



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die sozialen Funktionen der osmanischen Stiftungen und die Motivationen der
freiwilligen Teilnahme der Individuen

verfasst von | submitted by

Ahmed Hüdai Erkmen

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Stefan Schumann

Abstract (Deutsch)

Diese Masterarbeit mit dem Titel “*Die sozialen Funktionen der osmanischen Stiftungen und die Motivationen der freiwilligen Teilnahme der Individuen*” untersucht das osmanische *waqf*-System aus einer interdisziplinären Perspektive. Ziel der Arbeit ist es, sowohl die strukturelle Funktion von Stiftungen im gesellschaftlichen Gefüge des Osmanischen Reiches als auch die individuellen Beweggründe zur freiwilligen Stiftungstätigkeit systematisch und analytisch zu erfassen.

Im theoretischen Bezugsrahmen wurden klassische sozialtheoretische Konzepte – wie Pierre Bourdieus Kapitaltheorie, Marcel Mauss’ Gabentheorie und Niklas Luhmanns Systemtheorie – mit historischen Quellen und islamrechtlichen Grundlagen in Verbindung gebracht. Diese mehrdimensionale Herangehensweise ermöglichte eine differenzierte Betrachtung des *waqf*-Phänomens als religiöse, ökonomische, rechtliche und politische Institution.

Die Analyse hat gezeigt, dass Stiftungen im Osmanischen Reich weit über ihre karitative Funktion hinausgingen. Sie bildeten ein integriertes soziales System, das zur Bereitstellung öffentlicher Dienstleistungen beitrug, soziale Hierarchien stabilisierte, spirituelle Werte verkörperte und politisch-symbolische Ordnungen reproduzierte. Einrichtungen wie Medresen, Darüşşifas oder Imarets waren nicht nur materielle Manifestationen von Wohltätigkeit, sondern auch Ausdruck eines spezifisch osmanischen Verständnisses von Gemeinwohl und Herrschaft.

Ein zentrales Ergebnis der Arbeit betrifft die vielfältigen Motivationen zur freiwilligen Teilnahme an der Stiftungspraxis. Religiöse Überzeugung (*sadaka-i câriye*), soziales Prestige, wirtschaftliche Absicherung sowie dynastisch-politische Interessen standen nicht im Widerspruch zueinander, sondern bildeten ein komplexes Motivationsgefüge. Besonders deutlich wird dies an den *waqfs* von Angehörigen der osmanischen Eliten – einschließlich Frauen des Hofes, die das Stiftungswesen gezielt zur Machtausübung, sozialen Sichtbarkeit und langfristigen Erinnerung einsetzten.

Die Untersuchung betont zudem, dass das *waqf*-Wesen eine einzigartige Verbindung von Freiwilligkeit und Struktur darstellt. Obwohl die Stiftung freiwillig war, unterlag sie sozialen Erwartungen, religiösen Normen und juristischen Rahmenbedingungen. Diese Ambivalenz zwischen persönlichem Handeln und institutioneller Logik macht das osmanische Stiftungswesen zu einem idealtypischen Fall für die Analyse vormoderner Zivilgesellschaften.

Die Arbeit leistet somit einen Beitrag zum besseren Verständnis osmanischer Sozialgeschichte und bietet zugleich Impulse für aktuelle Debatten über religiös fundierte Wohlfahrtsmodelle, bürgerschaftliches Engagement und zivilgesellschaftliche Teilhabe. In einer Zeit, worin soziale Ungleichheiten und institutioneller Vertrauenskrisen zunehmen, verweist die osmanische *waqf*-Tradition auf alternative Modelle wie des sozialen Zusammenhalts, die Spiritualität, Verantwortung und das Gemeinwohl in ein produktives Verhältnis zu setzen.

Schlagwörter: Osmanisches Reich, Waqf / Stiftung, Soziale Funktionen, Freiwillige Teilnahme, Islamisches Stiftungswesen

Abstract (English)

This master's thesis, titled "*The Social Functions of Ottoman Foundations and the Motivations for Voluntary Individual Participation*", investigates the Ottoman *waqf* system from an interdisciplinary perspective. The primary aim of the study is to systematically and analytically examine both the structural functions of foundations within Ottoman society and the individual motivations for voluntary endowment.

The theoretical framework integrates classical sociological concepts—such as Pierre Bourdieu's theory of capital, Marcel Mauss's theory of the gift, and Niklas Luhmann's systems theory—with historical sources and Islamic legal principles. This multidimensional approach allows for a nuanced interpretation of the *waqf* phenomenon as a religious, economic, legal, and political institution.

The analysis reveals that foundations in the Ottoman Empire went far beyond their apparent charitable function. They constituted an integrated social system that contributed to the provision of public services, reinforced social hierarchies, embodied spiritual values, and reproduced political and symbolic order. Institutions such as madrasas, *darüşşifas*, and *imarets* were not only material manifestations of charity but also expressions of a distinct Ottoman understanding of the common good and governance.

One of the central findings of this study concerns the diverse motivations behind voluntary participation in foundation activities. Religious conviction (*sadaka-i câriye*), social prestige, economic security, and dynastic-political interest did not contradict each other but rather formed a complex matrix of incentives. This becomes especially evident in the foundations of Ottoman elites—including women of the imperial court—who used *waqf* as a tool for power projection, social visibility, and long-term remembrance.

The study further emphasizes that the *waqf* system represents a unique combination of voluntariness and structure. Although establishing a foundation was a voluntary act, it was embedded within social expectations, religious norms, and legal frameworks. This tension between individual agency and institutional logic renders the Ottoman *waqf* system an ideal case for analyzing pre-modern forms of civil society.

This thesis contributes to a deeper understanding of Ottoman social history and offers insights for contemporary discussions on religiously grounded welfare models, civic engagement, and participatory social responsibility. In an age of rising inequality and institutional mistrust, the Ottoman *waqf* tradition points toward alternative models of social cohesion that integrate spirituality, responsibility, and public welfare in a constructive relationship.

Keywords: Ottoman Empire, Waqf / Foundation, Social Functions, Voluntary Participation, Islamic Foundations

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Masterarbeit mit dem Titel
“Die sozialen Funktionen der osmanischen Stiftungen und die Motivationen der
freiwilligen Teilnahme der Individuen”
selbstständig und ohne unzulässige fremde Hilfe verfasst habe.

Alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe
ich als solche kenntlich gemacht. Es wurden ausschließlich die in der Arbeit angegebenen
Quellen und Hilfsmittel verwendet.

Mir ist bewusst, dass eine falsche Erklärung rechtliche Folgen haben kann.

Ort, Datum:

Unterschrift:

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich all jenen meinen herzlichen Dank aussprechen, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Zunächst gilt mein besonderer Dank meinem Betreuer, Mag. Dr. Stefan Schumann, für seine fachliche Unterstützung, wertvollen Hinweise und die konstruktive Kritik während des gesamten Entstehungsprozesses dieser Masterarbeit. Durch seine Anregungen konnte ich meinen Blick auf das Thema entscheidend erweitern und vertiefen.

Mein Dank gilt ebenso den Lehrenden und Mitarbeiterinnen des Instituts für Islamische Religionspädagogik der Universität Wien, die mir während meines Studiums eine fundierte wissenschaftliche Ausbildung sowie ein förderliches akademisches Umfeld geboten haben.

Darüber hinaus danke ich meinen Freundinnen und Freunden, die mich durch ermutigende Gespräche, praktische Hilfe und moralische Unterstützung begleitet haben.

Besonders dankbar bin ich meiner Familie, die mir stets Rückhalt gegeben und mir die notwendige Kraft und Motivation geschenkt hat, um dieses Studium erfolgreich abzuschließen. Ohne ihre Geduld, ihr Verständnis und ihre Unterstützung wäre die Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen.

Inhaltsverzeichnis

ABSTRACT (DEUTSCH)	i
ABSTRACT (ENGLISCH)	iii
EIGENSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG.....	v
DANKSAGUNG	vi
1. EINLEITUNG	1
2. THEORETISCHER RAHMEN.....	5
2.1 BEGRIFFLICHE GRUNDLAGEN DER FREIWILLIGENARBEIT	5
2.2 PSYCHOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AUF FREIWILLIGENMOTIVATION	16
2.3 SOZIOKULTURELLE PERSPEKTIVEN AUF FREIWILLIGKEIT	26
2.4 RELIGIÖSE DIMENSION DER FREIWILLIGENARBEIT IM ISLAM	39
3. DIE SOZIALEN FUNKTIONEN DER OSMANISCHEN STIFTUNGEN	49
3.1 BILDUNG UND ERZIEHUNG IM RAHMEN DER OSMANISCHEN STIFTUNGEN	49
3.2 GESUNDHEIT UND SOZIALE WOHLFAHRT	54
3.2.1 <i>Darüşşifas: Medizinische Versorgung als religiöse Pflicht</i>	54
3.2.2 <i>Imaretsystem: Ernährungssicherheit für Bedürftige</i>	56
3.2.3 <i>Waisenhäuser, Obdachlosenhilfe und Notfallhilfe</i>	58
3.2.4 <i>Ganzheitliches Wohlfahrtsverständnis</i>	59
4. DIE MOTIVATION DER INDIVIDUEN ZUR FREIWILLIGEN TEILNAHME AM STIFTUNGSWESEN	62
4.1 RELIGIÖS-ETHISCHE MOTIVATION: ALTRUISMUS, AHIRET UND SADAKA-I CÂRIYE	63
4.2 SOZIALE ANERKENNUNG UND PRESTIGE ALS MOTIVATION.....	64
4.3 ÖKONOMISCH-RECHTLICHE ANREIZE	65
4.4 DYNASTISCH-POLITISCHE ABSICHTEN	66
4.5 ZUSAMMENFASSENDE BEWERTUNG	68
5. ANALYSE UND DISKUSSION.....	71
SCHLUSSFOLGERUNG.....	75

LITERATURVERZEICHNIS79

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....88

1. Einleitung

Freiwilliges Engagement ist ein zentrales Element funktionierender Gesellschaften – historisch wie gegenwärtig. Es manifestiert sich nicht nur als Ausdruck individueller Hilfsbereitschaft, sondern auch als kollektiver Beitrag zur sozialen Kohäsion und zum Gemeinwohl. In modernen Wohlfahrtsstaaten wird Freiwilligkeit zunehmend als Bestandteil zivilgesellschaftlicher Verantwortung verstanden, während sie in vormodernen Gesellschaften häufig religiös fundiert und institutionell verankert war¹. Eine solche institutionalisierte Form freiwilliger Tätigkeit findet sich insbesondere im osmanischen Stiftungswesen (*waqf*), das über Jahrhunderte hinweg wesentliche gesellschaftliche Funktionen erfüllte und auf der aktiven Mitwirkung individueller Stifter basierte².

Ziel dieser Arbeit ist es, die sozialen Funktionen osmanischer Stiftungen und die dahinterstehenden freiwilligen Motivationen vergleichend zu analysieren – im Hinblick auf historische Kontexte und deren mögliche Wirkungsspuren in modernen muslimischen Gemeinschaften. Die Leitfrage lautet: Welche individuellen Beweggründe motivierten Menschen im Osmanischen Reich zur freiwilligen Stiftungstätigkeit, und wie lassen sich diese Motive im Kontext heutiger muslimischer Vereinsarbeit – insbesondere in Europa – rekonstruieren oder fortdenken?

Die Arbeit nähert sich dieser Frage interdisziplinär und kombiniert historische Analyse mit motivpsychologischen und soziologischen Ansätzen. Auf der historischen Ebene erfolgt eine Untersuchung der rechtlichen, religiösen und gesellschaftlichen Dimensionen des *waqf*-Systems, das im Osmanischen Reich nicht nur der Armenfürsorge diente, sondern auch Bildungseinrichtungen, Gesundheitsversorgung, Infrastruktur und kulturelle Angebote finanzierte³. Diese Leistungen wurden überwiegend durch freiwillige Stiftungen

¹Musick, Marc A./Wilson, John: *Volunteering: A Social Profile*, Bloomington 2008, S. 22–29.

²Singer, Amy: *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany 2002, S. 15–41.

³Faroghi, Suraiya: *Der osmanische Staat und seine Gesellschaft*, München 2008, S. 98–122.

ermöglicht – eine Form religiös motivierter Wohltätigkeit, die auf dem Prinzip der *Sadaka Dschâriya* (fortdauernde Wohltat) basierte⁴.

Gleichzeitig wird die gegenwärtige muslimische Freiwilligenarbeit, insbesondere in Österreich und vergleichbaren europäischen Kontexten, in den Blick genommen. Hier operieren zahlreiche Vereine im Spannungsfeld zwischen religiöser Tradition, sozialem Engagement und Integration in säkulare Gesellschaften⁵. Die Motivation der Engagierten ist dabei heterogen: Sie reicht von religiös-ethischer Überzeugung über soziales Verantwortungsgefühl bis hin zu persönlichen Entwicklungschancen oder institutioneller Anerkennung⁶. Diese Motivationen lassen sich mit dem *Volunteer Functions Inventory (VFI)* erfassen, das sechs zentrale Funktionen freiwilliger Arbeit identifiziert: Werte, Erkenntnisgewinn, soziale Zugehörigkeit, Karriereförderung, Schutz sowie Selbstwirksamkeit⁷.

In dieser Arbeit wird analysiert, inwiefern diese modernen Motivationsdimensionen mit jenen der osmanischen Stifter vergleichbar sind – oder ob sie anderen psychologischen, sozialen oder kulturellen Logiken folgen. Die Untersuchung verfolgt dabei keine idealisierende oder apologetische Absicht, sondern zielt auf ein differenziertes Verständnis historischer Kontinuitäten und Brüche im Bereich freiwilligen Engagements. Eine besondere Relevanz erhält diese Fragestellung vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftlicher Debatten über soziale Verantwortung, Integration, religiöse Identität und zivilgesellschaftliches Handeln von Migrantinnen in Europa⁸.

⁴ Özdemir, İbrahim: *The Concept of Sadaka in Islamic Ethics*, Ankara 2013, S. 88–96.

⁵ Bagheri, Shirin: *Islamic Volunteering in Europe*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2019, Vol. 39, No. 2, S. 180–192.

⁶ Handy, Femida et al.: *Motivations to Volunteer: The Role of Altruism, Egoism and Social Justice*, *Nonprofit Management & Leadership*, Vol. 11(1), 2000, S. 1–17.

⁷ Clary, E. Gil et al.: *Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach*, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 74, No. 6 (1998), S. 1516–1530.

⁸ Cnaan, Ram A. et al.: *Defining Who Is a Volunteer: Conceptual and Empirical Considerations*, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, Vol. 27, No. 4 (1999), S. 364–379.

Die Forschungsfrage dieser Arbeit lautet daher konkret:

- Welche Funktionen erfüllten osmanische Stiftungen im sozialen Gefüge des Reiches, und welche Rolle spielte dabei die individuelle Motivation der Stifter?
- Wie artikuliert sich freiwillige Motivation heute in muslimischen Vereinen Europas und welche Parallelen bzw. Unterschiede lassen sich im Vergleich zur osmanischen Zeit erkennen?
- Welche Rückschlüsse lassen sich daraus für ein zukunftsfähiges Freiwilligenmanagement im religiös geprägten zivilgesellschaftlichen Sektor ziehen?

Methodisch stützt sich die Arbeit auf drei zentrale Säulen:

- Die historische Analyse osmanischer Quellen (u.a. *waqf*-Urkunden, archivalische Bestände, *fatwas* und Rechtskommentare),
- die motivationspsychologische Auswertung der relevanten Literatur (v.a. Selbstbestimmungstheorie, VFI),
- sowie die soziologische Kontextualisierung aktueller Vereinsarbeit muslimischer Gemeinden in Österreich.

Auf ursprünglich geplante Interviews mit Vertreter*innen muslimischer Vereine wird in der vorliegenden Fassung verzichtet. Stattdessen wird auf bestehende Studien und Sekundäranalysen zurückgegriffen.

Die Relevanz dieser Untersuchung liegt nicht nur in der historischen Rückschau auf ein zentrales soziales Phänomen der islamischen Kulturgeschichte, sondern auch in der praktischen Übertragbarkeit auf gegenwärtige zivilgesellschaftliche Herausforderungen: Wie kann freiwilliges Engagement – vor allem im religiösen Kontext – nachhaltig gefördert werden? Welche Rolle spielen dabei kulturelle Traditionen und historische Vorbilder?

Im weiteren Verlauf der Arbeit wird daher ein multiperspektivischer Vergleich vorgenommen, der freiwillige Motivation in ihrer historischen Tiefe und aktuellen Vielschichtigkeit beleuchtet. Ziel ist es, ein fundiertes Verständnis für die sozialen, religiösen und kulturellen Dynamiken zu entwickeln, die Freiwilligenarbeit in

Vergangenheit und Gegenwart prägen – und daraus konstruktive Impulse für eine reflektierte religiöse Bildung, Gemeindearbeit und Integrationsförderung abzuleiten.

2. Theoretischer Rahmen

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit freiwilligem Engagement erfordert eine multidisziplinäre Annäherung, die psychologische, soziologische, religionspädagogische und historische Perspektiven integriert. In diesem Kapitel werden zunächst die theoretischen Grundlagen zur Freiwilligenarbeit sowie deren motivationalen Strukturen systematisch dargestellt. Ziel ist es, die relevanten Konzepte so zu verorten, dass ein kohärenter Bezugsrahmen für die Analyse der osmanischen und modernen Formen freiwilliger Beteiligung entsteht.

