Menschen

(78,8%) gespendet wird. Neben der religiösen Dimension der Spende setzen sie sich auch für Menschen ein, die auf Unterstützung und Hilfe angewiesen sind. Diesbezüglich führt der Imam ein Hadith auf, welches besagt, dass kein Gläubiger derjenige ist, der seinen Magen füllt, während sein Nachbar hungrig ist (vgl. Ibn Abbas; Baihaqi). Darin sehe er einen Aufruf zur solidarischen oder gemeinschaftlichen Verantwortung für die Gesellschaft (Experten Interview 1.1: Zeile: 418-425). In den Schilderungen des Inhabers der Reinigungsfirma wird ähnliches sichtbar. Er führt auf, dass er *hart arbeitet und gutes Geld verdient* und daher dieses mit armen Menschen teilen will. Auch bezüglich der Verantwortung des Wohlergehens der Menschen in der Gesellschaft schließt er sich den 43,1% der Befragten an, die sagen, dass die Bürger*innen hauptsächlich die Verantwortung für das Wohlergehen aller tragen. Anders als die 53%, die dem Staat die Hauptverantwortung zurechnen, sagt er, dass der Staat dies nicht allein tragen kann und es daher Menschen bedarf, die wechselseitig zusammen die Gesellschaft mitgestalten müssen (vgl. Interview 2.3: Zeile: 205-210). Er schildert jedoch auch Grenzen der Solidarität, sodass auch das hierarchische Denken des Solidaritätsbegriffes sichtbar wird. In den Interviews bezogen sich die aufgeführten Spendenbeispiele oftmals auf essenzielle Bedürftigkeit wie Lebensmittelknappheit, Wasserversorgung, Schulbildung etc., welche bspw. beim Inhaber der Reinigungsfirmer eine höhere Priorisierung haben, als Jugendliche, die in Deutschland auf die *schiefe Bahn gekommen* sind. Somit spendet er nicht nur für Menschen, denen es schlechter geht als ihm selbst, sondern er differenziert auch in deren Bedürftigkeit und wägt so die Notwendigkeit der Spende ab.

Auch der junge Angestellte betont, dass es ihm persönlich egal sei ob die Begünstigten selbst Muslime* seien und er gerade bei den Kleinstspenden im öffentlichen Nahverkehr gar nicht wisse, ob diese überhaupt religiös seien. Da er jedoch seine religiös motivierte Spende, wie 90,2% der Umfrageteilnehmer*innen, über einen Zwischenmittler spendet, wählen diese als Begünstigte der Spende überwiegend Muslime* im Ausland aus. Sie können dementsprechend den 44,2% der Umfrageteilnehmenden zugerechnet werden, die angaben, dass es ihnen wichtig sei, ihre Spende Personen der eigenen Religionsgemeinschaft zugute kommen zu lassen. Somit fühlen sie sich wechselseitig moralisch dazu verpflichtet, ihrer spezifischen religiösen Gemeinschaft zu helfen, da sie sich emotional über den eigenen Nahbereich, der durch die Umma nicht mehr ortsgebunden sein muss oder durch eine wahrgenommene Benachteiligung dieser Gemeinschaft, miteinander verbunden fühlen. Ziel ist es, der eigenen religiösen Gemeinschaft strategisch zu helfen und so eine Verbesserung der sozialen Lage der Muslime* in der Welt zu bewirken. So schilderte ein Umfrageteilnehmer: „Fast alle Brandherde befinden sich in islamischen Ländern. Moslems werden verfolgt.“ In diesem Fall geht die Solidarität somit über ein reines Mittgefühl hinaus, da die Verbundenheit mit der Umma auch eine Form der Identifizierung darstellt und Ausdruck der eigenen multiplen Identitäten ist. Die innere Verpflichtung etwas zu spenden entsteht dabei aus der Identifikation

mit anderen, indem der Gebende fähig ist, die Perspektive seines*ihres Gegenübers einzunehmen und sich in diese*n hineinzusetzen. Der Umfrageteilnehmer versteht sich somit als Teil der Umma, welcher durch die vermeidliche Verfolgung aller Muslime* selbst betroffen ist. Dieses generalisierte, reziproke Verhalten in Kombination mit der Reziprozität der Perspektive für die eigene identitätsstiftende Gemeinschaft, beinhaltet eine Reziprozitätsverpflichtung gegenüber allen Muslimen* und drückt sich in Solidarität und Verantwortlichkeit aus. Die Spende wird dabei in einem größeren Kontext gestellt und in unterschiedlicher solidarischer Form über einen größeren Zeitraum hinweg von anderen Muslimen* erwidert. Auch wenn in den Schilderungen der Bestatterin nicht explizit erwähnt wurde, dass sie überwiegend für Muslimen* spendet, fällt auf, dass die aufgeführten Länder einen hohen Bevölkerungsanteil an Muslimen* haben. Dies könnte zu mindestens eine Tendenz darstellen und würde sich mit den Ergebnissen der Umfrage decken, dass vor allem Frauen (50%) mit ihrer Spende Personen der eigenen Religionsgemeinschaft helfen wollen.

In den Ergebnissen wird sichtbar, dass Wohltätigkeit und Spende nicht einseitig motiviert sein müssen. Durch die religiösen Vorgaben (wertrational, traditional, zweckrational), wie auch die zwischenmenschliche Dimension (reziprozitätsorientierte Solidarität) der islamischen Vorstellung von Wohltätigkeit ist es sinnvoll von Motivbündeln zu sprechen, die aus verschiedenen Motiven zusammengesetzt sind und in Abhängigkeit der eigenen multiplen Identitäten die Spendenhandlung bedingen. Sie geben den Möglichkeitsrahmen der Spendenmotive und der Spendenziele vor.

Bezüglich der Spendendefinition entstehen durch die religiösen Vorschriften des Islams gewisse Schwierigkeiten. Der Aspekt der Freiwilligkeit und der nicht-äquivalenten, materiellen Gegenleistung in der Spendendefinition ist in dem Konzept von muslimischer Wohltätigkeit nur bedingt gegeben. So nehmen 89,7% der Befragten *Zakāt* als religiöse Pflicht wahr und auch wenn die Interviewten teilweise freiwillige Motive hinter der religiösen Vorgabe sehen, sprachen sich alle Interviewten dafür aus, dass dieses für Muslime* verpflichtend ist. Lediglich in der Umsetzung der *Zakāt*-Spende sind die Befragten uneins, was auf die unterschiedliche Wissensdimension der Glaubenslehre zurückzuführen ist. Aber auch darin, dass deutlich höhere Anteile als die vorgeschriebenen 2,5% *Zakāt* gespendet werden. Durch die religiöse Vorgabe zur Wohltätigkeit und die institutionalisierte Form dessen, ist die Freiwilligkeit der Spende nur bedingt gegeben. Bezüglich der Gegenleistung sind die Aussagen des Leiters des Bildungsvereins interessant. Er spendet überwiegend an Organisationen als Mittler, da er durch die Spende die Empfänger*innen nicht in ein Dankbarkeitsverhältnis bringen möchte. Dies impliziert, dass in der direkten Spende Dankbarkeit als Gegenleistung erbracht wird. Dies und die Gegenleistungserwartung in Hinblick auf ein Seelenheil stehen zu mindestens in Teilen der Spendendefinition entgegen. Dieser starke Einfluss auf die alltägliche Lebensführung und die daraus resultierenden verpflichtenden Vorgaben von Wohltätigkeit und

Spende, um so auf einer transzendenten Ebene ein Seelenheil zu erlangen, sind das außergewöhnliche und exklusive der muslimischer Wohltätigkeit, welche offensichtlich in starker Differenz zur nicht-muslimischen Wohltätigkeit steht.