2.1 Begriffliche Grundlagen der Freiwilligenarbeit

Freiwilligenarbeit wird in der Forschung als ein zentraler Bestandteil gesellschaftlicher Partizipation betrachtet und gilt als bedeutender Motor für den sozialen Zusammenhalt. Sie manifestiert sich in vielfältigen Formen, angefangen bei karitativen Tätigkeiten bis hin zu kulturellen und bildungspolitischen Projekten. In modernen Gesellschaften wird freiwilliges Engagement nicht nur als Ergänzung zu staatlichen Leistungen verstanden, sondern auch als unverzichtbares Mittel zur Stärkung zivilgesellschaftlicher Strukturen und zur Förderung des sozialen Kapitals. Indem Individuen ihre Zeit und Ressourcen unentgeltlich bereitstellen, entstehen neue soziale Netzwerke, die sowohl Integrationsprozesse begünstigen als auch gesellschaftliche Problemlagen adressieren, welche von staatlichen Institutionen allein nicht bewältigt werden können⁹.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Begriff der “Freiwilligkeit“ zeigt jedoch, dass es sich hierbei keineswegs um ein universell klar definiertes Konzept handelt. Vielmehr ist es ein dynamisches, historisch und kulturell geprägtes Konstrukt, das in unterschiedlichen Gesellschaften variierend interpretiert wird. Während in westlich geprägten Kontexten Freiwilligkeit häufig mit individueller Autonomie, Selbstverwirklichung und altruistischem Handeln assoziiert wird, ist in kollektivistisch

⁹Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 87–90.

orientierten Kulturen das Gemeinwohl und die Pflicht gegenüber der Gemeinschaft von größerer Bedeutung. Der Begriff ist daher stets im Spannungsfeld von individuellen Motivlagen und gesellschaftlichen Erwartungen zu betrachten, wobei auch rechtliche und institutionelle Rahmenbedingungen erheblichen Einfluss auf das Verständnis von freiwilligem Engagement haben¹⁰.

Ein historischer Rückblick verdeutlicht, dass freiwillige Tätigkeiten eng mit religiösen, sozialen und politischen Strömungen verbunden sind. Viele Formen der Freiwilligenarbeit gehen auf religiös motivierte Gebote wie Nächstenliebe, Solidarität oder Wohltätigkeit zurück. Besonders im mittelalterlichen Europa waren kirchliche Institutionen zentrale Akteure, die karitative Aktivitäten organisierten und somit das Verständnis von sozialer Verantwortung prägten. Mit der Aufklärung und der fortschreitenden Säkularisierung erweiterte sich das Spektrum freiwilligen Engagements und entwickelte sich zunehmend zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe. Freiwilligenarbeit ist damit nicht nur ein Ausdruck religiöser Motivation, sondern auch ein Spiegelbild von Bürgerpflicht, sozialer Gerechtigkeit und zivilgesellschaftlichem Bewusstsein¹¹.

Im heutigen Diskurs wird Freiwilligenarbeit darüber hinaus als Ressource betrachtet, die weit über traditionelle Wohlfahrtsbereiche hinausreicht. Sie umfasst eine Vielzahl an Aktivitäten – von kulturellen Initiativen über ökologische Projekte bis hin zu digitalen Formen des Engagements – und ist damit ein fester Bestandteil einer aktiven Zivilgesellschaft. Dabei wird zunehmend die Frage nach Motivation und Nutzen der Freiwilligenarbeit diskutiert. Während manche aus altruistischen Beweggründen handeln, spielen für andere Aspekte wie Qualifizierung, soziale Anerkennung oder berufliche Vorteile eine Rolle. Dieses Spannungsfeld zwischen individuellen Interessen und

¹⁰Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 167.

¹¹Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 53–56.

kollektiven Erwartungen verdeutlicht, dass Freiwilligenarbeit stets als ein vielschichtiges, kontextabhängiges und dynamisches Phänomen zu begreifen ist¹².

In westlich geprägten Gesellschaften wird Freiwilligkeit in erster Linie als eine bewusste Entscheidung des Individuums betrachtet, die unabhängig von äußeren Zwängen, insbesondere von ökonomischem Druck oder institutioneller Verpflichtung, getroffen wird¹³. Diese Vorstellung knüpft eng an das Ideal individueller Autonomie an, das in liberalen Gesellschaftsmodellen als Grundlage für bürgerschaftliches Engagement gilt. Freiwilligkeit ist hier ein Ausdruck von Eigeninitiative und persönlicher Verantwortung, der den Einzelnen befähigt, über die eigenen Ressourcen, Kompetenzen und Motivationen frei zu verfügen, um gesellschaftlichen Mehrwert zu schaffen¹⁴.

Eng verbunden mit diesem Verständnis ist das Konzept des Ehrenamts, das gemeinhin als unbezahlte, gemeinwohlorientierte Tätigkeit innerhalb einer institutionellen oder organisatorischen Struktur definiert wird. Das Ehrenamt wird nicht allein als karitatives Handeln wahrgenommen, sondern auch als ein Ausdruck aktiver Bürgerbeteiligung, der über die bloße Erfüllung staatlicher Aufgaben hinausgeht. Es spiegelt das Vertrauen wider, dass individuelle Beiträge – unabhängig von finanzieller Vergütung – zur Förderung sozialer Kohäsion und zur Stärkung zivilgesellschaftlicher Werte beitragen können¹⁵.

Darüber hinaus zeigt sich, dass die westliche Interpretation von Freiwilligkeit stark von normativen Vorstellungen geprägt ist, die das Individuum in den Mittelpunkt stellen. Diese Sichtweise wird durch die Annahme getragen, dass selbstbestimmtes Handeln die Grundlage für gesellschaftliche Innovationen bildet. Freiwilligkeit fungiert in diesem Sinne

¹² Anheier, *Nonprofit Organizations*, 102–105.

¹³ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 45–48.

¹⁴ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 21–23.

¹⁵ Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 167.

als Katalysator für soziale Projekte, kulturelle Initiativen und politische Partizipation, wodurch der Einzelne nicht nur sein persönliches Potenzial entfalten, sondern auch gesellschaftliche Prozesse aktiv mitgestalten kann¹⁶.

Schließlich ist Freiwilligkeit in westlichen Kontexten eng mit der Idee der Selbstverwirklichung und des lebenslangen Lernens verknüpft. Sie bietet nicht nur die Möglichkeit, altruistische Ziele zu verfolgen, sondern auch soziale Netzwerke zu erweitern, neue Kompetenzen zu entwickeln und das eigene gesellschaftliche Profil zu stärken. Diese Perspektive hebt hervor, dass Freiwilligkeit nicht nur ein uneigennütziges Handeln ist, sondern auch eine Form der aktiven Selbstgestaltung darstellt, die zu einer wechselseitigen Bereicherung von Individuum und Gesellschaft führt¹⁷.

Demgegenüber nimmt Freiwilligkeit in kollektivistisch orientierten Kulturen, wie etwa im Osmanischen Reich, eine grundlegend andere Gestalt an¹⁸. Während westliche Gesellschaften das freiwillige Engagement primär als Ausdruck individueller Selbstbestimmung verstehen, ist es in solchen Kontexten eng mit religiösen, familiären und gesellschaftlichen Normen verwoben. Das osmanische Sozialgefüge, das stark von islamischem Recht und Ethos geprägt war, betrachtete Freiwilligkeit nicht als individuelle Option, sondern als integralen Bestandteil des gemeinschaftlichen Lebens. Hierbei spielen soziale Verpflichtungen und religiöse Normen eine konstitutive Rolle, die das Handeln der Individuen rahmen und formen¹⁹.

Besonders im islamischen Kulturkreis haben Begriffe wie *sadaka* (freiwillige Wohltätigkeit), *infāk* (freigebige Spende) und *waqf* (Stiftung) eine herausragende Bedeutung. Diese Konzepte stehen für eine moralisch und spirituell motivierte Praxis des

¹⁶ Benjamin Gidron, "The Evolution of Israel's Third Sector," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 31/1 (2002), 72–78.

¹⁷ Colin Rochester, *Rediscovering Voluntary Action: The Beat of a Different Drum* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 54–56.

¹⁸ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 13–15.

¹⁹ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 95–98.

Gebens, die nicht nur die Bedürftigen unterstützt, sondern auch das spirituelle Wachstum des Gebenden fördert. Die islamische Theologie betont hierbei das Prinzip der *hasenât* (gute Taten), die als Mittel zur Erlangung göttlicher Zufriedenheit verstanden werden. Freiwilligkeit wird demnach weniger als individuelles Projekt, sondern vielmehr als Ausdruck des Glaubens und der inneren Verantwortung gegenüber Gott und der Gemeinschaft interpretiert²⁰.

Ein zentrales Charakteristikum der osmanischen Gesellschaft war die enge Verbindung von Religion, Wohltätigkeit und sozialer Organisation. Die *waqf*-Institutionen, die aus individuellen Stiftungen hervorgingen, erfüllten Funktionen, die weit über rein karitative Zwecke hinausgingen. Sie stellten Bildungseinrichtungen, Gesundheitsdienste, Infrastrukturmaßnahmen und soziale Unterstützungsprogramme bereit und bildeten damit eine tragende Säule des gesellschaftlichen Lebens. Der Akt der Stiftung war zwar formal freiwillig, wurde jedoch von der religiösen und sozialen Erwartungshaltung getragen, wonach der Wohlhabende durch Spenden seine Dankbarkeit und Demut gegenüber Gott und der Gemeinschaft bekundet²¹.

In diesem Zusammenhang ist der Unterschied zwischen einem „*freien entschluss*“ und einer verinnerlichten Pflicht oftmals fließend. Freiwilligkeit erscheint nicht als Gegenpol zur Pflicht, sondern als deren spirituell internalisierte Form, bei der individuelle Handlungen mit kollektiven Werten verschmelzen. Dieses Verständnis zeigt, dass Freiwilligkeit stets kontextgebunden ist und im Fall des Osmanischen Reichs in einem dichten Netz von religiösen Normen, moralischen Werten und sozialen Erwartungen verankert war. Somit wird deutlich, dass das Konzept der Freiwilligkeit in kollektivistischen Kulturen eine tiefergehende, soziale und spirituelle Dimension erhält, die über westlich-liberale Vorstellungen hinausgeht²².

²⁰ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 120–123.

²¹ Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden: Brill, 1998), 45–50.

²² Amy Singer, “Waqf and Ottoman Welfare Policy,” *Journal of Turkish Studies* 28/2 (2004), 112–115.

Cnaan et al. (1996) definieren Freiwilligenarbeit anhand von vier zentralen Kriterien, die eine systematische Abgrenzung zu verwandten sozialen Handlungsformen ermöglichen. Erstens basiert Freiwilligenarbeit auf einer freiwilligen Entscheidung, die nicht durch äußeren Zwang oder institutionelle Verpflichtungen beeinflusst wird. Diese Freiwilligkeit stellt ein wesentliches Merkmal dar, das das Engagement von erzwungenen oder staatlich verordneten Tätigkeiten unterscheidet. Zweitens ist Freiwilligenarbeit in der Regel unbezahlt, was bedeutet, dass die Tätigkeit nicht in erster Linie durch monetäre Anreize, sondern durch intrinsische Motivation und altruistische Werte bestimmt ist²³.

Das dritte Kriterium von Cnaan et al. betont die Einbettung freiwilliger Tätigkeiten in einen organisationalen Rahmen. Diese institutionelle Verankerung – sei es in gemeinnützigen Vereinen, sozialen Bewegungen oder religiösen Gemeinden – sorgt für eine gewisse Struktur, Legitimation und Nachhaltigkeit des Engagements. Durch diese organisatorische Rahmung wird Freiwilligenarbeit nicht nur als individueller Akt, sondern auch als Teil kollektiver Bemühungen wahrgenommen, die auf eine langfristige Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse abzielen²⁴.

Das vierte Kriterium hebt hervor, dass Freiwilligenarbeit auf das Wohl Dritter gerichtet ist. Dieses Merkmal grenzt freiwilliges Engagement von Aktivitäten ab, die primär der Selbstverwirklichung, dem privaten Vorteil oder der Erfüllung beruflicher Pflichten dienen. Das Ziel, anderen Menschen oder der Gesellschaft insgesamt zu nutzen, stellt den ethischen Kern und die moralische Legitimation von Freiwilligenarbeit dar. Diese Ausrichtung wird insbesondere in Wohlfahrtsbereichen, Bildungsinitiativen und kulturellen Projekten sichtbar, in denen Freiwillige einen erheblichen Beitrag zum Gemeinwohl leisten²⁵.

²³ Ram A. Cnaan – Femida Handy – Margaret Wadsworth, “Defining Who is a Volunteer: Conceptual and Empirical Considerations,” *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 25/3 (1996), 364.

²⁴ Ebd., 366.

²⁵ Ebd., 368.

Die von Cnaan et al. formulierte Definition ermöglicht es daher, Freiwilligenarbeit von verwandten Phänomenen wie Nachbarschaftshilfe, familiärer Unterstützung oder beruflicher Tätigkeit klar abzugrenzen. Während Nachbarschaftshilfe und familiäre Verpflichtungen oft informeller und durch persönliche Bindungen motiviert sind, zeichnet sich Freiwilligenarbeit durch ihren gemeinwohlorientierten, nicht-kommerziellen und institutionell eingebetteten Charakter aus. Diese konzeptionelle Differenzierung ist nicht nur für die Forschung von Bedeutung, sondern auch für die gesellschaftliche Anerkennung und Förderung freiwilliger Aktivitäten²⁶.

Besonders interessant ist die Perspektive, dass Freiwilligkeit nicht ausschließlich als individuelle Willensentscheidung betrachtet werden kann, sondern häufig im Spannungsfeld von Freiwilligkeit und gesellschaftlicher Erwartung steht. In vielen sozialen Kontexten existieren unausgesprochene Normen und kulturelle Werte, die von Individuen ein bestimmtes Maß an Engagement erwarten, auch wenn dieses formal als “freiwillig“ bezeichnet wird. Solche Erwartungshaltungen können sowohl von staatlichen Strukturen als auch von religiösen und sozialen Institutionen ausgehen. In diesem Sinne ist Freiwilligkeit nicht gänzlich frei von sozialem Druck, sondern häufig in moralische und kulturelle Verpflichtungen eingebettet²⁷.

In zahlreichen religiösen Traditionen – insbesondere im Islam – ist wohltätiges Verhalten nicht nur als individuelle Entscheidung, sondern auch als moralisch verpflichtende Handlung verankert. Dabei wird das Spenden und Helfen weniger als Option, sondern vielmehr als Ausdruck der Frömmigkeit und des Glaubens betrachtet. Religiöse Gebote wie die Pflicht zur *Zakat* (Almosensteuer) oder die Empfehlung der *Ṣadaqa* (freiwillige Wohltätigkeit) schaffen einen normativen Rahmen, der die Grenze zwischen Freiwilligkeit und Pflicht verschwimmen lässt. Aus dieser Perspektive wird das Engagement nicht

²⁶ Ebd., 369.

²⁷ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 50–53.

ausschließlich als individueller Akt, sondern auch als Erfüllung einer religiösen und gesellschaftlichen Verantwortung interpretiert²⁸.

Ein besonders anschauliches Beispiel hierfür ist die Institution des *Waqf* (islamische Stiftung), die in islamischen Gesellschaften und insbesondere im Osmanischen Reich eine bedeutende Rolle spielte. Ein *Waqf* stellte nicht nur eine karitative Einrichtung dar, sondern auch ein Instrument zur Sicherung des Gemeinwohls. Durch Stiftungen von Ländereien, Gebäuden oder finanziellen Mitteln wurden Schulen, Moscheen, Armenküchen oder Krankenhäuser finanziert. Die Errichtung eines *Waqf* wurde daher als ehrenvolle Handlung wahrgenommen, die nicht nur gesellschaftliche Anerkennung brachte, sondern auch als eine Form fortdauernder Frömmigkeit galt²⁹.

Die islamische Lehre hebt in diesem Zusammenhang das Konzept der *Ṣadaqa Ğāriya* hervor, welches als “fortdauernde Wohltat” verstanden wird. Eine solche Spende wirkt über das Leben des Stifters hinaus und sichert spirituellen Lohn auch nach dessen Tod. Dieses Konzept verleiht der Freiwilligkeit eine besondere spirituelle Dimension, indem es eine Verbindung zwischen individuellem Handeln, gesellschaftlicher Nützlichkeit und religiöser Transzendenz herstellt. Im Osmanischen Reich war die Stiftung eines *Waqf* daher nicht nur ein sozialer Beitrag, sondern auch ein Mittel zur Sicherung von Ansehen und spiritueller Belohnung³⁰.

Die Analyse von Freiwilligkeit im Kontext religiöser Normen zeigt somit, dass der Begriff weit über die westlich geprägte Vorstellung individueller Autonomie hinausgeht. In solchen Kulturen verschmelzen freiwillige und verpflichtende Elemente zu einem hybriden Verständnis von Engagement. Freiwilligkeit wird hier nicht ausschließlich als privater Entschluss interpretiert, sondern als sozial und religiös eingebettete Handlung, die eine

²⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 120–123.

²⁹ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 15–18.

³⁰ Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden: Brill, 1998), 45–50.

hohe moralische Bedeutung trägt und die kollektive Solidarität innerhalb der Gemeinschaft stärkt³¹.

In modernen Kontexten, insbesondere in den pluralistischen Gesellschaften Europas, hat sich der Begriff der Freiwilligkeit stark weiterentwickelt und ausdifferenziert. Während Freiwilligenarbeit traditionell mit langfristigen, vereinsgebundenen Tätigkeiten assoziiert wurde, haben sich in den letzten Jahrzehnten neue Formen des Engagements etabliert³². Hierzu zählen episodisches Engagement, digitales Ehrenamt sowie projektbezogene Mitwirkung, die eine flexible und zeitlich begrenzte Beteiligung ermöglichen. Diese Entwicklungen stehen im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Wandlungsprozessen wie Individualisierung, Digitalisierung und einer zunehmenden Pluralisierung von Lebensentwürfen³³.

Episodisches Engagement zeichnet sich dadurch aus, dass Freiwillige nicht dauerhaft in eine Organisation eingebunden sind, sondern sich projekt- oder anlassbezogen engagieren. Diese Form der Freiwilligkeit erlaubt es insbesondere jungen Menschen oder beruflich stark eingebundenen Personen, punktuell und flexibel aktiv zu werden, ohne sich langfristig zu binden. Parallel dazu ist das digitale Ehrenamt entstanden, das mithilfe digitaler Plattformen und sozialer Medien neue Möglichkeiten für Freiwilligenarbeit schafft – von Online-Beratungen bis hin zu virtuellen Fundraising-Kampagnen³⁴.

³¹ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 98–102.

³² Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 102–105.

³³ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 230–232.

³⁴ Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 175.

Mit der zunehmenden Ausweitung der Engagementformen rückt auch die Frage nach der Motivation von Freiwilligen stärker in den Vordergrund. Studien zeigen, dass Menschen heute nicht ausschließlich aus altruistischen Beweggründen handeln, sondern ihr Engagement auch zur Selbstverwirklichung, persönlichen Weiterentwicklung oder sozialen Integration nutzen. Motivation ist damit ein hybrides Konzept geworden, das sowohl uneigennützige als auch ego-zentrierte Aspekte vereint. Dieser Wandel zeigt, dass Freiwilligkeit nicht mehr nur als Ausdruck von Gemeinwohlorientierung, sondern auch als Mittel zur Stärkung der eigenen Lebensqualität und Kompetenzen verstanden werden kann³⁵.

Darüber hinaus spielt die gesellschaftliche Anerkennung von Freiwilligenarbeit eine zunehmend wichtige Rolle. Das Engagement wird nicht nur in ideeller, sondern auch in institutioneller Form gewürdigt, beispielsweise durch Zertifikate, Qualifikationsnachweise oder Empfehlungen. Diese Anerkennungspraxis spiegelt wider, dass Freiwilligkeit im modernen Kontext als Ressource betrachtet wird, die sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Vorteile mit sich bringt. Das Zusammenspiel von traditionellen und neuen Formen des Engagements verdeutlicht, dass Freiwilligenarbeit ein dynamisches Feld ist, das sich den sich wandelnden Bedürfnissen pluralistischer Gesellschaften anpasst³⁶.

Diese Entwicklung macht deutlich, dass Freiwilligkeit nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern stets im kulturellen, sozialen und historischen Kontext verstanden werden muss. Der Begriff der Freiwilligkeit ist in hohem Maße von den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen geprägt und nimmt daher in unterschiedlichen Kulturen und Epochen unterschiedliche Bedeutungen an. In westlich geprägten Gesellschaften steht er häufig für individuelle Autonomie, während er in kollektivistischen Kulturen stärker durch

³⁵ Nina Baur – Stefanie Kahl, „Motivationsstrukturen im Freiwilligenengagement,“ *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 31/4 (2011), 343–345.

³⁶ Johannes Eurich – Andreas Rauschenbach, *Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftliches Engagement* (Wiesbaden: Springer VS, 2019), 89–92.

moralische, religiöse und soziale Normen bestimmt wird. Diese Vielschichtigkeit verdeutlicht, dass eine universelle Definition von Freiwilligkeit kaum möglich ist³⁷.

Darüber hinaus ist Freiwilligkeit kein statisches, sondern ein dynamisches Konzept, das sich im Laufe der Zeit weiterentwickelt und an gesellschaftliche Veränderungen anpasst. Die Motive und Ausdrucksformen freiwilligen Engagements sind ebenso wandelbar wie die Institutionen, in denen sie praktiziert werden. Technologischer Fortschritt, Globalisierung und Migration haben neue Formen des Ehrenamts hervorgebracht, die traditionelle Strukturen ergänzen oder sogar ersetzen. Dieser dynamische Charakter zeigt sich besonders in der Entstehung digitaler Plattformen, über die Freiwilligenarbeit koordiniert wird, sowie in der wachsenden Zahl projektbezogener Initiativen³⁸.

Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass sowohl die begriffliche Vielfalt als auch die kulturellen Einbettungen freiwilliger Praxis in ihrer historischen Entwicklung berücksichtigt werden müssen. Ein solcher Ansatz ermöglicht es, nicht nur Unterschiede zwischen westlich-liberalen und kollektivistischen Vorstellungen herauszuarbeiten, sondern auch die Schnittstellen und Wechselwirkungen zwischen beiden zu analysieren. Die theoretische Erfassung von Freiwilligkeit muss daher interdisziplinär erfolgen und Erkenntnisse aus Sozialwissenschaft, Religionswissenschaft und Geschichtsforschung einbeziehen³⁹.

Besonders relevant ist in diesem Zusammenhang die Betrachtung des osmanischen Stiftungswesens (*waqf*) und dessen Rezeption im heutigen europäischen Kontext muslimischer Gemeinden. Osmanische Stiftungen bildeten über Jahrhunderte hinweg das Fundament für soziale, religiöse und karitative Leistungen. Im europäischen Kontext

³⁷ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 102–105.

³⁸ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 230–232.

³⁹ Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 175.

muslimischer Gemeinschaften lassen sich heute Parallelen zu dieser Tradition erkennen, etwa in der Organisation religiöser und sozialer Projekte durch Vereine und Moscheen. Das Verständnis dieser historischen Wurzeln ermöglicht eine tiefere Analyse aktueller Diskurse über Freiwilligkeit und bürgerschaftliches Engagement innerhalb muslimischer Gemeinwesen⁴⁰.

2.2 Psychologische Perspektiven auf Freiwilligenmotivation

Die Frage, warum Menschen sich freiwillig engagieren, bildet ein zentrales Forschungsfeld der modernen Psychologie und Soziologie. Freiwilliges Engagement wird nicht nur als äußere Handlung, sondern als Ausdruck einer komplexen Motivationsstruktur verstanden, die individuelle Werte, soziale Normen und persönliche Lebensziele umfasst. In diesem Sinne ist Freiwilligkeit weniger ein eindimensionales Verhalten als vielmehr das Ergebnis einer Wechselwirkung zwischen inneren Antrieben und äußeren Rahmenbedingungen. Die Forschung konzentriert sich daher darauf, die Beweggründe für freiwillige Aktivitäten differenziert zu analysieren und deren Bedeutung im individuellen sowie gesellschaftlichen Kontext zu verstehen⁴¹.

Ein wesentlicher Aspekt dieser Analyse liegt in der Unterscheidung zwischen intrinsischer und extrinsischer Motivation. Intrinsische Motivation bezieht sich auf Handlungen, die aus einem inneren Bedürfnis nach Sinn, Selbstverwirklichung oder Altruismus erfolgen, während extrinsische Motivation durch externe Faktoren wie soziale Anerkennung, berufliche Vorteile oder Prestige beeinflusst wird. Beide Formen sind jedoch selten voneinander zu trennen; vielmehr wirken sie in der Praxis oft zusammen. Das

⁴⁰ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 15–18.

⁴¹ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 115–118.

Zusammenspiel dieser Motivationsarten ist entscheidend für die Intensität und Dauerhaftigkeit des freiwilligen Engagements⁴².

In der psychologischen Freiwilligenforschung wurden verschiedene theoretische Modelle entwickelt, um diese Motivationsfaktoren zu erklären. Besonders einflussreich ist das “Volunteer FunctionsInventory” (VFI) von Clary et al., das sechs zentrale Funktionen freiwilligen Engagements identifiziert: Werte, Verständnis, soziale Bindungen, Karriere, Schutz und Selbstwert. Diese Typologisierung zeigt, dass Freiwilligkeit sowohl auf selbstbezogene als auch auf gemeinwohlorientierte Motive zurückgeführt werden kann. Die VFI-Theorie hat in der empirischen Forschung breite Anwendung gefunden und dient häufig als Grundlage für Studien zur Freiwilligenmotivation in unterschiedlichen kulturellen und sozialen Kontexten⁴³.

Darüber hinaus zeigen aktuelle Studien, dass die Motivation zum freiwilligen Engagement stark von biografischen und lebensweltlichen Faktoren abhängt. Persönliche Lebenserfahrungen, Bildungsstand, religiöse Prägungen und gesellschaftliche Vorbilder können den Entschluss, sich freiwillig zu engagieren, maßgeblich beeinflussen. Auch gesellschaftliche Trends, wie der Wunsch nach “Sinnarbeit“ oder die Suche nach alternativen Formen der sozialen Teilhabe, tragen dazu bei, dass Freiwilligkeit zunehmend als Teil eines bewussten Lebensentwurfs betrachtet wird. Diese Erkenntnisse verdeutlichen, dass Freiwilligenforschung immer interdisziplinär gedacht werden muss, um die komplexe Verflechtung von Psychologie, Kultur und Gesellschaft zu erfassen⁴⁴.

⁴² Edward L. Deci – Richard M. Ryan, “The ‘What’ and ‘Why’ of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior,” *Psychological Inquiry* 11/4 (2000), 227–228.

⁴³ Mark Snyder – E. Gil Clary – Allen A. Stukas, “The Functional Approach to Volunteerism,” in *Volunteerism: Theoretical Perspectives and Practical Applications*, hrsg. von E. Gil Clary – Mark Snyder (New York: Routledge, 1999), 9–12.

⁴⁴ Ursula Staudinger – Ernst B. Kruse, “Ehrenamtliches Engagement und Lebenslauf,” *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 37/1 (2004), 4–6.

Eines der einflussreichsten Modelle ist das von Clary et al. entwickelte Volunteer FunctionsInventory (VFI), das sechs zentrale Funktionen freiwilligen Engagements unterscheidet⁴⁵:

1. **Wertefunktion (Values)**: Ausdruck altruistischer und moralischer Überzeugungen, z. B. anderen helfen zu wollen;
2. **Verständnisfunktion (Understanding)**: Wunsch, neue Erfahrungen zu sammeln, Fähigkeiten zu erwerben oder bestehendes Wissen anzuwenden;
3. **Karrierefunktion (Career)**: Möglichkeit, beruflich relevante Kompetenzen zu entwickeln;
4. **Schutzfunktion (Protective)**: Kompensation negativer Gefühle, z. B. Schuldgefühle oder Selbstwertprobleme;
5. **Soziale Funktion (Social)**: Aufbau oder Pflege sozialer Beziehungen;
6. **Selbstwertfunktion (Enhancement)**: Stärkung des persönlichen Selbstwertgefühls.

Die von Clary et al. beschriebenen Funktionen des “Volunteer FunctionsInventory” (VFI) sind nicht als strikt voneinander getrennt zu verstehen, sondern treten in der Praxis häufig in Kombination auf. Individuen engagieren sich meist aufgrund eines Bündels von Beweggründen, die sowohl altruistische als auch selbstbezogene Komponenten umfassen. So kann ein und dieselbe Person gleichzeitig von dem Wunsch geleitet sein, anderen zu helfen, ihre sozialen Netzwerke auszubauen und beruflich relevante Kompetenzen zu erwerben. Diese Mehrdimensionalität der Motivationslagen verdeutlicht, dass Freiwilligkeit als ein dynamisches Zusammenspiel unterschiedlicher persönlicher und gesellschaftlicher Faktoren zu betrachten ist⁴⁶.

⁴⁵ Clary, E. Gil vd., “Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach”, *Journal of Personality and Social Psychology* 74/6 (1998): 1516–1530

⁴⁶ Mark Snyder – E. Gil Clary – Allen A. Stukas, “The Functional Approach to Volunteerism,” in *Volunteerism: Theoretical Perspectives and Practical Applications*, hrsg. von E. Gil Clary – Mark Snyder (New York: Routledge, 1999), 9–12.

Ein weiterer Aspekt ist die Abhängigkeit der Motivationsstrukturen von individuellen Lebensumständen. Alter, Bildungshintergrund, sozioökonomische Situation und kultureller Kontext beeinflussen maßgeblich, welche Funktionen des Engagements im Vordergrund stehen. Jüngere Menschen tendieren oft zu motivationsgeleiteten Handlungen, die ihnen berufliche Perspektiven eröffnen, während ältere Freiwillige häufig das Bedürfnis nach sozialem Austausch und Sinnstiftung betonen. Kulturelle Unterschiede spielen ebenfalls eine wichtige Rolle: Während in westlichen Gesellschaften die individuelle Selbstverwirklichung stärker betont wird, stehen in kollektivistischen Kulturen die Gemeinschaft und das Gemeinwohl im Vordergrund⁴⁷.

Das Volunteer FunctionsInventory hat sich seit seiner Entwicklung als ein besonders zuverlässiges und empirisch belastbares Instrument zur Analyse von Freiwilligenmotivation erwiesen. Es wurde in zahlreichen internationalen Studien validiert und weiterentwickelt, um kulturelle und gesellschaftliche Unterschiede in der Motivationsstruktur zu erfassen. Die Anwendung des VFI in verschiedenen Ländern hat gezeigt, dass die grundlegenden sechs Funktionen zwar universell beobachtbar sind, ihre Gewichtung und Ausprägung jedoch stark von lokalen Gegebenheiten abhängt⁴⁸.

Bis heute gilt das VFI als Standardinstrument zur Erhebung und Typologisierung freiwilliger Motivlagen. Es dient nicht nur der wissenschaftlichen Forschung, sondern wird auch in der Praxis verwendet, beispielsweise von Organisationen, die ihre Rekrutierungsstrategien, Schulungsprogramme oder Anreizsysteme auf die Bedürfnisse und Motive von Freiwilligen abstimmen möchten. Das VFI trägt somit dazu bei, freiwilliges Engagement zielgerichteter zu fördern und langfristig zu stabilisieren⁴⁹.

⁴⁷ Ursula Staudinger – Ernst B. Kruse, “Ehrenamtliches Engagement und Lebenslauf,” *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 37/1 (2004), 4–6.

⁴⁸ E. Gil Clary et al., “Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach,” *Journal of Personality and Social Psychology* 74/6 (1998), 1516–1517.

⁴⁹ Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 175–176.

Neben dem VFI hat sich die Selbstbestimmungstheorie (Self-Determination Theory, SDT) von Edward Deci und Richard Ryan als bedeutender Rahmen zur Erklärung freiwilligen Handelns etabliert. Die SDT geht davon aus, dass menschliches Verhalten entlang eines Kontinuums zwischen intrinsischer und extrinsischer Motivation verläuft⁵⁰:

- **Intrinsische Motivation** bedeutet, dass eine Tätigkeit um ihrer selbst willen ausgeübt wird – aus Interesse, Freude oder Überzeugung.
- **Extrinsische Motivation** hingegen beruht auf äußeren Anreizen, etwa Anerkennung, sozialem Druck oder materiellen Vorteilen⁴.

Freiwilligenarbeit gilt als besonders nachhaltig und wirksam, wenn sie durch intrinsische Motive getragen wird. Intrinsische Motivation beschreibt das Handeln aus eigenem inneren Antrieb heraus – beispielsweise aus dem Wunsch nach Sinnstiftung, sozialem Beitrag oder persönlicher Erfüllung. Anders als extrinsische Motivation, die auf äußeren Anreizen wie Anerkennung oder materiellen Vorteilen beruht, ist intrinsische Motivation stärker mit einer langfristigen inneren Verpflichtung verbunden. Diese Form der Motivation führt häufig dazu, dass Freiwillige ihre Tätigkeiten nicht nur als Aufgabe, sondern als persönlichen Wert und Bestandteil ihrer Identität begreifen⁵¹.

Empirische Studien haben gezeigt, dass intrinsisch motivierte Personen ein höheres Maß an Engagement und Kontinuität aufweisen als extrinsisch motivierte. Sie sind eher bereit, sich auch unter schwierigen Bedingungen für ihr Projekt einzusetzen, da ihr Handeln nicht primär von kurzfristigen Belohnungen, sondern von der Überzeugung der Sinnhaftigkeit ihrer Tätigkeit getragen wird. Solches Engagement wird in der Forschung als “qualitativ

⁵⁰ Deci, Edward L. ve Richard M. Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*, New York: Plenum, 1985, 3–15.

⁵¹ Edward L. Deci – Richard M. Ryan, “Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior,” *Perspectives in Social Psychology* (New York: Plenum, 1985), 23–25.

nachhaltig“ beschrieben, da es langfristig eine stabilere Bindung zwischen Individuum und Organisation erzeugt⁵².

Darüber hinaus wirkt intrinsische Motivation positiv auf das subjektive Wohlbefinden und die Zufriedenheit der Freiwilligen. Wer aus einem tiefen persönlichen Interesse handelt, erfährt häufig eine größere emotionale Erfüllung und ist resilienter gegenüber Enttäuschungen oder Rückschlägen. Dies gilt sowohl für klassische Formen des Ehrenamts als auch für moderne Engagementformen wie digitales oder projektbasiertes Freiwilligenengagement. Diese Erkenntnisse betonen, dass die Förderung intrinsischer Motive entscheidend ist, um Freiwillige langfristig zu gewinnen und zu halten⁵³.

Organisationen, die Freiwillige einbinden möchten, sind daher gut beraten, nicht nur extrinsische Anreize wie Zertifikate oder öffentliche Anerkennung anzubieten, sondern auch die Sinnhaftigkeit und den gesellschaftlichen Mehrwert ihrer Projekte klar zu kommunizieren. Indem sie Gelegenheiten zur Selbstverwirklichung, Kompetenzentwicklung und aktiver Mitgestaltung schaffen, können sie die intrinsischen Beweggründe der Freiwilligen stärken. Auf diese Weise wird das freiwillige Engagement nicht nur verstetigt, sondern auch qualitativ vertieft⁵⁴.

Die Self-Determination Theory (SDT) betont, dass Motivation in einem Kontinuum zwischen intrinsischen und extrinsischen Antrieben zu verstehen ist. Dabei wird verdeutlicht, dass extrinsische Motivation nicht als minderwertig oder negativ einzustufen ist, sondern je nach Grad der Internalisierung unterschiedliche Auswirkungen auf das Verhalten haben kann. Wenn eine Person äußere Anreize – wie soziale Anerkennung oder institutionelle Belohnungen – mit ihren eigenen Werten und Überzeugungen in Einklang

⁵² Mark Snyder – E. Gil Clary – Allen A. Stukas, “The Functional Approach to Volunteerism,” in *Volunteerism: Theoretical Perspectives and Practical Applications*, hrsg. von E. Gil Clary – Mark Snyder (New York: Routledge, 1999), 13–15.

⁵³ Ursula Staudinger – Ernst B. Kruse, “Ehrenamtliches Engagement und Lebenslauf,” *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 37/1 (2004), 5.

⁵⁴ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 118–120.

bringt, entsteht eine Form von “integrierter Regulation”, die sich in stabilen, langfristigen Motivationsstrukturen niederschlägt⁵⁵.

Ein zentrales Merkmal der SDT ist die Annahme, dass extrinsische Faktoren in dem Maße positiv wirken, wie sie das Bedürfnis nach Autonomie, Kompetenz und sozialer Eingebundenheit unterstützen. Werden externe Belohnungen oder Erwartungen als kontrollierend wahrgenommen, kann dies die intrinsische Motivation schwächen. Werden sie hingegen internalisiert, fungieren sie als Verstärkung der ohnehin bestehenden Werte und Überzeugungen. Dieses Verständnis bietet eine differenzierte Sichtweise auf die Rolle von Anerkennung, Prestige oder sozialem Status im Kontext von Freiwilligenarbeit⁵⁶.