Im Zuge der Modernisierung in Deutschland wurden die Sozialausgaben, die früher eher über Spenden und dem karitativen Element des Christentums generiert wurden (Kirchen, Klöster, Dorfgemeinschaften etc.) fortan vom staatlichen Sozialsystem (Wohlfahrt) übernommen. Dabei hat die Privatisierung der Religion im Christentum, die religiöse Pflicht zur Wohltätigkeit als Ausdruck von Nächstenliebe zu einer freiwilligen Entscheidung gemacht. Die Bevölkerung wurde somit aus der Pflicht zur Wohltätigkeit entlassen. Während Spenden nur von stark religiösen oder ethischen Menschen weiter ausgeübt wird, wobei Privatheit der Religion auch eine Wahl zwischen Religion und Ethik bedeuten kann (z.B. hoch ethisch aber atheistisch), scheint diese Entwicklung im Islam und auch bei den muslimischen Spender*innen in Deutschland nicht gegeben zu sein. Zwar sind hier, wie in Kapitel 11.2 noch diskutiert wird, Veränderungen sichtbar, doch in Bezug auf das Spenden lässt sich der starke Einfluss des Islams auf die alltägliche Lebensführung nach wie vor beobachten. Es scheint so, als verbirgt sich hinter dem Islam nicht nur eine Religion mit einem stark ausgeprägten Konzept von Wohltätigkeit, sondern es lässt sich bspw. hinter der *Zakāt*-Abgabe eine Art muslimisches Sozialabgabesystem erkennen, welches die in den muslimisch geprägten Ländern fehlende Wohlfahrtsstaatlichkeit ersetzt. Die Schilderungen des Leiters des Bildungsvereins, dass Deutschland in einer Studie über die Kompatibilität von islamischem Glauben und politischem System, aufgrund seiner Sozialstaatlichkeit deutlich besser abschneidet als muslimische Länder, würde dieses Argument untermauern. Das Festhalten an dem Konzept des muslimischen Sozialabgabesystems auch innerhalb eines funktionierenden Wohlfahrtsstaates, könnte damit erklärt werden, dass die Umma eine geographische Entgrenzung des Nahbereichs darstellt und über nationale Grenzen hinaus eine Gemeinschaft bildet. Die Verantwortung gegenüber anderen (auch nicht-Muslimen*) endet somit nicht wie das Wohlfahrtssystem an nationalstaatlichen Grenzen und wirkt daher weiter fort. Dies könnte auch erklären, warum 91,5% der Befragten angeben, zuletzt für Projekte im Ausland gespendet zu haben, da das deutsche Wohlfahrtssystem dort nicht wirkt.

10.2 Spendenverhalten und Generationszugehörigkeit

Hinsichtlich der Forschungsfrage, welche Auswirkungen die Sozialisation in einer nicht-muslimisch, säkularisiert-pluralistischen Gesellschaft auf das Spendenverhalten von Muslimen* ab der zweiten Generation hat, sind die Ergebnisse der Untersuchung mehrdeutig. In der quantitativen online Umfrage konnte kein statistisch signifikanter Unterschied zwischen den Generationen bezüglich der Spendenhöhe festgestellt werden. Die zu beobachteten

Unterschiede sind viel mehr auf die unterschiedlichen Einkommen der Generationen zurück zu führen.

Es konnte jedoch beobachtet werden, dass es einen höchst statistisch signifikanten Unterschied zwischen den Generationen bezüglich der religiösen Vorgabe des fünf- (und mehr) maligen Betens gibt. Während sich innerhalb der ersten Generation noch 65,7% an diese religiöse Vorgabe richten, nimmt die Anzahl von Generation zu Generation ab (2. Generation: 42,9%, 3. Generation: 39,9%). Auch in der ritualisierten Dimension der Regelmäßigkeit der Moscheebesuche wird dieser Trend sichtbar (1. Generation: 37,3%, 2. Generation: 29,7%, 3. Generation: 26,8%). Gleichzeitig ist jedoch zu beobachten, dass die Verbundenheit zur Religion nicht abnimmt, sondern ab der dritten Generation sogar leicht steigt. Die Folgegenerationen fühlen sich somit ihrer Religion nach wie vor sehr verbunden, bringen dies jedoch nicht in der ritualisierten Dimension, der religiösen Vorgaben des Betens und der Moscheebesuche, zum Ausdruck. Auch die Ergebnisse der qualitativen Untersuchung sind hierbei in Hinblick auf die Forschungsfrage sehr interessant, bleiben jedoch auch mehrdeutig. Die Schilderungen des Imams, dass die Generationen unterschiedliche Interessen und Bedürfnisse an die Religion und ihn als Imam stellen und somit ein anderes Verständnis von Religiosität haben, würde die These unterstreichen, dass neue Formen von religiöser Orientierungen, Praxen und kollektiver Partizipation ab der zweiten Generation durch das Leben in einer dominanten, individualisierten, säkularisierten Kultur des Westens entstanden sind.

Der Imam schildert jedoch auch eine Zunahme von Religiosität in der Diaspora. Speziell die erste Generation war seiner Schilderung nach ursprünglich nicht besonders religiös. Ihre Religiosität entstand erst im Zuge der Migration nach Deutschland. Die Erfahrung von Fremdheit in Deutschland kann dabei als Angst vor Selbstverlust und dem Gefühl von Haltlosigkeit interpretiert werden:

Unter den Migranten der ersten Generation zirkulierten Erzählungen von türkischen Arbeitern, die in Deutschland »unter die Räder kamen«, Beziehungen zu Frauen aufnahmen, Alkoholiker wurden und darüber ihre Lebensperspektive opferten. Der Islam bot einen gewissen Halt gegen diese tendenziell sinnbedrohenden Erfahrungen – nicht zuletzt, weil man sich in einer Gemeinde von Gleichgesinnten aufhielt, die sich gegenseitig stützen konnten (Schiffbauer 2004: 350).

Mit dem Familiennachzug entstand zudem die Sorge, dass die Kinder die eigenen Normen und Werte nicht mehr adaptieren würden. Es galt die Kinder nicht zu verlieren, daher zwang die Migrationssituation die erste Generation auf eine Besinnung der eigenen Normen und Werte die kulturspezifisch sowie religiös geprägt waren (vgl. ebd.). Nahezu alle Interviewpartner schilderten, dass sie ihre Religiosität und die Bedeutung von Wohltätigkeit

entweder durch ihre Eltern vermittelt bekamen oder dies selbst an ihre Kinder weiter geben. Diese Entwicklung der Zunahme von Religion in der Diaspora lässt sich als ein kulturell-religiöser Fernnationalismus interpretieren, in der die erste Generation vornehmlich an einer Aufrechterhaltung einer kulturspezifischen Religiosität interessiert war. Diese zentrierte sich um Behauptung und Wahrung der eigenen Werte und Lebensentwürfe in einer fremden Umgebung (vgl. ebd.: 351), sodass die religiösen Institutionen auch als Kulturinstitutionen begriffen wurden, welche eine Verbundenheit zum ursprünglichen Heimatland aufrechterhalten. Auch der Wunsch, Predigten bis heute in der Sprache des ursprünglichen Heimatlandes zu erfahren, würde dies unterstreichen. In der Umfrage lässt sich zudem weiterhin beobachten, dass die erste Generation nach wie vor mit 45,2% deutlich häufiger daran interessiert ist, mit ihrer Spende Menschen in der Verwandtschaft zu helfen. Es scheint so, dass das Gasterbeiter*innen Sein, nach wie vor ein hohen Stellenwert in den eigenen multiplen Identitäten ausmacht und die bessere berufliche Perspektive in Deutschland immer noch dafür genutzt wird, die Verwandtschaft im ursprünglichen Heimatland finanziell zu unterstützen. Auch die Bestatterin führte mehrfach die Türkei als ursprüngliches Heimatland ihrer Eltern bei ihren Spendenzwecken auf (finanzielle Unterstützung von Studierenden, Hilfsaktion türkisch-syrische Grenze). Ihre Spendenzwecke können somit auch als ein Ausdruck von Verbundenheit mit dem ursprünglichen Heimatland ihrer Eltern interpretiert werden.

Auf der anderen Seite lassen sich in den Schilderungen des Imams auch eine Privatisierung der Religion entnehmen, indem insbesondere die jüngeren Generationen das Religiöse und ihren Alltag voneinander trennen. Dies wird vor allem in den Schilderungen des jungen Angestellten sichtbar, der bezüglich der religiösen Vorgaben eine individuelle Praktizierung wählt und bspw. unregelmäßig betet und gelegentlich Alkohol trinkt. In der Dimension der subjektiven religiösen Erfahrung stellt dies für ihn nur eine kleine Sünde dar, die er mit seinem Glauben individuell vereinbaren kann. Auch beim Fasten interpretiert er individuell den finanziellen Ausgleich, der eigentlich nur für Personen gilt, deren gesundheitliche Situation das Fasten nicht erlaubt. Seine Schilderungen sowie die Ergebnisse der Umfrage bezüglich des Betens könnten als eine Privatisierung der Religion verstanden werden. Angelehnt an Luckmanns Privatisierungsthese (1996) bedeutet dies, dass die Praktizierung nicht mehr notwendigerweise in den institutionell vorgegebenen typischen Ritualen (Besuch der Moschee, Beten, Alkoholverbot usw.) erfolgen muss, sondern der eigenen privaten Interpretation und der damit verbundenen Ausübung erfolgt. „Der Heilige Kosmos wird weder durch einen spezialisierten Bereich religiöser Institutionen noch durch andere öffentliche primäre Institutionen vermittelt. Es ist gerade diese unmittelbare Zugänglichkeit des Heiligen Kosmos oder des Sortiments an religiösen Themen, die die Religion heutzutage zu einer Erscheinung in der ‚Privatsphäre‘ macht“ (Luckmann 1996: 146). Sowohl der Imam, als auch