Besonders relevant ist diese Theorie für religiös motiviertes Engagement, da hier oft moralisch verpflichtende, aber zugleich internalisierte Werte eine Rolle spielen. Religiöse Praktiken wie Spenden, ehrenamtliche Tätigkeiten oder Stiftungen können einerseits als gesellschaftliche Erwartung interpretiert werden, andererseits aber auch als Ausdruck tief verwurzelter Überzeugungen. Wird die Handlung als Teil des eigenen Glaubenssystems verstanden, verliert sie den Charakter einer reinen “Pflichterfüllung” und wird stattdessen als sinnstiftende Tätigkeit wahrgenommen, die langfristige Motivation erzeugt⁵⁷.

Die Anwendung der SDT auf religiöse Kontexte eröffnet neue Perspektiven auf die Frage, warum Menschen bereit sind, Zeit, Energie und Ressourcen für gemeinnützige Zwecke einzusetzen. Gerade in kollektivistisch geprägten Kulturen – wie etwa im Osmanischen Reich oder in heutigen muslimischen Gemeinden – zeigt sich, dass extrinsische und intrinsische Motive oft eng miteinander verwoben sind. Dieses Erkenntnis unterstreicht die Bedeutung eines erweiterten Motivationsverständnisses, das die Wechselwirkung zwischen

⁵⁵ Edward L. Deci – Richard M. Ryan, *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness* (New York: Guilford Press, 2017), 10–13.

⁵⁶ Richard M. Ryan – Edward L. Deci, “Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being,” *American Psychologist* 55/1 (2000), 68–70.

⁵⁷ Patricia Snell Herzog – Heather Price, *American Generosity: Who Gives and Why* (New York: Oxford University Press, 2016), 55–57.

individuellen Werten, sozialen Erwartungen und kulturellen Rahmenbedingungen berücksichtigt⁵⁸.

Ein zentraler Aspekt der psychologischen Freiwilligenforschung betrifft die Unterscheidung zwischen altruistischen und egoistischen Motiven. Während ältere Theorien, wie das klassische Altruismusmodell, davon ausgingen, dass freiwilliges Engagement primär auf selbstlose Hilfe und Nächstenliebe zurückzuführen sei, haben neuere Studien gezeigt, dass die Motivstruktur wesentlich komplexer ist. Freiwilligkeit ist demnach selten das Resultat ausschließlich altruistischer Beweggründe, sondern vielmehr ein dynamisches Zusammenspiel verschiedener Motive, die sowohl selbst- als auch fremdbezogene Komponenten beinhalten⁵⁹.

Altruistische Motive beziehen sich auf das uneigennützige Bestreben, anderen Menschen oder der Gesellschaft zu helfen, ohne dabei persönliche Vorteile zu erwarten. Egoistische oder selbstbezogene Motive hingegen umfassen Aspekte wie Selbstverwirklichung, Prestige, Kompetenzentwicklung oder die Erweiterung sozialer Netzwerke. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht strikt, da viele Formen freiwilligen Engagements beide Motivlagen miteinander verbinden. So kann etwa das Bedürfnis, anderen zu helfen, mit dem Wunsch einhergehen, eigene Fähigkeiten auszubauen oder soziale Anerkennung zu erfahren⁶⁰.

Neuere Forschung hat zudem herausgearbeitet, dass freiwilliges Engagement häufig der eigenen Persönlichkeitsentwicklung dient. Viele Menschen sehen in ihrem Engagement eine Möglichkeit zur Identitätsstiftung oder zur Kompensation biografischer Erfahrungen – beispielsweise um Sinnkrisen zu überwinden oder soziale Zugehörigkeit zu erfahren.

⁵⁸ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 245–247.

⁵⁹ Mark Snyder – E. Gil Clary – Allen A. Stukas, “The Functional Approach to Volunteerism,” in *Volunteerism: Theoretical Perspectives and Practical Applications*, hrsg. von E. Gil Clary – Mark Snyder (New York: Routledge, 1999), 15–18.

⁶⁰ Robert A. Stebbins, *Amateurs, Professionals, and Serious Leisure* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1992), 80–82.

Diese Dimension der Selbstentwicklung wird zunehmend als legitimer Bestandteil freiwilligen Handelns anerkannt und stellt eine wichtige Ergänzung zu traditionellen Altruismusmodellen dar⁶¹.

Diese Differenzierung ist besonders in pluralistischen und postmodernen Gesellschaften bedeutsam, in denen Engagement zunehmend individualisiert und funktionalisiert wird. Freiwilligkeit ist hier nicht nur Ausdruck sozialer Verantwortung, sondern auch Teil einer bewussten Lebensgestaltung. Organisationen, die Freiwillige gewinnen wollen, müssen daher sowohl die altruistischen als auch die egoistischen Anteile der Motivation verstehen, um passende Rahmenbedingungen zu schaffen und langfristige Bindungen zu ermöglichen⁶².

Nicht zuletzt hebt die psychologische Forschung die zentrale Bedeutung von Selbstwirksamkeitserwartungen hervor. Unter Selbstwirksamkeit wird das Vertrauen in die eigene Fähigkeit verstanden, durch das eigene Handeln gewünschte Ergebnisse zu erzielen und Herausforderungen erfolgreich zu meistern. Menschen engagieren sich freiwillig eher dann, wenn sie davon überzeugt sind, dass ihre Handlungen tatsächlich einen positiven Unterschied bewirken können. Dieses Vertrauen in die eigene Wirksamkeit ist ein Schlüsselfaktor für die Bereitschaft, Zeit und Energie in ein Projekt zu investieren, und beeinflusst maßgeblich die Dauerhaftigkeit des Engagements⁶³.

Die Wahrnehmung von Wirksamkeit ist nicht nur das Ergebnis individueller Erfahrung, sondern hängt stark von den sozialen und institutionellen Rahmenbedingungen ab. Freiwillige empfinden ihre Tätigkeit oft als bedeutsamer und wirkungsvoller, wenn sie in gut unterstützenden Rahmenbedingungen eingebunden sind. Umgekehrt kann ein Mangel an klaren Aufgaben, Ressourcen oder Anerkennung das Gefühl der Selbstwirksamkeit mindern und zu Frustration führen. Daher ist die Förderung von Selbstwirksamkeit sowohl

⁶¹ Ursula Staudinger – Ernst B. Kruse, “Ehrenamtliches Engagement und Lebenslauf,” *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 37/1 (2004), 6–8.

⁶² Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 120–123.

⁶³ Albert Bandura, *Self-Efficacy: The Exercise of Control* (New York: Freeman, 1997), 3–6.

eine individuelle als auch eine organisatorische Aufgabe, die durch gezieltes Feedback, Schulungen und Erfolgserlebnisse unterstützt werden kann⁶⁴.

Besondere Relevanz erhält dieses Konzept in marginalisierten Gruppen, etwa unter jungen Muslim*innen in Europa, die sich nicht immer gleichwertig als Teil der Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen fühlen. Hier kann freiwilliges Engagement eine doppelte Funktion erfüllen: Zum einen ermöglicht es eine aktive gesellschaftliche Teilhabe, zum anderen stärkt es das Selbstbewusstsein und das Gefühl, durch eigene Initiativen positive Veränderungen anzustoßen. Die Förderung von Selbstwirksamkeit wird daher zunehmend als Schlüsselstrategie angesehen, um das Engagement solcher Gruppen langfristig zu stabilisieren⁶⁵.

Darüber hinaus zeigt die Forschung, dass Selbstwirksamkeit eng mit Motivation und Resilienz verknüpft ist. Personen, die ein hohes Maß an Selbstwirksamkeit empfinden, gehen Herausforderungen optimistischer an, sind widerstandsfähiger gegenüber Rückschlägen und neigen weniger dazu, ihr Engagement vorzeitig aufzugeben. In der Praxis bedeutet dies, dass Organisationen, die Freiwillige einbinden, Strukturen schaffen sollten, in denen die Teilnehmenden Erfolgserlebnisse haben und ihre Wirkung unmittelbar wahrnehmen können. Diese Strategie stärkt nicht nur die Bindung der Freiwilligen, sondern auch die Qualität und Nachhaltigkeit ihres Beitrags⁶⁶.

⁶⁴ James E. Maddux, "Self-Efficacy: The Power of Believing You Can," in *Handbook of Positive Psychology*, hrsg. von C. R. Snyder – Shane J. Lopez (New York: Oxford University Press, 2002), 277–279.

⁶⁵ Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (Bielefeld: transcript, 2019), 102–105.

⁶⁶ Margit E. Oswald – Christoph J. M. Schmitt, "Selbstwirksamkeitserwartungen im Ehrenamt," *Zeitschrift für Ehrenamt und Engagementforschung* 5/2 (2014), 45–47.

2.3 Soziokulturelle Perspektiven auf Freiwilligkeit

Freiwilligkeit ist ein kulturell codiertes Handlungsfeld, das sich von gesellschaftlichen, religiösen und historischen Rahmenbedingungen verstehen lässt. In jeder Gesellschaft wird freiwilliges Engagement durch spezifische Werte und Normen geprägt, die festlegen, welche Handlungen als wünschenswert, moralisch geboten oder sozial anerkannt gelten. Diese kulturelle Einbettung beeinflusst nicht nur die Wahrnehmung von Freiwilligkeit, sondern auch die Formen, in denen sie praktiziert wird. So kann eine Tätigkeit, die in einem westlich-liberalen Kontext als freiwillige, individuelle Entscheidung betrachtet wird, in einem kollektivistischen Umfeld als selbstverständliche Pflicht gegenüber der Gemeinschaft gelten⁶⁷.

Die Entscheidung, sich freiwillig zu engagieren, ist daher keineswegs ausschließlich auf individueller Ebene zu verorten. Vielmehr handelt es sich um ein komplexes Zusammenspiel von kollektiven Werten, sozialen Erwartungen und institutionellen Rahmungen. Familie, Religion, Bildungseinrichtungen und zivilgesellschaftliche Organisationen wirken als soziale Instanzen, die Engagement fördern oder gar implizit einfordern. Freiwilligkeit ist somit nicht nur Ausdruck individueller Autonomie, sondern auch ein Spiegelbild der gesellschaftlichen Ordnung und des kulturellen Selbstverständnisses⁶⁸.

Ein prägnantes Beispiel für diese kollektive Prägung ist das freiwillige Engagement im religiösen Kontext. In vielen Kulturen wird das Helfen und Spenden nicht nur als freiwillige Tat, sondern als spirituell motivierte Handlung betrachtet, die zur moralischen Integrität und sozialen Anerkennung beiträgt. Besonders im islamischen Kontext sind Konzepte wie *Zakat*, *Şadaqa* oder *Waqf* Ausdruck einer tiefen Verwurzelung von Freiwilligkeit in religiösen Geboten und Traditionen. Diese kulturelle Rahmung zeigt, dass Freiwilligkeit

⁶⁷Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 25–28.

⁶⁸ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 40–42.

nicht als isoliertes Phänomen verstanden werden kann, sondern stets mit Glaubenssystemen, ethischen Normen und historischen Entwicklungen verflochten ist⁶⁹.

Darüber hinaus prägen institutionelle Strukturen und gesellschaftliche Diskurse das Verständnis von Freiwilligkeit. Politische Programme, Bildungsinitiativen oder staatliche Förderungen können Engagement gezielt lenken, indem sie bestimmte Tätigkeiten als “freiwillig” hervorheben oder besonders würdigen. Diese Rahmung beeinflusst nicht nur die Motivation der Freiwilligen, sondern auch die Wahrnehmung von Freiwilligkeit in der Öffentlichkeit. Es wird deutlich, dass Freiwilligkeit ein dynamisches Feld ist, das sich zwischen individueller Entscheidung, kulturellen Normen und institutioneller Steuerung bewegt⁷⁰.

Ein zentraler analytischer Zugang in der kulturvergleichenden Sozialforschung ist die Unterscheidung zwischen individualistischen und kollektivistischen Gesellschaftsmodellen, wie sie ursprünglich von Geert Hofstede entwickelt wurde. Diese Unterscheidung ermöglicht es, kulturelle Unterschiede im sozialen Verhalten, in den Wertorientierungen und in der Gestaltung gesellschaftlicher Institutionen systematisch zu erfassen. Während individualistische Kulturen das Individuum als autonome Einheit verstehen, die unabhängig von sozialen Gruppen agiert, betonen kollektivistische Kulturen die enge Einbettung des Einzelnen in soziale Gemeinschaften. Diese theoretische Perspektive hat sich als besonders fruchtbar erwiesen, um Unterschiede in der Wahrnehmung und Ausübung freiwilligen Engagements zu analysieren⁷¹.

In individualistisch geprägten Gesellschaften, wie etwa in Nordwesteuropa oder Nordamerika, wird freiwilliges Engagement zumeist als Ausdruck persönlicher Autonomie, moralischer Überzeugung oder sozialer Verantwortung verstanden. Das Individuum agiert

⁶⁹ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 12–15.

⁷⁰ Johannes Eurich – Andreas Rauschenbach, *Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftliches Engagement* (Wiesbaden: Springer VS, 2019), 55–57.

⁷¹ Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2. Aufl. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 209–210.

hier als freier Akteur, der sein Engagement auf Basis eigener Werte und selbst gesetzter Ziele definiert. Freiwilligkeit wird demnach als selbstbestimmte Handlung betrachtet, die nicht durch gesellschaftliche Verpflichtungen erzwungen wird, sondern aus dem persönlichen Wunsch resultiert, einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Dieses Verständnis spiegelt das Ideal des "selbstverantwortlichen Bürgers wider, das eng mit liberalen Demokratien und marktwirtschaftlich geprägten Gesellschaftsstrukturen verknüpft ist⁷².

Die Forschung zeigt, dass in solchen Gesellschaften das Engagement häufig mit Konzepten wie Selbstverwirklichung, Kompetenzentwicklung und persönlicher Sinnstiftung verbunden ist. Freiwillige suchen nach Möglichkeiten, ihre individuellen Fähigkeiten einzusetzen, soziale Anerkennung zu erfahren und einen positiven Einfluss auf ihr Umfeld auszuüben. Diese Form der Freiwilligkeit ist daher stark individualisiert und orientiert sich an den Bedürfnissen und Interessen des Einzelnen. Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass altruistische Motive fehlen; vielmehr wird ein Gleichgewicht zwischen Selbst- und Fremdinteressen angestrebt⁷³.

Gleichzeitig ist das Engagement in individualistischen Kontexten oftmals projekt- oder organisationsbezogen und weniger lebenslang angelegt. Moderne Trends wie episodisches oder digitales Ehrenamt entsprechen diesem flexiblen, individuell gesteuerten Verständnis. Das Individuum bleibt der zentrale Bezugspunkt und gestaltet sein Engagement so, dass es sich mit der persönlichen Lebensführung, beruflichen Anforderungen und Freizeitgestaltung vereinbaren lässt. Dieses Modell unterscheidet sich deutlich von

⁷² Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 32–35.

⁷³ Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, "Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective," *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 173–175.

kollektivistischen Kulturen, in denen Engagement eher als gemeinschaftliche Verpflichtung als persönliche Option verstanden wird⁷⁴.

Demgegenüber stehen kollektivistische Kulturen – wie sie historisch im Osmanischen Reich, in großen Teilen Asiens oder im Nahen Osten verbreitet waren – in denen das Individuum primär als Teil eines sozialen Gefüges betrachtet wird. Die Identität einer Person entsteht hier in hohem Maße durch die Zugehörigkeit zu Familie, religiösen Gemeinschaften oder sozialen Gruppen. Während individualistische Kulturen das Selbst als autonome Einheit begreifen, ist das Selbstverständnis in kollektivistischen Kontexten stark relational geprägt. Dieses Menschenbild beeinflusst auch die Wahrnehmung von Freiwilligkeit, die weniger als Akt individueller Wahl, sondern vielmehr als sozial verankerte Erwartung und moralische Verpflichtung verstanden wird⁷⁵.

In solchen Gesellschaften ist freiwilliges Engagement eng mit religiösen und kulturellen Normen verbunden. Moralische Werte, religiöse Gebote und traditionelle Verhaltensmuster geben vor, welche Formen der Unterstützung und Hilfeleistung als ehrenhaft und sozial erwünscht gelten. Im Islam beispielsweise spielen Konzepte wie *Zakat* (verpflichtende Almosensteuer) oder *Sadaqa* (freiwillige Wohltätigkeit) eine zentrale Rolle. Diese Praktiken tragen dazu bei, dass Hilfsbereitschaft nicht allein als private Entscheidung, sondern als religiös begründete Pflicht wahrgenommen wird, die sowohl spirituelle als auch soziale Dimensionen hat⁷⁶.

Das osmanische Stiftungswesen (*Waqf*) ist ein herausragendes Beispiel für diese kollektivistische Prägung. Stiftungen dienten nicht nur der Unterstützung Bedürftiger, sondern auch der Finanzierung öffentlicher Güter wie Schulen, Krankenhäuser oder Brunnen. Die Stiftung galt als Ausdruck von Dankbarkeit gegenüber Gott und der Gemeinschaft und wurde mit hohem gesellschaftlichem Ansehen belohnt. Obwohl der Akt

⁷⁴ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 108–110.

⁷⁵ Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2. Aufl. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 215–218.

⁷⁶ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 120–123.

der Stiftung formal freiwillig war, entsprach er einem religiösen und sozialen Ideal, das tief in die Alltagskultur integriert war⁷⁷.

Diese Sichtweise zeigt, dass Freiwilligkeit in kollektivistischen Kulturen weniger mit dem Konzept individueller Autonomie verbunden ist, sondern vielmehr als integraler Bestandteil des gemeinschaftlichen Lebens verstanden wird. Engagement dient hier nicht nur dem Gemeinwohl, sondern ist auch ein Mittel zur Festigung sozialer Bindungen, zur Erhaltung von Traditionen und zur Stärkung kollektiver Identität. Damit wird deutlich, dass Freiwilligkeit stets im Spannungsfeld zwischen individuellen und kollektiven Erwartungen verortet ist und je nach kulturellem Kontext unterschiedliche Ausdrucksformen annimmt⁷⁸.