der Leiter des Bildungsvereins führen diesen Aspekt an und berichten, dass durch das Leben in Deutschland die Möglichkeit entsteht, verschiedene religiöse Ansichten zu erleben bzw. der gesellschaftliche Druck, sich an die institutionalisierten rituellen Vorgaben zu orientieren, geringer sei. Die daraus folgende Möglichkeit des Reflektierens der eigenen Religion in einer Umgebung, wo die Mitmenschen christlich, jüdisch oder Atheisten sind, ermöglicht nach Schilderung des Imams einen ehrlicheren Umgang mit Gottesdienstlichkeit. Für den Imam und den Leiter des Bildungsvereins, die ihre eigene Sozialisation in einer muslimisch geprägten Gesellschaft erlebt haben, aber auch für die Bestatterin, deren Vater selbst Imam ist und der Islam so innerhalb ihrer Sozialisation in Deutschland weiterhin eine prägende Rolle einnahm, mag die Annahme des ehrlicheren Umgangs mit Gottesdienstlichkeit zutreffen. Die Schilderungen können jedoch auch zur Folge haben, dass, wie beim jungen Angestellten, die rituellen Vorgaben in den privaten Interpretationsbereich fallen und sich somit die Formen der eigenen Religiosität verändern.

Für die Bedeutung des Spendens an sich haben diese Entwicklungen den Ergebnissen entnehmend nur bedingt Auswirkung. Alle Befragten gaben an, dass Spenden und Wohltätigkeit etwas sehr Wichtiges für sie sind. Es scheint, als sei die Trennung, wie in den christlichen Kirchen zwischen Religion und Ethik nicht gegeben. Die religiöse Vorgabe von Wohltätigkeit ist bei allen Interviewpartnern nach wie vor präsent und auch wenn eine Privatisierung im Bereich des Betens und anderer religiösen Vorgaben zu beobachten ist, scheint sich dies nicht auf das Konzept von islamischer Wohltätigkeit zu beziehen. Auch die Ergebnisse der Umfrage zeigen diesbezüglich in Hinblick auf das Verständnis von *Zakāt* keine Unterschiede zwischen den Generationen. Andererseits zeigen die Ergebnisse der online Befragung auch, dass es höchst signifikante Unterschiede bezüglich der Religiosität und der Spendenhöhe gibt. Demnach spenden Personen mehr, die sich selbst stärker mit ihrer Religion identifizieren und sich an den religiösen Lehren (fünf-maligen Beten und wöchentlicher Moscheebesuch) orientieren. Dies könnte so interpretiert werden, dass die Privatheit der Spende nicht an sich, aber in ihrer Form in Bezug auf Zielgruppe, Organisation, Höhe der Spende usw. privat wird.

Während, wie der Imam schilderte, die erste Generation vor allem über Vertrauen kontinuierlich für eine Organisation spendet, wollen sich die folgenden Generationen nicht unbedingt an eine Institution binden und interessieren sich für die Rechenschaftspflicht der Organisationen als Mittler. Die Privatheit der Spende hat zur Folge, dass sie andere Erwartungen an die Organisation als Mittler stellen und besser über den Spendenvorgang informiert werden wollen. Während zwar generationsübergreifend überwiegend über Organisationen als Mittler gespendet wird, zeigen die Ergebnisse, dass die Folgegenerationen seltener den Spendenweg der direkten Spende an bedürftige Personen wählen.

Die veränderte Form der Spende kann sich auch in den Spendenzwecken und den zu begünstigten Personen ausdrücken. So wurde in der Umfrage ersichtlich, dass sich die Folgegenerationen bspw. weniger für den Bereich der Flüchtlingshilfe und Rettung, den Bildungsbereich, Gesundheitsbereich, Menschenrechte sowie Kranke und Menschen mit Behinderung interessieren. Sie spenden dagegen häufiger für den Bereich der Entwicklungshilfe und für sozial schwache Menschen. Auch in Hinblick der finanziellen Unterstützung der ersten Generation für die Verwandtschaft lässt sich im Generationenvergleich eine veränderte Sphäre der Solidarität von Familie zu anderen Feldern beobachten. Zudem wird sichtbar, dass es den Folgegenerationen weniger wichtig wird, dass ihre Spenden Personen der eigenen Religion zugutekommen. Andere Bereiche, wie die Not- und Katastrophenhilfe oder Kinder und Jugendliche, scheinen hingegen weniger von den veränderten Formen der Spende betroffen zu sein. Auch in Bezug auf Sachspenden und deren Höhe wird sichtbar, dass diese in den Folgegenerationen einen höheren Stellenwert haben.

In Bezug auf die Beweggründe der Spende konnte beobachtet werden, dass zwar bei allen Generationen das Mitgefühl und die Religion der entscheidende Faktor ist, doch geben innerhalb der ersten Generation auch 10,6% an, der Gesellschaft mit ihrer Spende etwas zurückgeben zu wollen. Dies kann als Ausdruck des eigenen biographischen Kontexts verstanden werden, der durch die Gastarbeiter*innen Migration hervorgerufen wird. Bei den Folgegenerationen ist dieser Beweggrund mit 3,8% deutlich niedriger. Anzunehmen ist, dass für sie das Leben in der deutschen Gesellschaft selbstverständlicher geworden ist. Des Weiteren sind Veränderungen auch hinsichtlich dem religiös bedingten Spendenanteils sichtbar. Vor allem das Spenden zum Opferfest wird bei den Folgegenerationen wichtiger als in der ersten. Diese spenden jedoch deutlich häufiger im Rahmen der *Sadaqa*.

11 Fazit

Die religionssoziologische Annahme der Migrationsforschung, dass ab der zweiten Generation die Religiosität durch die dominante, individualisierte, säkularisierte Kultur des Westens stark beeinflusst wird, konnte sowohl in der Umfrage, als auch in den Interviews bestätigt werden. Eine Säkularisierung, wie sie in Deutschland stattfand, lässt sich jedoch weder bei den Umfrageteilnehmenden, noch bei den Interviewteilnehmenden beobachten. Die Säkularisierungsthese, hergeleitet aus einer spezifischen historischen Entwicklung in Europa, muss stattdessen in drei Dimensionen des religiösen Wandels betrachtet werden: Die funktionale Differenzierung von Religion, die Individualisierung religiöser Überzeugungen und Praktiken und die Zurückdrängung der Religion ins Private (vgl. Casanova 1994). Es entsteht der Eindruck, als führe die geschilderte Individualisierung und Privatisierung des Islams in Deutschland nicht dazu, dass die Muslime* ihren Glauben verlieren, wie es bspw. die Säkularisierungsthese behauptet; vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass die zweite

und die darauf folgenden Generationen mehr Freiheiten in ihrer Religiosität und Glaubensauslegung genießen und religiöse Vorgaben individuell interpretieren. Den Interviews entnehmend scheint auch die erste Generation ihre Religiosität erst mit der Migration nach Deutschland gefunden bzw. gefestigt zu haben. Dabei kann der Islam als kulturspezifischer Ausdruck der eigenen Identitätsstiftung in der „Fremde“ dienen, welcher auch in den Folgegenerationen als identitätsstiftendes Merkmal im Kontext verschiedener multipler Identitäten (und vielleicht teilweise in Abgrenzung von der gegenüber Migranten* vorurteilsbehafteten Mehrheitsgesellschaft) adaptiert wird, wie die Ergebnisse bezüglich der Verbundenheit zur Religion zeigen.