Ein besonders prägnantes Beispiel für die kollektivistische Verankerung von Freiwilligkeit ist das osmanische Stiftungssystem (*waqf*). Die Gründung einer Stiftung wurde im Osmanischen Reich nicht nur als eine religiöse Handlung betrachtet, sondern auch als Ausdruck von sozialer Verantwortung und transzendenter Sinnstiftung⁷⁹. Stiftungen waren in der islamischen Rechts- und Sozialordnung tief verankert und galten als dauerhafte gute Tat (*ṣadaqa ḡāriya*), deren spiritueller Wert über das Leben des Stifters hinaus anhielt. Sie waren somit nicht bloß karitative Einrichtungen, sondern Teil eines umfassenden ethisch-religiösen Systems, das individuelles Handeln mit kollektiven Werten verband⁸⁰.

Der *waqf* fungierte darüber hinaus als soziales Sicherungsnetz, das Bildung, Gesundheitsversorgung, Infrastruktur und Wohlfahrtsleistungen bereitstellte. In einer Zeit, in der staatliche Institutionen häufig nicht über die Kapazitäten zur umfassenden Sozialversorgung verfügten, schlossen Stiftungen diese Lücken und stärkten die soziale Kohäsion. Neben dem materiellen Nutzen spielten sie auch eine wichtige symbolische

⁷⁷ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 13–17.

⁷⁸ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 97–99.

⁷⁹ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 12–15.

⁸⁰ Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden: Brill, 1998), 22–25.

Rolle: Sie dienten als Zeichen von Frömmigkeit, Großzügigkeit und gesellschaftlichem Engagement⁸¹.

Darüber hinaus hatte der *waqf* eine soziale und politische Dimension. Stiftungen ermöglichten es nicht nur wohlhabenden Bürgern, ihren gesellschaftlichen Status zu festigen und zu erhöhen, sondern boten auch eine Möglichkeit zur Einflussnahme auf das städtische und ländliche Leben. Durch den Aufbau und die Finanzierung öffentlicher Einrichtungen wie Moscheen, Schulen, Armenküchen oder Brunnen gewannen Stifter Ansehen und wurden zu einflussreichen Akteuren in ihrer Gemeinschaft⁸².

Über Jahrhunderte hinweg prägten *awqāf* (Plural von *waqf*) das soziale Gefüge sowohl in urbanen als auch in ländlichen Regionen des Osmanischen Reiches. Sie trugen zur Entwicklung von Handelszentren, Bildungsstrukturen und sozialen Netzwerken bei, die den Alltag der Menschen maßgeblich beeinflussten. Der *waqf* war somit nicht nur ein religiös motiviertes Instrument, sondern auch ein integraler Bestandteil der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Organisation des Reiches⁸³.

In diesem Zusammenhang ist der islamische Begriff der *Ṣadaqa Ğāriya* von zentraler Bedeutung. Darunter versteht man eine kontinuierliche Form der Wohltätigkeit, deren Nutzen auch nach dem Tod des Stifters andauert. Diese Idee ist tief im islamischen Rechts- und Ethikverständnis verankert und wird von zahlreichen Hadithen gestützt, die betonen, dass gute Taten nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits Früchte tragen. *Ṣadaqa Ğāriya* verleiht freiwilligen Handlungen eine spirituelle Dimension, die weit über das rein weltliche Verständnis von Wohltätigkeit hinausgeht⁸⁴.

⁸¹ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 96–99.

⁸² Ronald C. Jennings, “Pious Foundations in the Ottoman Society of Kayseri and the Cultural Context of the Waqf,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3 (1974), 268–270.

⁸³ Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: Phoenix Press, 2000), 158–160.

⁸⁴ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 125–127.

Die Vorstellung der *Ṣadaqa Ġāriya* verbindet altruistische Handlung, gesellschaftlichen Nutzen und metaphysischen Lohn in einzigartiger Weise. Eine Spende oder Stiftung wird hier nicht nur als materieller Akt gesehen, sondern als ein Mittel, das spirituelle Verdienste erzeugt und zugleich die Gemeinschaft stärkt. Diese Verbindung von individueller Frömmigkeit und kollektiver Verantwortung macht das Konzept besonders relevant für das Verständnis freiwilliger Praxis in islamisch geprägten Gesellschaften⁸⁵.

Historisch gesehen spielte dieses Konzept eine entscheidende Rolle bei der Entstehung und Verbreitung des osmanischen Stiftungssystems (*waqf*), das als institutionalisierte Form der *Ṣadaqa Ġāriya* gelten kann. Indem Stifter Schulen, Krankenhäuser, Brunnen oder andere soziale Einrichtungen errichteten, schufen sie dauerhafte Strukturen, die sowohl den Bedürfnissen der Gesellschaft dienten als auch den Stiftern spirituelle Belohnung sicherten. Auf diese Weise verschränkten sich individuelle Motive mit kollektiven Werten und religiösen Vorstellungen zu einem kohärenten Handlungsrahmen⁸⁶.

In kollektivistischen Kontexten verschmelzen religiöse, soziale und kulturelle Dimensionen freiwilliger Aktivität besonders deutlich. Das Engagement ist hier nicht nur Ausdruck persönlicher Überzeugung, sondern wird als integraler Bestandteil des sozialen Lebens und der religiösen Identität verstanden. Diese ganzheitliche Perspektive zeigt, dass Freiwilligkeit in solchen Kulturen weniger eine individuelle Wahl als vielmehr ein moralisch und spirituell motiviertes Pflichtbewusstsein ist, das sowohl das Gemeinwohl als auch das Jenseits im Blick hat⁸⁷.

Im Kontrast zu kollektivistischen Gesellschaften wird Freiwilligkeit in individualistisch geprägten Kulturen zunehmend von Prozessen der Individualisierung, Selbstverwirklichung und funktionalen Flexibilisierung beeinflusst. Während traditionelle Formen des Ehrenamts häufig langfristige Verpflichtungen und feste institutionelle

⁸⁵ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 145–147.

⁸⁶ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 16–18.

⁸⁷ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 98–101.

Bindungen erforderten, wird modernes Engagement eher als persönliches Projekt verstanden, das sich flexibel in die individuellen Lebensentwürfe einfügt. Diese Entwicklung steht im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen wie der Pluralisierung von Lebensstilen, der Entinstitutionalisierung sozialer Bindungen und der wachsenden Bedeutung individueller Selbstbestimmung⁸⁸.

Das Engagement wird heute häufig in Form von projektbezogenen, digitalen oder episodischen Aktivitäten wahrgenommen, die weniger an formelle Organisationen gebunden sind. Plattformen und digitale Netzwerke bieten Freiwilligen die Möglichkeit, zeitlich begrenzte oder ortsunabhängige Projekte zu unterstützen, wodurch neue Formen der Teilhabe entstehen. Diese sogenannten “Mikro-Engagements” entsprechen dem Bedürfnis vieler Menschen nach Flexibilität und passen sich den zunehmend fragmentierten Lebensrhythmen moderner Gesellschaften an⁸⁹.

Im Zentrum der Motivation stehen in individualistischen Kontexten oftmals persönliche Sinnstiftung, Kompetenzentwicklung oder der Erwerb von sozialem Kapital. Freiwillige suchen nicht nur nach Möglichkeiten, anderen zu helfen, sondern auch nach Wegen, ihre eigenen Fähigkeiten auszubauen, ihre Netzwerke zu erweitern oder ihre beruflichen Chancen zu verbessern. Dadurch wird Freiwilligkeit teilweise funktionalisiert, da sie neben altruistischen Zielen auch als Mittel zur Selbstoptimierung und Identitätskonstruktion dient⁹⁰.

Diese Verschiebung hin zu individualisierten Engagementformen bedeutet jedoch nicht, dass altruistische Motive verschwinden. Vielmehr zeigt die Forschung, dass in modernen Gesellschaften altruistische und egoistische Motive in einem hybriden Verhältnis stehen. Während das Bedürfnis, einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten, weiterhin zentral ist,

⁸⁸ Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences* (London: Sage, 2002), 24–27.

⁸⁹ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 110–113.

⁹⁰ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 228–230.

wird es zunehmend mit dem Wunsch nach persönlicher Entwicklung, Selbstwirksamkeit und sozialer Anerkennung kombiniert⁹¹.

Im Kontrast zu kollektivistischen Gesellschaften wird Freiwilligkeit in individualistisch geprägten Kontexten zunehmend durch Prozesse der Individualisierung, Selbstverwirklichung und funktionale Flexibilisierung geprägt. Während in traditionellen Modellen des Ehrenamts langfristige Verpflichtungen und stabile institutionelle Bindungen im Vordergrund standen, wird Engagement heute verstärkt als ein flexibles, projektorientiertes Handlungsfeld betrachtet. Dieser Wandel ist eng mit gesellschaftlichen Trends wie der Pluralisierung von Lebensentwürfen, der zunehmenden Fragmentierung sozialer Strukturen und dem Bedeutungszuwachs individueller Autonomie verbunden⁹².

In modernen individualistischen Gesellschaften werden Freiwilligentätigkeiten zunehmend in Form von projektbezogenen, digitalen oder episodischen Aktivitäten wahrgenommen. Online-Plattformen, soziale Medien und digitale Netzwerke haben neue Möglichkeiten geschaffen, um Engagement zeitlich begrenzt und ortsunabhängig zu gestalten. Diese „Mikro-Engagements“ bieten nicht nur größere Flexibilität, sondern ermöglichen es den Freiwilligen, ihre Tätigkeit an persönliche Lebensrhythmen und berufliche Anforderungen anzupassen. Dadurch verschiebt sich das Verständnis von Freiwilligkeit hin zu einer stärker individualisierten und selbstbestimmten Praxis⁹³.

Die Motivation der Freiwilligen ist in solchen Kontexten häufig von persönlichen Zielen geprägt. Neben altruistischen Beweggründen rücken Aspekte wie persönliche Sinnstiftung, der Erwerb neuer Kompetenzen oder die Erweiterung sozialer Netzwerke in den Vordergrund. Freiwilliges Engagement dient hier nicht nur der Unterstützung anderer,

⁹¹ Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, „Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 173–176.

⁹² Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences* (London: Sage, 2002), 24–28.

⁹³ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 110–113.

sondern wird auch als Ressource zur Selbstoptimierung, zur Stärkung des eigenen Profils und zur Identitätsbildung verstanden. Damit erfährt Freiwilligkeit eine funktionale Aufladung, die weit über das klassische Verständnis uneigennütziger Hilfe hinausgeht⁹⁴.

Dieser Trend bedeutet jedoch nicht, dass altruistische Motive gänzlich verdrängt werden. Vielmehr zeigen aktuelle Studien, dass in individualistischen Gesellschaften altruistische und selbstbezogene Motive in einem hybriden Verhältnis stehen. Engagement wird zunehmend als wechselseitiger Prozess wahrgenommen, bei dem sowohl das Gemeinwohl als auch die persönliche Entwicklung im Fokus stehen. Organisationen, die Freiwillige gewinnen wollen, müssen daher diese veränderten Motivationslagen berücksichtigen und flexible Rahmenbedingungen schaffen⁹⁵.

Gleichwohl lassen sich die beiden kulturellen Idealtypen – der individualistische und der kollektivistische Ansatz – nicht strikt voneinander trennen. In der Praxis zeigt sich, dass freiwilliges Engagement häufig in hybriden Formen auftritt, die Merkmale beider Systeme miteinander verbinden. Diese Überschneidungen entstehen durch Globalisierung, Migration und den Austausch kultureller Praktiken, die dazu führen, dass traditionelle und moderne Konzepte von Freiwilligkeit parallel existieren und sich gegenseitig beeinflussen⁹⁶.

Hybride Modelle zeichnen sich dadurch aus, dass sie einerseits kollektive Werte wie familiäre Verantwortung oder religiöse Gebote berücksichtigen, andererseits aber Raum für individuelle Autonomie und Selbstverwirklichung lassen. So finden sich auch in westlich geprägten Gesellschaften gemeinschaftsorientierte Initiativen, während kollektivistische Gesellschaften zunehmend individualisierte Formen des Engagements übernehmen. Dieses Nebeneinander verdeutlicht, dass Freiwilligkeit kein statisches Konzept, sondern ein

⁹⁴ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 110–113.

⁹⁵ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 228–231.

⁹⁶ Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2. Aufl. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 220–223.

dynamischer Aushandlungsprozess zwischen kulturellen Traditionen und gesellschaftlichem Wandel ist⁹⁷.

Besonders deutlich wird diese Entwicklung im Kontext der muslimischen Diaspora in Europa. Hier wirken traditionelle Vorstellungen von Wohltätigkeit – etwa die religiöse Pflicht zur Hilfeleistung (*zakat* und *şadaqa*) – zusammen mit modernen Prinzipien wie individueller Entscheidung, zivilgesellschaftlichem Bewusstsein und sozialer Integration. Muslimische Vereine und Stiftungen sind oft Träger solcher hybrider Engagementmodelle, die sowohl spirituelle als auch gesellschaftlich-praktische Funktionen erfüllen⁹⁸.

Diese Verbindung von traditionellen und modernen Elementen führt zu neuen Formen des freiwilligen Handelns, die in ihrer Struktur und Motivation facettenreicher sind als klassische Modelle. Freiwilligkeit dient hier nicht nur als religiöse Pflicht oder persönliche Entscheidung, sondern auch als Instrument zur Förderung interkultureller Verständigung und gesellschaftlicher Teilhabe. Damit wird deutlich, dass sich kulturelle Idealtypen in pluralistischen Gesellschaften zunehmend überlagern und innovative Engagementformen hervorbringen⁹⁹.

Zahlreiche empirische Studien belegen, dass junge MuslimInnen in Europa Freiwilligenarbeit nicht nur als religiöse Praxis, sondern auch als Instrument gesellschaftlicher Teilhabe verstehen. Dabei verbinden sie spirituelle Werte mit dem Bestreben, aktiv zur Gestaltung der Gesellschaft beizutragen. Freiwilliges Engagement wird so zu einem Mittel, religiöse Überzeugungen mit modernen Konzepten von Bürgerpflicht und sozialem Verantwortungsbewusstsein zu vereinen. Diese doppelte

⁹⁷ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 115–118.

⁹⁸ Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (Bielefeld: transcript, 2019), 102–106.

⁹⁹ Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 235–237.

Verankerung macht Freiwilligenarbeit zu einem besonders wirksamen Werkzeug, um die soziale Integration und Sichtbarkeit muslimischer Gemeinschaften zu fördern¹⁰⁰.

Darüber hinaus dient Freiwilligenarbeit vielen jungen MuslimInnen als eine Form der Identitätskonstruktion. Indem sie sich in Projekten engagieren, die kulturelle Vielfalt und soziale Gerechtigkeit thematisieren, schaffen sie Räume, in denen ihre religiöse und gesellschaftliche Zugehörigkeit nicht im Widerspruch, sondern im Einklang zueinanderstehen. Dies stärkt ihr Selbstbewusstsein und ihre Fähigkeit, gesellschaftliche Narrative aktiv mitzugestalten¹⁰¹.

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist das Empowerment, das durch freiwillige Tätigkeiten gefördert wird. Engagement ermöglicht es jungen MuslimInnen, Führungsrollen zu übernehmen, Kompetenzen zu erwerben und ihre Stimmen im öffentlichen Diskurs hörbar zu machen. Dabei können sie bestehende Stereotype und Vorurteile hinterfragen und alternative Bilder muslimischer Weiblichkeit und Aktivität präsentieren¹⁰².

Durch diese Entwicklungen entstehen neuartige Formen freiwilligen Engagements, die zugleich spirituell fundiert und gesellschaftlich modern verankert sind. Diese hybriden Engagementformen kombinieren religiös motivierte Solidarität mit den Prinzipien individueller Selbstverwirklichung, sozialer Innovation und zivilgesellschaftlicher Mitgestaltung. Sie verdeutlichen, dass Freiwilligkeit im Kontext der muslimischen Diaspora ein dynamisches, multifunktionales Handlungsfeld darstellt¹⁰³.

¹⁰⁰ Naika Foroutan – Jule Bahlmann, “Muslimische Jugend in Deutschland: Engagement, Religion und Teilhabe,” in *Jugend und Religion in Europa*, hrsg. von Detlef Pollack – Gert Pickel (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 115–117.

¹⁰¹ Riem Spielhaus, *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 92–94.

¹⁰² Yasemin Shooman, *Muslimische Frauen in Deutschland: Zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung* (Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 2014), 66–69.

¹⁰³ Esra Özyürek, “Being Muslim in Europe: Different Cultures, Same Rights?” *European Journal of Sociology* 55/2 (2014), 293–296.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Freiwilligkeit ein vielgestaltiges und dynamisches Phänomen ist, dessen Erscheinungsformen und Funktionen in hohem Maße durch kulturelle, soziale und religiöse Kontexte geprägt werden. Die Vielfalt der Engagementformen reicht von traditionellen Strukturen wie religiösen Stiftungen oder gemeinschaftlich organisierten Hilfsprojekten bis hin zu modernen Formen wie digitalem Ehrenamt oder episodischen Initiativen. Diese Breite zeigt, dass Freiwilligkeit nicht durch eine universelle Definition erfasst werden kann, sondern stets im Spannungsfeld zwischen individuellen Motiven und gesellschaftlichen Erwartungen steht¹⁰⁴.

Eine differenzierte Analyse freiwilligen Engagements erfordert daher die Berücksichtigung kultureller Wertorientierungen und historischer Traditionen. Die kollektiven Handlungsmuster, die in Gesellschaften wie dem Osmanischen Reich das Verständnis von Freiwilligkeit prägten, unterscheiden sich grundlegend von den individualistisch geprägten Vorstellungen moderner westlicher Gesellschaften. Nur durch eine kulturvergleichende Perspektive kann nachvollzogen werden, wie religiöse Gebote, soziale Normen und historische Entwicklungen das jeweilige Engagementverständnis beeinflussen¹⁰⁵.

Besondere Beachtung verdienen religiös fundierte Modelle wie das *waqf*-System, das über Jahrhunderte hinweg ein integraler Bestandteil der sozialen Ordnung war. Diese klassischen Strukturen bieten nicht nur Einblicke in historische Formen von Solidarität und Gemeinwohlorientierung, sondern liefern auch Anknüpfungspunkte für aktuelle Diskurse über die Rolle von Religion und Gemeinschaft in pluralistischen Gesellschaften. Die Auseinandersetzung mit solchen Modellen trägt dazu bei, die spirituellen und sozialen Dimensionen moderner Engagementformen besser zu verstehen¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 20–23.

¹⁰⁵ Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2. Aufl. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 215–218.

¹⁰⁶ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 12–15.