Mit der Etablierung des Wohlfahrtsstaat in Deutschland wurden die Gläubigen aus der Verantwortlichkeit gegenüber Bedürftigen entlassen und die Verlagerung der Religion in das Private führte zu einem Rückgang von gelebter Religiosität im Alltag. Während das universell religiös bestimmte Spendenmotiv in den säkular westlichen Gesellschaften einem ethisch säkular-offenen Motivmix gewichen ist, bleibt das wertrationale Spendenmotiv der befragten Muslime* überwiegend religiös begründet, oftmals in der Zielgerichtetheit auf die muslimische Gemeinschaft im Nah- oder Fernbereich und verfolgt mit einer Gottesdienstlichkeit auch ein zweckrationales Interesse am Seelenheil. Hinter der religiösen Weisung von Wohltätigkeit verbirgt sich jedoch auch die zwischenmenschliche reziproke Dimension von Spenden, die aus nicht-religiösen Spendenkontexten bekannt ist. Den Ergebnissen entnehmend nannten daher auch 54,9% der Befragten Mitgefühl als wichtigsten Grund des Spendens. Dieses Motiv muss jedoch nicht notgedrungen Teil des muslimischen Spendenaktes sein, da Wohltätigkeit primär die Mensch-Gott Beziehung tangiert, welche jedoch auch Auswirkungen auf die Mensch-Mensch Beziehung hat. So verbirgt sich hinter dem islamischen Konzept von Wohltätigkeit eine Art muslimisches Sozialabgabesystem, welches vor allem religionsübergreifend Arme und Bedürftige (88,5%) sowie in Not geratene Menschen (75,4%) durch die Religion auffängt. Die Ergebnisse zeigen, dass Wohltätigkeit und Spenden nicht einseitig motiviert sind. Durch die religiösen Vorgaben (wertrational, zweckrational, traditional), wie auch die zwischenmenschliche Dimension (reziprozitätsorientierte Solidarität) der islamischen Vorstellung von Wohltätigkeit, ist es sinnvoll, auch hier von Motivbündeln zu sprechen, die aus verschiedenen Motiven zusammengesetzt sind und in Abhängigkeit der eigenen multiplen Identitäten die Spendenhandlung bedingen. Sie geben den Möglichkeitsrahmen der Spendenziele und der Spendenmotive vor. Es scheint jedoch der religiöse Aspekt der Spende (70,3%) das zentrale Motiv der Befragten zu sein.

Für das Konzept von islamischer Wohltätigkeit scheinen die Entwicklungen der privatisierten Glaubensauslegung somit nur bedingt zuzutreffen, sodass davon ausgegangen werden kann, dass islamische Wohltätigkeit nur begrenzt durch die Sozialisation in Deutschland beeinflusst wird und der deutsche Wohlfahrtsstaat die islamische Wohltätigkeit nicht verdrängt. Zwar

konnten Unterschiede zwischen den Generationen in Hinblick auf teilweise veränderte Spendenzwecke und Erwartungen an die Spendenempfänger*in bzw. Organisationen als Mittler beobachtet werden, doch eine grundsätzliche Auswirkung auf die ritualisierte Dimension von islamischem Spendenverhalten lässt sich nicht feststellen. Anders als die sich teilweise verändernden institutionell vorgegebenen Rituale (Besuch der Moschee, Beten, Alkoholverbot), bleibt die Bedeutung von islamischer Wohltätigkeit generationsübergreifend konstant und wird von allen Befragten als etwas sehr Bedeutendes erachtet. Es scheint als wird das islamische Konzept von Wohltätigkeit zwar individualisiert, jedoch nicht aus seiner institutionellen Form gelöst und in den privaten Bereich transferiert. Durch das Festhalten an den institutionalisierten Spendenformen der *Zakāt*, *Sadaqa* oder *Kurban* wird trotz Individualisierung und teilweiser Privatisierung der Religiosität der starke Einfluss auf die alltägliche Lebensführung der gläubigen Muslime* sichtbar und unterstreicht, welchen hohen Stellenwert Wohltätigkeit im Islam nach wie vor hat. Der hohe Stellenwert erklärt auch, warum die befragten Muslime* mit durchschnittlich 452 Euro in Jahr deutlich höhere Beträge als die in Deutschland lebende Gesamtheit spenden. Unterschiede lassen sich lediglich dahingehend beobachten, dass Muslime* mit einem stärker messbaren religiösen Verhalten (Verbundenheit zur Religion, fünfmal am Tag beten, regelmäßige Moscheebesuche), die sich somit streng an das Normensystem des Islams orientieren, finanziell auch höhere Beträge spenden.