Schließlich ist das Verständnis moderner Transformationsprozesse im Bereich der Freiwilligkeit ohne die Berücksichtigung dieser kulturellen und historischen Hintergründe unvollständig. Digitale Netzwerke, projektbasierte Initiativen und hybride Engagementformen der muslimischen Diaspora zeigen, wie sich traditionelle Werte mit zeitgemäßen Formen der Selbstorganisation und sozialen Innovation verbinden. Ein fundiertes Verständnis von Freiwilligkeit entsteht daher nur durch eine Analyse, die klassische Modelle wie den *waqf* ebenso einbezieht wie die aktuellen Entwicklungen im Bereich des zivilgesellschaftlichen Handelns¹⁰⁷.

2.4 Religiöse Dimension der Freiwilligenarbeit im Islam

Die islamische Tradition misst der freiwilligen Hilfeleistung einen herausragenden Stellenwert bei und betrachtet sie als festen Bestandteil des religiösen Lebens. Freiwilligkeit wird im Islam nicht als bloßer Ausdruck individueller Großzügigkeit verstanden, sondern als Pflicht und Tugend, die im Dienste der Gemeinschaft (*ummah*) steht. Diese Haltung ist eng mit dem islamischen Menschenbild verbunden, das den Gläubigen als moralisch und sozial verantwortliches Wesen definiert, dessen Handlungen nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind¹⁰⁸.

Darüber hinaus ist Freiwilligkeit im Islam tief in die theologische Ethik eingebettet. Konzepte wie *zakat* (obligatorische Almosen), *ṣadaqa* (freiwillige Wohltätigkeit) und *waqf* (Stiftung) sind Ausdruck dieser Ethik, die soziales Handeln als religiös gebotene und spirituell belohnte Tat versteht. Diese Formen der Hilfeleistung werden nicht nur als Zeichen der Barmherzigkeit, sondern auch als Mittel zur Erfüllung religiöser Gebote betrachtet, die das Zusammenleben innerhalb der muslimischen Gemeinschaft strukturieren¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (Bielefeld: transcript, 2019), 102–106.

¹⁰⁸ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 143–145.

¹⁰⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 118–120.

Ein zentrales Merkmal der islamischen Perspektive ist die Verknüpfung freiwilliger Hilfe mit der Eschatologie. Wohltätige Handlungen gelten nicht nur als verdienstvoll im Diesseits, sondern auch als Vorbereitung auf das Jenseits. Zahlreiche Koranverse und Hadithe heben hervor, dass das Teilen von Besitz, die Unterstützung Bedürftiger und die Schaffung von Gemeinwohlinfrastrukturen spirituellen Lohn und göttliches Wohlgefallen versprechen. In diesem Sinne wird Freiwilligkeit als Brücke zwischen dem irdischen Leben und der ewigen Belohnung im Jenseits verstanden¹¹⁰.

Die religiösen Quellen – insbesondere der Koran und die Sunna – bilden die Grundlage für diese Auffassung. Im Koran wird wiederholt betont, dass Gläubige verpflichtet sind, Bedürftigen zu helfen, soziale Gerechtigkeit zu fördern und solidarisch zu handeln (z. B. Sure 2:177, 2:215). Die Sunna ergänzt diese Lehre durch das Vorbild des Propheten Mohammed, der Altruismus und uneigennützigte Hilfe als zentrale Tugenden vorlebte. Diese Texte bilden bis heute den normativen Rahmen für muslimisches Engagement und prägen das Verständnis von Freiwilligkeit in islamischen Gesellschaften¹¹¹.

Ein zentrales Konzept freiwilliger Unterstützung im Islam ist die *ṣadaqa*, die als freiwillige Spende oder gute Tat verstanden wird. Anders als die obligatorische *zakat* beruht die *ṣadaqa* auf dem freien Willen des Gläubigen und wird als Ausdruck von Barmherzigkeit, Großzügigkeit und Mitgefühl betrachtet¹¹². Sie umfasst dabei nicht nur materielle Hilfe, sondern auch immaterielle Handlungen wie ein freundliches Wort, ein Lächeln oder das Entfernen eines Hindernisses vom Weg, wie es in den Überlieferungen des Propheten Mohammed betont wird. Dieses weite Verständnis zeigt, dass im Islam jede Handlung, die das Wohl anderer fördert, als Akt der Wohltätigkeit gewertet werden kann¹¹³.

¹¹⁰ Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* (London: I. B. Tauris, 2006), 87–90.

¹¹¹ Adel Theodor Khoury, *Der Koran: Arabisch-Deutsch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 48–50.

¹¹² Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 144–146.

¹¹³ Adel Theodor Khoury, *Der Islam: Glaube und Geschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991), 218–220.

Besondere Bedeutung kommt der *ṣadaqa jāriya* (Sadaka Dschāriya) zu, einer Form der fortdauernden Wohltätigkeit, deren Nutzen auch über den Tod des Stifters hinaus anhält. Hierzu zählen beispielsweise der Bau eines Brunnens, einer Schule, einer Bibliothek oder einer Moschee, die langfristig zum Gemeinwohl beitragen. Die Vorstellung einer dauerhaften Belohnung im Jenseits für solche Handlungen motiviert viele Gläubige, Projekte zu initiieren, die nachhaltigen sozialen und spirituellen Nutzen stiften¹¹⁴.

Das Konzept der *ṣadaqa jāriya* verdeutlicht die enge Verbindung zwischen freiwilliger Arbeit und transzendentelem Nutzen. Freiwillige Handlungen werden nicht nur als weltliche Unterstützung betrachtet, sondern auch als Investition in das Jenseits. Diese spirituelle Dimension macht das Engagement besonders bedeutsam und führt dazu, dass Freiwilligkeit im islamischen Kontext nicht ausschließlich als gesellschaftliche Pflicht, sondern auch als Ausdruck des Glaubens und der Hoffnung auf göttliche Belohnung verstanden wird¹¹⁵.

Darüber hinaus dient die *ṣadaqa jāriya* als ethisches und soziales Modell für nachhaltige Projekte innerhalb muslimischer Gemeinschaften. Sie fördert die Idee, dass Hilfsleistungen nicht nur kurzfristige Bedürfnisse abdecken, sondern langfristige Strukturen schaffen sollen, die Generationen überdauern. In diesem Sinne ist die *ṣadaqa jāriya* ein wichtiges Bindeglied zwischen individueller Frömmigkeit, kollektiver Verantwortung und einer dauerhaften sozialen Wirkung¹¹⁶.

Neben der *ṣadaqa* spielen auch die Begriffe *zakāt* und *infāq* eine zentrale Rolle im islamischen Verständnis freiwilliger und verpflichtender Hilfeleistungen. Die *zakāt* ist eine der fünf Säulen des Islams und stellt eine verpflichtende Abgabe für vermögende Muslime dar, die sowohl spirituelle als auch soziale Funktionen erfüllt. Sie gilt als Mittel zur Reinigung des Besitzes (*tazkiya al-māl*) und dient gleichzeitig der Umverteilung von

¹¹⁴ Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* (London: I. B. Tauris, 2006), 89–91.

¹¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), 57–60.

¹¹⁶ Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 32–35.

Reichtum, um soziale Gerechtigkeit und Solidarität innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu fördern¹¹⁷.

Im Unterschied dazu ist der *infāq* ein umfassenderes Konzept, das sich auf das freiwillige Geben und Spenden bezieht, ohne an feste Prozentsätze oder Verpflichtungen gebunden zu sein. Während die *zakāt* gesetzlich und theologisch vorgeschrieben ist, verkörpert der *infāq* den Geist freiwilliger Großzügigkeit und Mitmenschlichkeit. Er kann in Form von materieller Unterstützung, aber auch als immaterielle Handlung, wie der Hilfe für Bedürftige oder das Engagement für soziale Projekte, realisiert werden¹¹⁸.

Der Koran ruft mehrfach zum *infāq* auf und betont seine Bedeutung als Akt der Gottesnähe und gesellschaftlichen Verantwortung. In zahlreichen Versen wird hervorgehoben, dass das Spenden nicht nur den Empfänger, sondern auch den Geber spirituell bereichert und zu einem Akt der Annäherung an Gott (*taqarrubilāllāh*) wird. So wird das Geben als ein Zeichen der Dankbarkeit und der Anerkennung verstanden, dass Besitz und Wohlstand letztlich Gaben Gottes sind, die verantwortungsvoll genutzt werden sollen¹¹⁹.

Diese terminologische Differenzierung macht deutlich, dass freiwillige Hilfeleistungen im Islam nicht auf die gesetzlich vorgeschriebenen Almosen beschränkt sind.⁴ Vielmehr repräsentieren *sadaqa*, *infāq* und *zakāt* ein umfassendes ethisch-religiöses System des Gebens, das sowohl obligatorische als auch freiwillige Aspekte vereint. Dieses System zeigt die Vielschichtigkeit islamischer Wohltätigkeit, die spirituelle, soziale und gemeinschaftliche Dimensionen miteinander verbindet¹²⁰.

Besondere Aufmerksamkeit verdient das Konzept des *waqf* (Stiftung), das im Osmanischen Reich eine institutionalisierte Form freiwilliger Wohltätigkeit darstellte. Der *waqf* ermöglichte es Einzelpersonen, Vermögen oder Immobilien dauerhaft für das Gemeinwohl

¹¹⁷ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 143–145.

¹¹⁸ Adel Theodor Khoury, *Der Islam: Glaube und Geschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991), 221–223

¹¹⁹ Adel Theodor Khoury (Hrsg.), *Der Koran: Arabisch-Deutsch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 42–44 (vgl. Sure 2:195, 2:267).

¹²⁰ Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 28–32.

zu widmen¹²¹. Dies geschah in der Absicht, soziale Dienste wie Hospitäler, Schulen, Bibliotheken oder Armenküchen bereitzustellen und damit nachhaltig zur Wohlfahrt der Gemeinschaft beizutragen. Solche Stiftungen hatten eine langfristige Wirkung und prägten über Jahrhunderte das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben des Reiches¹²².

Die Institution des *waqf* war tief in der islamischen Rechts- und Gesellschaftsordnung verankert. Der Stifter (*wāqif*) übertrug das Eigentum an bestimmte Güter auf eine Stiftung, deren Erträge zur Finanzierung gemeinnütziger Zwecke verwendet wurden. Diese Praxis war rechtlich so geregelt, dass die gestifteten Güter unveräußerlich waren und dauerhaft im Dienst des Gemeinwohls standen. Dadurch konnten langfristige Projekte entstehen, die Bildung, soziale Fürsorge und religiöse Aktivitäten förderten¹²³.

Der *waqf* wurde jedoch nicht nur als soziales Engagement verstanden, sondern auch als eine religiös verdienstvolle Handlung. In der islamischen Theologie gilt die Stiftung als *ṣadaqa jāriya* (fortdauernde Wohltat), die dem Stifter spirituelle Belohnung im Jenseits sichert. Diese eschatologische Dimension verlieh der Stiftung einen besonderen Stellenwert, da sie sowohl dem materiellen Wohl der Gemeinschaft als auch dem spirituellen Fortschritt des Stifters diente¹²⁴.

Historisch betrachtet hatte das *waqf*-System zudem eine starke gesellschaftliche Wirkung. Es trug zur Urbanisierung, zur Förderung von Wissenschaft und Kultur sowie zur sozialen Stabilität bei. Viele bedeutende Bauwerke, Bildungseinrichtungen und soziale Infrastrukturen im Osmanischen Reich – darunter auch Moscheen, Karawansereien und öffentliche Brunnen – wurden durch *waqf*-Stiftungen finanziert. Dieses Modell zeigt, wie

¹²¹ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 12–15.

¹²² Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden: Brill, 1998), 27–30.

¹²³ Ronald C. Jennings, “Pious Foundations in the Ottoman Society of Kayseri and the Cultural Context of the Waqf,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3 (1974), 268–270.

¹²⁴ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 144–146.

religiöse und soziale Motive zu einem dauerhaften System freiwilliger Wohltätigkeit verschmolzen¹²⁵.

Die religiöse Motivation freiwilliger Arbeit im Islam ist eng mit dem *Tawḥīd*-Prinzip verbunden, also dem Glauben an die Einheit Gottes und der damit einhergehenden Verantwortung des Menschen gegenüber dem Schöpfer und der Schöpfung. Dieses Prinzip bildet die theologische Grundlage für alle ethischen und sozialen Handlungen im Islam und verleiht dem freiwilligen Engagement eine transzendente Dimension. Jede Handlung, die im Dienst des Gemeinwohls und in Einklang mit göttlichen Geboten steht, wird als Teil des spirituellen Lebenswegs des Gläubigen verstanden¹²⁶.

Soziale Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Barmherzigkeit gelten im islamischen Denken nicht nur als gesellschaftlich wünschenswerte Werte, sondern als göttlich verordnete Pflichten. Der Koran hebt in zahlreichen Versen hervor, dass Gläubige verpflichtet sind, Bedürftigen zu helfen, das Leid anderer zu lindern und Solidarität zu zeigen (z. B. Sure 2:177; 9:60). Diese Handlungen werden nicht allein aus altruistischen Beweggründen vollzogen, sondern sind Ausdruck der Gehorsamkeit gegenüber Gott und der moralischen Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft¹²⁷.

Das freiwillige Handeln zum Wohl anderer ist daher weit mehr als eine gesellschaftliche Tugend; es ist ein Ausdruck gelebten Glaubens und ein zentraler Bestandteil spiritueller Vervollkommnung. In der islamischen Mystik (Sufismus) wird besonderes Gewicht auf die Reinigung des Herzens (*taṣfiyāt al-qalb*) und die altruistische Hingabe an andere gelegt. Freiwilliges Engagement wird hier als ein Weg betrachtet, den eigenen Charakter zu veredeln und inneren Frieden sowie Gottesnähe zu erlangen¹²⁸.

¹²⁵ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 96–99.

¹²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), 42–44

¹²⁷ Adel Theodor Khoury (Hrsg.), *Der Koran: Arabisch-Deutsch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 48–50.

¹²⁸ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (München: C. H. Beck, 2011), 122–125.

Diese spirituelle und ethische Rahmung macht deutlich, dass freiwillige Arbeit im Islam nicht als rein säkulares oder zweckgebundenes Handeln verstanden wird. Vielmehr verbindet sie individuelle Frömmigkeit mit kollektiver Verantwortung und leistet einen Beitrag zur Umsetzung der göttlichen Prinzipien von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Gesellschaft. Auf diese Weise wird Freiwilligkeit zu einem Mittel, sowohl das eigene Seelenheil zu fördern als auch das Wohl der Gemeinschaft nachhaltig zu sichern¹²⁹.

Darüber hinaus betonen zahlreiche Hadithe die zentrale Bedeutung freiwilliger Hilfeleistungen im islamischen Denken. In einem bekannten Ausspruch des Propheten Muhammad (s.a.w.) heißt es¹³⁰: “Der beste Mensch ist derjenige, der den Menschen am nützlichsten ist.” Diese Aussage unterstreicht, dass das Wohl anderer zu den höchsten Tugenden eines Gläubigen zählt und dass soziale Verantwortung ein wesentlicher Bestandteil islamischer Ethik ist. Freiwilligkeit wird in diesem Sinne nicht nur als soziale Handlung, sondern als Ausdruck einer tiefen spirituellen Haltung betrachtet¹³¹.

Dieses Verständnis verbindet spirituelle Praxis mit sozialer Wirkung. In der islamischen Tradition gilt jede Form des Gebens und Helfens, sei es materiell oder immateriell, als ein Gottesdienst (‘*ibāda*’), sofern sie im Einklang mit den göttlichen Geboten steht. Der Akt der Hilfeleistung wird somit nicht lediglich als menschliche Großzügigkeit gesehen, sondern als Teil des umfassenden Dienstes an Gott und seiner Schöpfung¹³².

Besonders hervorzuheben ist das Konzept der *ḥidma* (Dienst an der Schöpfung), das im Sufismus eine zentrale Rolle spielt. Sufistische Gelehrte und Orden betonen, dass wahre Gottesnähe durch den uneigennütigen Dienst an anderen erreicht wird. Freiwilliges Engagement, wie das Speisen Bedürftiger oder die Unterstützung von

¹²⁹ Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* (London: I. B. Tauris, 2006), 87–90.

¹³⁰ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Bd. 12 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998), 247, Ḥadīṭ Nr. 23408.

¹³¹ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 145–147.

¹³² Adel Theodor Khoury, *Der Islam: Glaube und Geschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991), 220–222.

Gemeinschaftsprojekten, wird als spirituelle Praxis verstanden, die sowohl den Helfenden als auch die Gemeinschaft bereichert¹³³.

Insgesamt zeigt dieses Zusammenspiel von *‘ibāda* und *ḥidma*, dass Freiwilligkeit im Islam immer eine doppelte Dimension trägt – sie ist sowohl ein Akt der Anbetung als auch eine soziale Verpflichtung. Diese Verknüpfung macht das freiwillige Engagement zu einem integralen Bestandteil muslimischer Lebenspraxis, das nicht nur dem Diesseits dient, sondern auch spirituelle Früchte im Jenseits verspricht¹³⁴.

In der Praxis hat sich die religiöse Dimension der Freiwilligkeit in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten auf vielfältige Weise entfaltet. Schon früh wurden im Islam Formen institutionalisierter Wohltätigkeit entwickelt, die sowohl spirituelle als auch soziale Funktionen erfüllten. Diese Einrichtungen dienten nicht nur der Armutsbekämpfung und Bildung, sondern auch der Förderung von kulturellen und religiösen Aktivitäten. Insbesondere in vormodernen Gesellschaften wie dem Osmanischen Reich waren solche Formen des Engagements ein zentraler Bestandteil des öffentlichen Lebens¹³⁵.

Besonders im Osmanischen Reich fand eine systematische Institutionalisierung religiös motivierter Wohltaten statt. Die Integration von *waqf*-Stiftungen in das staatliche Verwaltungssystem sorgte dafür, dass Wohlfahrtsleistungen – wie Krankenhäuser, Armenküchen oder Schulen – langfristig organisiert und finanziert werden konnten. Diese Stiftungen stellten ein Bindeglied zwischen individueller Frömmigkeit und kollektiver Wohlfahrt dar und hatten einen prägenden Einfluss auf die soziale Struktur des Reiches¹³⁶.

Auch in der Gegenwart finden sich innerhalb muslimischer Gemeinschaften weltweit vielfältige Formen religiös begründeter Freiwilligenarbeit. In mehrheitlich islamischen

¹³³ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (München: C. H. Beck, 2011), 123–126.

¹³⁴ Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* (London: I. B. Tauris, 2006), 88–90.

¹³⁵ Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25–28.

¹³⁶ Ronald C. Jennings, “Pious Foundations in the Ottoman Society of Kayseri and the Cultural Context of the Waqf,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3 (1974), 268–271.

Ländern sind religiöse Organisationen oft führend bei der Umsetzung von Projekten im Bereich Bildung, Gesundheitswesen, Katastrophenhilfe oder Armutsbekämpfung. Diese Tätigkeiten werden sowohl durch klassische Stiftungsstrukturen als auch durch moderne Nichtregierungsorganisationen getragen, die religiöse Prinzipien mit professionellen Managementmethoden verbinden¹³⁷.

In der europäischen Diaspora sind ebenfalls zahlreiche Initiativen zu beobachten, die aus religiöser Motivation heraus entstehen. Hierzu gehören Bildungsprojekte, Flüchtlingshilfe, Nachbarschaftshilfen sowie Aktivitäten im interreligiösen Dialog. Solche Engagementformen verbinden religiöse Werte mit den Anforderungen moderner, pluralistischer Gesellschaften und tragen dazu bei, dass muslimische Communities nicht nur spirituelle, sondern auch soziale Verantwortung übernehmen¹³⁸.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Freiwilligenarbeit im Islam eine einzigartige Verbindung von spirituellen, ethischen und sozialen Dimensionen aufweist. Sie wird nicht allein als eine soziale Handlung verstanden, sondern als Ausdruck gelebter Religiosität, die das Diesseits mit dem Jenseits verbindet. Freiwillige Tätigkeiten gelten dabei als Mittel, Gottes Wohlgefallen zu erlangen, die Gemeinschaft zu stärken und gleichzeitig den eigenen Charakter zu veredeln¹³⁹.

Diese Form des Engagements verbindet individuelle Frömmigkeit mit kollektiver Verantwortung. Das Glaubensleben des Einzelnen wird durch Taten der Nächstenliebe und Barmherzigkeit ergänzt, die als Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (*ummah*) verstanden werden. Indem Gläubige sich aktiv für das Gemeinwohl einsetzen, bringen sie ihren Glauben nicht nur innerlich zum Ausdruck, sondern manifestieren ihn auch in der sozialen Realität¹⁴⁰.

¹³⁷ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 146–148.

¹³⁸ Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (Bielefeld: transcript, 2019), 103–106.

¹³⁹ Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 142–145.

¹⁴⁰ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (München: C. H. Beck, 2011), 121–124

Die theoretische Grundlage für diese Haltung findet sich sowohl im Koran als auch in der Sunna. Der Koran fordert an zahlreichen Stellen zur Unterstützung Bedürftiger und zur Förderung von Gerechtigkeit auf (z. B. Sure 2:177; 4:36). Die Sunna ergänzt diese Lehre durch konkrete Beispiele aus dem Leben des Propheten Muhammad (s.a.w.), der selbst durch Altruismus, Barmherzigkeit und freiwillige Hilfeleistungen vorbildhaft handelte¹⁴¹.

Historisch wie aktuell bildet diese Ethik eine feste Säule muslimischer Lebenspraxis. Ob in klassischen Institutionen wie dem *waqf*-System des Osmanischen Reiches oder in modernen Projekten muslimischer Diaspora-Gemeinschaften – das Prinzip der freiwilligen, gottgefälligen Hilfeleistung bleibt zentral. Es zeigt sich, dass Freiwilligkeit im Islam nicht nur als gesellschaftliche Pflicht, sondern als integraler Bestandteil einer ganzheitlichen Glaubenspraxis zu verstehen ist¹⁴².

¹⁴¹ Adel Theodor Khoury (Hrsg.), *Der Koran: Arabisch-Deutsch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 48–51.

¹⁴² Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 27–31.

3. Diesozialen Funktionen der osmanischen Stiftungen

Das osmanische Stiftungswesen (*waqf*) stellt eine der bedeutendsten Institutionen im sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Gefüge des Osmanischen Reiches dar. Es handelt sich um eine freiwillige, rechtsverbindliche Stiftung von Vermögenswerten zugunsten des Gemeinwohls, deren Beständigkeit durch religiöse, rechtliche und gesellschaftliche Normen gesichert wurde¹⁴³. Die Funktionen der osmanischen Stiftungen reichten weit über karitative Zwecke hinaus und betrafen nahezu alle Bereiche des öffentlichen Lebens.

3.1 Bildung und Erziehung im Rahmen der osmanischen Stiftungen

Das osmanische Bildungssystem war in seiner gesamten Struktur eng mit dem Stiftungswesen (*waqf*) verflochten. Stiftungen bildeten das finanzielle und organisatorische Rückgrat vieler Bildungseinrichtungen wie Medresen, Bibliotheken und Schulen. Sie stellten nicht nur die räumliche und materielle Ausstattung bereit, sondern sorgten auch für die kontinuierliche Finanzierung von Lehrkräften, Schülerstipendien und Lernmaterialien. Ohne das weitreichende Netz an *waqf*-Stiftungen wäre die institutionelle Stabilität des osmanischen Bildungssystems kaum denkbar gewesen¹⁴⁴.

Die Stiftungen ermöglichten nicht nur den Zugang zu Wissen, sondern sicherten dessen institutionelle Verankerung über Generationen hinweg. Einmal gegründete *waqf*-Einrichtungen waren aufgrund ihrer rechtlichen Struktur weitgehend unabhängig von staatlichen Eingriffen und garantierten so eine langfristige Bildungsförderung. Dieses Modell stellte sicher, dass Bildung nicht als Privileg einer Elite, sondern als gesellschaftlich

¹⁴³Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 15–37.

¹⁴⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (Aldershot: Ashgate, 2004), 45–48.

verfügbares Gut verstanden wurde, das von wohlhabenden Stiftern im Sinne des Gemeinwohls getragen wurde¹⁴⁵.

Die Idee, Bildung als eine soziale Verpflichtung und zugleich als religiösen Auftrag zu verstehen, war tief in der islamischen Weltanschauung verankert. Wissen (*‘ilm*) galt als göttlich inspirierte Ressource, deren Aneignung sowohl spirituelle als auch praktische Bedeutung hatte. Zahlreiche Koranverse und Hadithe betonten die Wichtigkeit des Strebens nach Wissen (z. B. “Das Streben nach Wissen ist eine Pflicht für jeden Muslim”), wodurch Bildungsinitiativen als Ausdruck von Gottesdienst (*‘ibāda*) und als Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung verstanden wurden¹⁴⁶.

Darüber hinaus fungierte das Bildungswesen als sozialer Aufstiegsmechanismus im Osmanischen Reich. Stiftungen ermöglichten talentierten, aber finanziell benachteiligten Schülern den Zugang zu höherer Bildung und damit zu einflussreichen Positionen in Verwaltung, Justiz und religiösen Institutionen. Dieses Zusammenspiel von *waqf* und Bildung zeigt, wie eng religiöse Werte, soziale Gerechtigkeit und Wissensvermittlung miteinander verbunden waren und eine zentrale Grundlage für die kulturelle und wissenschaftliche Blüte der osmanischen Gesellschaft bildeten¹⁴⁷.

Stiftungen spielten eine zentrale Rolle beim Aufbau und der Finanzierung einer Vielzahl von Bildungseinrichtungen im Osmanischen Reich. Sie errichteten sowohl *mektepler* (Grundschulen) für die elementare Alphabetisierung als auch *medresen* (höhere religiöse Lehranstalten), in denen ein umfassendes Curriculum vermittelt wurde. Diese Institutionen waren ein wesentlicher Bestandteil des Bildungswesens und stellten sicher, dass Wissen

¹⁴⁵ Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: Phoenix Press, 2000), 158–160.

¹⁴⁶ Franz Babinger, *Islamic Culture in the Ottoman Empire* (New York: Columbia University Press, 1981), 92–95.

¹⁴⁷ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 108–111.

nicht nur innerhalb elitärer Kreise, sondern auch in breiteren Bevölkerungsschichten verbreitet wurde¹⁴⁸.

Die *medresen* waren die zentralen Bildungsinstitutionen, in denen islamische Wissenschaften wie *fıqh* (Rechtswissenschaft), *tafsır* (Koranexegese), *hadıt* (Prophetenüberlieferungen) und *mantıq* (Logik) gelehrt wurden. Neben den religiösen Disziplinen wurden dort auch Sprachwissenschaften, Rhetorik und teilweise Naturwissenschaften vermittelt. Die Finanzierung durch *waqf*-Stiftungen ermöglichte den Gelehrten und Studierenden eine unabhängige Lernumgebung, in der Bildung als religiöse Pflicht und gesellschaftlicher Auftrag gleichermaßen verstanden wurde¹⁴⁹.

Diese Bildungseinrichtungen waren jedoch nicht nur Orte der Wissensvermittlung, sondern auch Zentren religiöser und gesellschaftlicher Sozialisation¹⁵⁰. Sie prägten das religiöse Bewusstsein, förderten die Ausbildung moralischer Werte und stärkten die soziale Kohäsion innerhalb der Gemeinschaft. Lehrer (*mudarris*) und Schüler bildeten eine enge geistige und soziale Einheit, die weit über den rein akademischen Unterricht hinausging.

Darüber hinaus waren die durch Stiftungen finanzierten Schulen und Medresen auch bedeutende Kulturträger. Sie bewahrten und überlieferten Manuskripte, förderten die Entwicklung von Bibliotheken und waren Knotenpunkte für intellektuelle Debatten. Auf diese Weise trugen sie nicht nur zur Ausbildung von Verwaltungs- und Religionseliten bei, sondern auch zur Entstehung einer gelehrten Öffentlichkeit, die das intellektuelle und kulturelle Leben des Osmanischen Reiches nachhaltig prägte¹⁵¹.

¹⁴⁸ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (Aldershot: Ashgate, 2004), 50–53.

¹⁴⁹ Franz Babinger, *Islamic Culture in the Ottoman Empire* (New York: Columbia University Press, 1981), 95–97.

¹⁵⁰ Suraiya Faruqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 112–115.

¹⁵¹ Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: Phoenix Press, 2000), 161–164.

Die Finanzierung der osmanischen Bildungseinrichtungen wurde maßgeblich durch *waqf*-gebundene Einnahmen gesichert. Diese Stiftungen verfügten über ein weit verzweigtes Netz an Einkommensquellen, das von landwirtschaftlichen Erträgen über Ladenmieten und Karawansereien bis hin zu Erträgen aus Mühlen, Bädern oder Handwerksbetrieben reichte. Durch diese ökonomische Grundlage war es möglich, Bildungseinrichtungen unabhängig von staatlichen Haushalten dauerhaft zu unterhalten und zugleich den sozialen Auftrag der Stiftungen zu erfüllen¹⁵².

Die *waqf*-Stiftungen übernahmen dabei alle wesentlichen Ausgaben, die für den Betrieb der Schulen und Medresen erforderlich waren. Dazu gehörten die Bezahlung von Lehrergehältern, der Ankauf von Büchern und Lehrmaterialien sowie die Instandhaltung der Gebäuden. Ebenso wurden die laufenden Betriebskosten, wie Beleuchtung oder Heizung, aus den Einkünften der Stiftung gedeckt. Diese umfassende finanzielle Verantwortung trug entscheidend dazu bei, den hohen Qualitätsstandard der Bildungseinrichtungen zu sichern¹⁵³.

Besonders hervorzuheben ist die soziale Dimension dieses Finanzierungssystems. Die Stiftungen sorgten dafür, dass bedürftige Schüler mit Lebensmitteln, Unterkünften und gelegentlich auch Kleidung versorgt wurden. Diese Unterstützung machte es auch Kindern aus ärmeren Bevölkerungsschichten möglich, eine hochwertige Ausbildung zu erhalten und damit ihre sozialen Aufstiegschancen zu verbessern. Auf diese Weise verbanden die Stiftungen religiöse Wohltätigkeit mit dem Ziel gesellschaftlicher Inklusion und Chancengerechtigkeit¹⁵⁴.

¹⁵² Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: Phoenix Press, 2000), 165–167.

¹⁵³ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (Aldershot: Ashgate, 2004), 54–57.

¹⁵⁴ Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 18–21.

So entstand ein nachhaltiges System, das den Bildungszugang unabhängig vom Einkommen ermöglichte und gleichzeitig zur Stabilisierung der sozialen Ordnung beitrug¹⁵⁵. Durch die institutionelle Verankerung der Bildungsförderung in den Stiftungen wurde ein Modell geschaffen, das über Generationen hinweg Bestand hatte und zu einem der tragenden Pfeiler des osmanischen Bildungssystems avancierte.

Bemerkenswert ist auch, dass die osmanischen Stiftungen ein inklusives Bildungsverständnis verfolgten. Nicht nur Jungen, sondern auch Mädchen erhielten in bestimmten Einrichtungen Unterricht – insbesondere in städtischen Regionen wie Istanbul oder Edirne¹⁵⁶. Zudem förderten Stiftungen die Einrichtung von *Kütüphaneler* (Bibliotheken), die als öffentliche Wissenszentren fungierten und Gelehrten wie auch Laien offenstanden.

Die Verbindung von Religion und Bildung manifestierte sich besonders in den *Darülkurra*-Einrichtungen, die sich auf die Koranrezitation spezialisierten. Hier wurde der Glaube nicht nur vermittelt, sondern rezitiert, memoriert und spirituell verinnerlicht – ein Prozess, der durch Stiftungsgelder dauerhaft gefördert wurde¹⁵⁷.

Langfristig stärkten die Bildungsstiftungen nicht nur die individuelle Frömmigkeit, sondern auch den sozialen Aufstieg. Viele Gelehrte, Juristen, Beamte und sogar Ministerialbeamte entstammten einfachen sozialen Verhältnissen und gelangten durch *vakıf*-finanzierte Bildung in höchste Ämter¹⁵⁸. Damit fungierten Stiftungen als soziale Mobilitätsinstrumente, die religiöse Legitimität mit gesellschaftlicher Teilhabe verknüpften.

¹⁵⁵ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 115–118.

¹⁵⁶ Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris, 2005, 93–95.

¹⁵⁷ Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin Osmanlı Eğitim Sistemindeki Yeri.” *Belleten* 58/221 (1994): 781–794.

¹⁵⁸ İnalçık, Halil. “Learning in the Ottoman Empire.” In: *History of Civilizations of Central Asia*, Bd. 5. Paris: UNESCO, 2003, 409–417.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das osmanische Bildungssystem wäre ohne das Stiftungswesen in dieser Breite, Tiefe und Dauerhaftigkeit kaum denkbar gewesen. Es war Ausdruck einer religiös begründeten Bildungsethik, die Wissen als öffentliches Gut verstand und mit sozialer Gerechtigkeit verknüpfte. Der *Waqf* wurde so zur materiellen Trägersäule einer ganzheitlichen Bildungskultur.

3.2 Gesundheit und soziale Wohlfahrt

Die osmanischen Stiftungen (*waqf*) übernahmen in der Gesundheitsversorgung und sozialen Wohlfahrt eine zentrale Rolle. In einer Zeit, in der staatliche Strukturen im Bereich der öffentlichen Gesundheit relativ schwach entwickelt waren, sorgten Stiftungen für den Aufbau und Betrieb zahlreicher Einrichtungen, die das physische, psychische und soziale Wohl der Bevölkerung förderten¹. Diese Fürsorgepraxis beruhte auf islamischen Prinzipien wie Barmherzigkeit (*rahma*), Gerechtigkeit (*adl*) und Nächstenliebe (*ihsan*), die den Einzelnen zur Sorge für Schwache und Bedürftige verpflichten².

3.2.1 Darüßşifas: Medizinische Versorgung als religiöse Pflicht

Die *Darüßşifas* des Osmanischen Reiches waren mehr als nur medizinische Einrichtungen; sie waren Ausdruck einer tief verwurzelten religiösen und gesellschaftlichen Verantwortung, die sich aus dem islamischen Menschenbild herleitet¹⁵⁹. In einer Gesellschaft, in der Gesundheit, als göttliches Gut und deren Schutz als Akt der Frömmigkeit verstanden wurde, waren *Darüßşifas* integrale Bestandteile des *waqf*-Systems.

Diese Stiftungen stellten eine kostenlose medizinische Versorgung für alle Bevölkerungsschichten bereit – unabhängig von Religion, Herkunft oder Geschlecht¹⁶⁰. Die zugrunde liegende theologische Ethik beruhte auf dem Prinzip der *rahma* (Barmherzigkeit), das Muslime dazu verpflichtet, sich um das Wohlergehen anderer zu kümmern. Krankheit

¹⁵⁹ Albayrak, İsmail. *İslam'da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 51–55.

¹⁶⁰ Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 36–42.

galt nicht nur als körperliche, sondern auch als spirituelle Herausforderung, deren Heilung sowohl körperliche Pflege als auch seelische Unterstützung erforderte¹⁶¹.

Die berühmtesten Beispiele osmanischer *Darüşşifas* sind die Bayezid II Darüşşifa in Edirne (1488) und die Süleymaniye Darüşşifa in Istanbul (1557). Diese Einrichtungen boten neben medizinischer Behandlung auch psychologische Betreuung, Unterkünfte, Nahrung und pharmazeutische Dienste¹⁶². Besonders bemerkenswert ist die Anwendung von Musiktherapie, Aromatherapie und Wasseranwendungen zur Behandlung psychischer Erkrankungen, was die ganzheitliche Perspektive der osmanischen Medizin zeigt¹⁶³.

Die Personalstruktur der *Darüşşifas* war hochgradig spezialisiert. Es arbeiteten Ärzte (*tabib*), Chirurgen (*cerrah*), Apotheker (*attâr*) und Krankenpfleger zusammen. Die Ausbildung erfolgte meist in situ, durch Meister-Schüler-Verhältnisse innerhalb der Einrichtungen selbst, was eine hohe Praxisorientierung sicherstellte¹⁶⁴.