12 Ausblick

Da die Studie auf Grundlage von aktiv spendenden Muslimen* durchgeführt wurde, gilt es zu überprüfen, inwiefern sich die Ergebnisse der Umfrage auf die in Deutschland lebende muslimische Gesamtheit übertragen lässt. Dieses könnte bspw. über die Verteiler der Islamverbände durchgeführt werden. Zwar fühlen sich nicht alle Muslime* in Deutschland durch die als konservativ geltenden Verbände vertreten, doch könnte so eine homogenere Stichprobe erfasst und auch die Muslime* mit einbezogen werden, die nicht regelmäßig spenden. Interessant wäre zudem zu überprüfen, welchen Stellenwert Wohltätigkeit bei Ex-Muslimen* hat und ob sich hier eine Differenzierung zwischen Ethik und Religion beobachten lässt. Auch neuere säkulare Konzepte des Islams, wie bspw. die liberalen Strömungen, die über eine individualisierte Auslegung des Islams, in Abgrenzung zum traditionell-konservativen Islam, ein anderes Verständnis ihrer Religion praktizieren, könnten in Hinblick auf ihr Spendenverhalten betrachtet werden. Während in dieser Untersuchung vor allem die Spender*innen befragt wurden, wäre es zudem interessant einen Blick auf die Spendenempfänger*innen zu werfen und zu untersuchen, wie sie das Konzept von islamischer Wohltätigkeit wahrnehmen.

- 2019 **Nr. 123** **Weltwärts im Kontext I** - Der developmentpolitische Freiwilligendienst im nationalen und internationalen Vergleich
Benjamin Haas, Sonja Richter
- Nr. 124** **Weltwärts im Kontext II** - Der developmentpolitische Freiwilligendienst im Vergleich zu staatlichen Instrumenten der developmentpolitischen Bildungsarbeit
Sonja Richter, Benjamin Haas
- Nr. 125** **Zur nichtfinanziellen Berichterstattung aus NPO-Perspektive**
Überlegungen zu den Folgen der Reform der Rechnungslegung gewinnorientierter Unternehmen und erste Befunde aus der Praxis
Josef Baumüller
- Nr. 126** **En quoi se constitue le pouvoir de la société civile?**
Une analyse sur la base de l'exemple de l'économie collaborative
Julia Dreher
- Nr. 127** **Stiftungen als Schulträger**
Rupert Graf Strachwitz
- Nr. 128** **Shrinking Space of Civil Society**
Karen Ayvazyan
- Nr. 129** **Where does German Humanitarian Assistance stand?**
Wo steht die deutsche humanitäre Hilfe?
Ralf Südhoff & Sonja Hövelmann - Centre for Humanitarian Action
- Nr. 130** **Colombia's Negative Peace. A Challenge for Civil Society?**
Wolfgang Chr. Goede
- Nr. 131** **Die Kirche auf dem Weg in die Zivilgesellschaft Teil 1: Text**
Henning von Vieregge
- Nr. 132** **Die Kirche auf dem Weg in die Zivilgesellschaft Teil 2: Materialien**
Henning von Vieregge
- 2020 **Nr. 133** **The King, Religion, the State, and Civil Society in Morocco: Can Think Tanks Help?**
Hind Arroub
- Nr. 134** **Civil society and Democratisation in the Eastern Partnership Countries: A Shrinking Space index**
Karen Ayvazyan
- Nr. 135** **Der Kampf gegen Geldwäsche, Steuerhinterziehung und Terrorismus. Was haben Stiftungen damit zu tun?**
Rupert Graf Strachwitz
- Nr. 136** **Tandems of lay experts and academic experts.**
How new civil societal collaboration models enhance societal transformation
Wolfgang Chr. Goede
- Nr. 137** **Der effektive Altruismus als neue Größe auf dem deutschen Spendenmarkt**
Julia Selle
- Nr. 138** **Bürgerliche Stiftungen im Sozialismus**
Die Peter-Warschow-Sammelstiftung in Greifswald
Oskar Böhm
- Nr. 139** **Spenden zwischen Gutes tun und Pflicht**
Eine Studie zum muslimischen Spendenverhalten in Deutschland
Siri Hummel, Eckhard Priller, Malte Schrader und Rupert Graf Strachwitz
- Nr. 140** **Basiswissen Zivilgesellschaft**
Rupert Graf Strachwitz
- Nr. 141** **Demokratie und Bürgerbeteiligung in Zeiten von COVID-19**
Roland Roth
- Nr. 142** **Freiwilliges Engagement von Menschen mit Behinderung**
Eine explorative Studie zu Potenzialen und Herausforderungen von inklusivem Engagement in Nonprofit-Organisationen
Juliane Holzhauer