Die Finanzierung der *Darüşşifas* wurde durch genau definierte Stiftungseinnahmen gesichert, die in den *vakfiyes* (Stiftungsurkunden) festgelegt waren. Diese umfassten Einnahmen aus Feldern, Mühlen, Basaren, Karawansereien und Immobilien. Die Verwaltung dieser Einkünfte erfolgte über spezialisierte *Waqf*-Beauftragte, die auch für die Einhaltung der im *Vakfiye* formulierten Bedingungen verantwortlich waren¹⁶⁵.

Darüşşifas waren darüber hinaus Ausbildungsstätten für Mediziner. Die Verbindung von medizinischer Praxis und Ausbildung war integraler Bestandteil dieser Institutionen. Viele osmanische Ärzte genossen in der islamischen Welt großes Ansehen, nicht zuletzt wegen

¹⁶¹ Uludağ, Süleyman. *İslam'da Sağlık ve Hastalık Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1998, 29–36.

¹⁶² Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf Müessesesinin Osmanlı Sağlık Sistemindeki Yeri." *Belleten* 56/216 (1992): 703–718.

¹⁶³ Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 2. İstanbul: Eser Yayınları, 1977, 214–217.

¹⁶⁴ Akgündüz, Ahmed. *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, 135–142.

¹⁶⁵ Barkan, Ömer Lütfi. "Vakıf Tesis Edenlerin Tereke Defterlerine Göre Sosyal Profili." *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11 (1952): 57–64.

der dort gepflegten dualen Ausbildungsstruktur: Theorie aus den Werken von İbn Sina, Galenos oder Râzî, verbunden mit praktischer Umsetzung in der Klinik¹⁶⁶.

Abschließend lässt sich sagen, dass die Darüşşifas ein bemerkenswertes Beispiel für die Verschmelzung von religiöser Pflicht und institutioneller Fürsorge darstellen. Sie verkörperten das Ideal einer sozialen Ordnung, die auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wissen gründete und über das Stiftungswesen nachhaltig in der Gesellschaft verankert war.

3.2.2 Imaretsystem: Ernährungssicherheit für Bedürftige

Imarets – auch bekannt als öffentliche Suppenküchen – waren zentrale Einrichtungen der osmanischen Wohlfahrtsarchitektur. Sie dienten nicht nur der Ernährungssicherheit großer Bevölkerungsschichten, sondern symbolisierten auch die institutionalisierte Barmherzigkeit im Sinne des islamischen Gemeinwohldenkens (*maslaha*)¹⁶⁷.

Diese Einrichtungen waren typischerweise Bestandteil größerer religiöser und sozialer Komplexe (*külliye*), zu denen Moscheen, Medresen, Darüşşifas und Karawansereien gehörten. Die Hauptfunktion der Imarets bestand in der täglichen Verteilung kostenloser Mahlzeiten an Bedürftige, Schüler, Waisen, Gelehrte, Reisende und zeitweise auch an einfache Stadtbewohner¹⁶⁸. Diese Praxis stellte sicher, dass niemand in der Gesellschaft hungern musste – ein Ideal, das im islamischen Konzept des sozialen Zusammenhalts (*ukhuwwa*) tief verankert war¹⁶⁹.

Der Speiseplan der *Imarets* war in den Stiftungsurkunden (*vakfiye*) detailliert geregelt. Meist beinhaltete er einfaches, aber nahrhaftes Essen: Linsensuppe, Reis, Brot und

¹⁶⁶ İnalcık, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Vol. 1: 1300–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 248–253.

¹⁶⁷ Albayrak, İsmail. *İslam'da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 63–66.

¹⁶⁸ Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 45–59.

¹⁶⁹ Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris, 2005, 110–113.

gelegentlich Fleisch. Bestimmte Tage waren für spezielle Personengruppen wie Schüler, Sufis oder Witwen reserviert. Das berühmteste Beispiel dieser Art ist das Süleymaniye-Imaret, das täglich über 1.000 Menschen versorgte¹⁷⁰.

Die Finanzierung erfolgte aus den Erträgen umfangreicher vakıfgebundener Besitztümer wie Dörfer, Mühlen, Bäder, Läden oder Getreidespeicher¹⁷¹. Die Einnahmen wurden von speziell eingesetzten Stiftungsverwaltern (*mütevelli*) kontrolliert, die sowohl für das Personal als auch für die Einhaltung der wohltätigen Zielsetzung verantwortlich waren.

Bemerkenswert ist, dass *Imarets* nicht nur Orte der Nahrungsverteilung, sondern auch soziale Begegnungsräume waren. Hier versammelten sich Menschen verschiedener Herkunft und sozialen Status. Sie stärkten den Gemeinsinn, reduzierten soziale Spannungen und verhinderten marginalisierende Prozesse¹⁷². Durch die kontinuierliche Versorgung wurden zudem Saisonarbeitslosigkeit, Preissteigerungen und urbaner Hunger abgefedert.

Ein weiterer Aspekt ist die symbolische Bedeutung der Speisung. Im islamischen Kontext gilt das Speisen eines Hungrigen als fromme Tat mit hohem spirituellen Wert. So wurde das Imaretsystem nicht nur als soziale Leistung, sondern auch als Weg zur Erlangung göttlicher Gnade verstanden¹⁷³.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Imaretsystem ein komplexes Zusammenspiel von religiöser Ethik, wirtschaftlicher Organisation und sozialer Funktion darstellte. Es war ein Schlüsselmechanismus zur Aufrechterhaltung der sozialen Balance und Ausdruck einer spirituell fundierten Fürsorgekultur, die das Osmanische Reich über Jahrhunderte prägte.

¹⁷⁰ Yediyıldız, Bahaeddin. "Osmanlı İmaret Sistemi ve Sosyal Fonksiyonları." *Belleten* 59/223 (1995): 603–618.

¹⁷¹ Barkan, Ömer Lütfi. "İstanbul Vakıflarına Ait Tahrir Defterleri." *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* 1 (1942): 279–286.

¹⁷² İnalçık, Halil. *Vakıf Müessesesi ve Osmanlı'da Sosyal Dayanışma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

¹⁷³ Uludağ, Süleyman. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000, 88–91.

3.2.3 Waisenhäuser, Obdachlosenhilfe und Notfallhilfe

Im Osmanischen Reich war das Stiftungswesen (*waqf*) nicht nur auf Bildung, Gesundheit oder Ernährung beschränkt, sondern dehnte sich auch auf spezifische Risikogruppen wie Waisen (*yetimler*), Obdachlose, Witwen und Schuldner aus. Diese Gruppen waren besonders anfällig für Armut, Ausgrenzung und strukturelle Benachteiligung, weshalb sie im Rahmen der sozialen Wohlfahrtsarchitektur gezielt durch Stiftungen unterstützt wurden¹⁷⁴.

Eines der wichtigsten Instrumente in diesem Bereich waren die durch *vakıf*-Mittel finanzierten Waisenhäuser. Diese Einrichtungen gewährleisteten nicht nur Unterkunft, Nahrung und Kleidung, sondern boten auch eine religiöse und schulische Grundbildung an. Besonders in Städten wie Bursa, Edirne, Konya und Şam lassen sich zahlreiche Hinweise auf solche Einrichtungen finden¹⁷⁵. Das Ziel war es, die Kinder nicht nur vor Elend zu schützen, sondern sie auch zu nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft heranzuziehen.

Ein weiterer Bereich war die Unterstützung verwitweter Frauen, die durch den Verlust ihres Ehepartners häufig aus ökonomischen und sozialen Netzwerken herausfielen. Bestimmte Stiftungen finanzierten Mitgiften (*çeyiz*) für mittellose Mädchen, bezahlten Mietkosten für obdachlose Frauen oder stellten ihnen sichere Unterkünfte zur Verfügung¹⁷⁶. Diese Maßnahmen zielten darauf ab, sozialen Abstieg und gesellschaftliche Isolation zu verhindern.

Eine besondere Form der Fürsorge betraf die Notfallhilfe. Viele Stiftungen enthielten Bestimmungen für die rasche Hilfe bei Naturkatastrophen, Feuern, Hungersnöten oder Seuchen. In solchen Fällen wurden Vorratslager geöffnet, Notunterkünfte aktiviert oder

¹⁷⁴ Albayrak, İsmail. *İslam'da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 72–78.

¹⁷⁵ Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris, 2005, 115–118.

¹⁷⁶ Bilgin, Tayyar. “Osmanlı Toplumunda Sosyal Yardımlaşma Kurumları.” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 15 (1995): 65–82.

ärztliche Versorgung mobilisiert¹⁷⁷. Die Flexibilität des Stiftungsrechts erlaubte es, solche Hilfen schnell und ohne große bürokratische Hürden zu organisieren.

Auch die Beerdigung mittelloser Menschen war Teil dieser Wohlfahrtslogik. Einige *vakıflar* stellten Mittel bereit, um verstorbene Arme mit Würde zu begraben, ihnen ein Leichentuch, ein Grab und eine religiöse Zeremonie zu ermöglichen – unabhängig davon, ob die Person Angehörige hatte oder nicht¹⁷⁸. Dies entsprach dem islamischen Ideal, jedem Menschen, selbst im Tod, Respekt und Fürsorge zukommen zu lassen.

Zudem existierten Stiftungen, die sich um Schuldner und Gefangene kümmerten. Manche zahlten die Schulden armer Handwerker, andere übernahmen die Kosten für die Freilassung von Gläubigern oder versorgten deren Familien¹⁷⁹. Diese Initiativen trugen erheblich zur sozialen Stabilität und zum gesellschaftlichen Zusammenhalt bei.

Insgesamt verdeutlicht diese Bandbreite an Hilfen, dass die osmanischen Stiftungen nicht nur karitative Einrichtungen waren, sondern ein differenziertes, bedarfsgerechtes System sozialer Sicherheit darstellten. Die Kombination aus religiöser Motivation, ökonomischer Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit verlieh ihnen eine außergewöhnliche Effizienz und moralische Autorität.

3.2.4 Ganzheitliches Wohlfahrtsverständnis

Das osmanische Stiftungswesen zeichnete sich durch ein ganzheitliches Verständnis von Wohlfahrt aus, dass weit über punktuelle Hilfeleistungen hinausging. Wohltätigkeit wurde im Osmanischen Reich nicht nur als individuelle Frömmigkeitspraxis verstanden, sondern

¹⁷⁷ Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Sisteminde Olağanüstü Durumlara Müdahale.” *Belleten* 60/224 (1996): 811–826.

¹⁷⁸ İnalçık, Halil. *Vakıf Müessesesi ve Osmanlı’da Sosyal Dayanışma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, 52–54.

¹⁷⁹ Barkan, Ömer Lütfi. “Vakıf Tesis Edenlerin Tereke Defterlerine Göre Sosyal Profili.” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11 (1952): 57–64.

als strukturelles Prinzip der gesellschaftlichen Organisation, das auf den Grundsätzen der islamischen Ethik basierte¹⁸⁰.

Im Zentrum dieser Ethik stand das Prinzip der *maslaha* (Gemeinwohl), das individuelle Verantwortung mit kollektiven Bedürfnissen verband. Wohlfahrt wurde nicht isoliert als materielle Unterstützung betrachtet, sondern als Zusammenspiel von Bildung, Gesundheit, Ernährung, Obdach, sozialem Schutz und spiritueller Erbauung¹⁸¹. Die Stiftungen wirkten somit als tragende Säulen einer Sozialordnung, in der Gerechtigkeit, Solidarität und Barmherzigkeit zentrale Kategorien waren.

Der Begriff „ganzheitlich“ (*küllî*) trifft auf dieses System in doppelter Hinsicht zu: Erstens integrierten viele Einrichtungen – wie die Külliyes – verschiedene Dienste an einem Ort: Moschee, Schule, Imaret, Darüşşifa und Gästehaus. Zweitens spiegelte sich die Einheit von Glaube, Wissen, Praxis und Hilfe in der sozialen Infrastruktur wider¹⁸².

Ein markantes Beispiel ist die Süleymaniye-Küllîye, die nicht nur als religiöses Zentrum, sondern als vollständiges soziales Dienstleistungszentrum fungierte. Hier verbanden sich die Bereiche Medizin, Ernährung, Bildung und Spiritualität in einem Raum, finanziert und organisiert durch ein einziges *Waqf*¹⁸³.

Wohlfahrt im osmanischen Sinne bedeutete also systematische Gerechtigkeit, keine spontane Mildtätigkeit. Die *vakfiye*-Texte zeigen deutlich, dass die Stifter langfristig denken und soziale Gerechtigkeit institutionell absichern wollten. Diese Bestrebung reichte bis zur Definition von Gehältern, Menüplänen, Medikamentenvorräten oder den Rechten von Schülern und Kranken¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Albayrak, İsmail. *İslam'da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 81–85.

¹⁸¹ İnalçık, Halil. *Vakıf Müessesesi ve Osmanlı'da Sosyal Dayanışma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, 41–48.

¹⁸² Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris, 2005, 109–111.

¹⁸³ Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 88–94.

¹⁸⁴ Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin Fonksiyonel Yapısı.” *Belleten* 57/219 (1993): 513–528.

Zudem verstand man Wohlfahrt als spirituellen Auftrag. Die Versorgung eines Armen oder die Bildung eines Kindes galt als Weg zur göttlichen Belohnung, aber auch als Schutz vor sozialem Chaos (*fitna*)¹⁸⁵. Diese doppelte Perspektive – transzendent und pragmatisch – machte das osmanische Wohlfahrtswesen besonders resilient und adaptiv.

Schließlich trug dieses umfassende System dazu bei, soziale Spannungen abzubauen, Chancenungleichheiten zu mildern und das Vertrauen der Bevölkerung in die gesellschaftliche Ordnung zu stärken. Die *Waqf*-Strukturen waren dabei nicht nur Versorgungseinrichtungen, sondern auch sozio-kulturelle Bindeglieder, die Gemeinschaft und Verantwortungsgefühl förderten¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Uludağ, Süleyman. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000, 96–99.

¹⁸⁶ Bilgin, Tayyar. “Osmanlı Sosyal Refah Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme.” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 17 (1997): 23–35.

4. Die Motivation der Individuen zur freiwilligen Teilnahme am Stiftungswesen

Die freiwillige Teilnahme am osmanischen Stiftungswesen (*vakıf*) war keineswegs ein zufälliges oder rein religiös begründetes Phänomen. Vielmehr handelte es sich um ein komplexes Zusammenspiel von spirituellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Motiven, die sich historisch und kontextuell wandelten¹⁸⁷. Die Entscheidung, einen Teil seines Vermögens dauerhaft der Allgemeinheit zu widmen, erforderte nicht nur Ressourcen, sondern auch eine bestimmte Weltanschauung, die individuelle Frömmigkeit mit gesellschaftlicher Verantwortung verband¹⁸⁸.

Während in westlichen Konzepten von Wohlfahrt häufig der Staat als zentraler Akteur betrachtet wird, entwickelte sich im Osmanischen Reich eine zivilgesellschaftlich getragene Wohlfahrtsstruktur, in der Stiftungen zentrale Rollen spielten. Die Beteiligung daran war freiwillig – aber nicht beliebig. Vielmehr unterlag sie sozialen Erwartungen, religiösen Normen und teilweise auch politischen Strategien.

In den folgenden Unterkapiteln werden vier zentrale Motivationsfelder näher untersucht: (1) die religiös-ethische Motivation, (2) soziale Anerkennung und Prestige, (3) ökonomisch-rechtliche Anreize sowie (4) dynastisch-politische Absichten.

¹⁸⁷ Öztürk, Recep. *Osmanlı Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2003, 89–93.

¹⁸⁸ Keleş, Ruşen. “Vakıf Kültürü ve Sivil Toplum.” *Vakıflar Dergisi* 27 (1998): 7–16.

4.1 Religiös-ethische Motivation: Altruismus, Ahiret und Sadaka-i Cârîye

Die bedeutendste Motivation für die Stiftungstätigkeit im Osmanischen Reich lag in der islamischen Ethik selbst begründet. Die Spende im Namen Gottes – sei es durch Geld, Eigentum oder Dienstleistung – galt als ein Akt der Frömmigkeit und als Mittel zur spirituellen Vervollkommnung¹⁸⁹. Besonders der Begriff der *Sadaka-i Cârîye* (fortdauernde Wohltat) spielte eine zentrale Rolle in der religiösen Motivation. Gemäß einem bekannten Hadith heißt es¹⁹⁰:

“Wenn ein Mensch stirbt, enden seine Taten, außer drei: eine fortdauernde Wohltat, nützliches Wissen oder ein betender Nachkomme.”

Diese Vorstellung verankerte im kollektiven Bewusstsein den Gedanken, dass eine Stiftung nicht nur den Menschen im Diesseits hilft, sondern dem Stifter auch im Jenseits Nutzen bringt. Der Wunsch nach göttlichem Lohn (*sevap*) und dem Schutz vor göttlicher Strafe motivierte zahlreiche wohlhabende Muslime, ein Teil ihres Vermögens zu stiften – sei es für eine Schule, einen Brunnen oder ein Krankenhaus¹⁹¹.

Hinzu kam der Begriff des *ihsan* – einer Haltung, bei der man handelt, als sehe man Gott selbst. Diese ethisch-mystische Dimension war besonders unter gebildeten Eliten, Sufis und Stadtbürgern stark verbreitet und prägte die moralische Verpflichtung zum sozialen Engagement¹⁹².

In diesem Sinne war die Stiftung eine Form des spirituell fundierten Altruismus, die gleichzeitig individuelle Frömmigkeit und kollektive Verantwortung verkörperte. Die *vakfiye*-Dokumente beginnen oft mit Lobpreisungen Gottes, Verweisen auf das Jenseits und mit dem Bekenntnis zur Nichtigkeit materiellen Besitzes im Angesicht des Todes¹⁹³.

¹⁸⁹ Albayrak, İsmail. *İslam'da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 33–40.

¹⁹⁰ Buhari, *Sahih*, Vasaya 14; Müslim, *Sahih*, Wasiyya 3.

¹⁹¹ Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Vakıf Hukuku*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, 47–51.

¹⁹² Uludağ, Süleyman. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000, 122–126.

¹⁹³ Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Senetlerinde Dini ve Sosyal Söylem.” *Belleten* 59/224 (1995): 731–748.

4.2 Soziale Anerkennung und Prestige als Motivation

Neben der religiösen Dimension spielte auch der Wunsch nach sozialer Anerkennung und gesellschaftlichem Prestige eine zentrale Rolle bei der freiwilligen Beteiligung am Stiftungswesen. Im osmanischen Kontext galt die Stiftung eines *Waqf* nicht nur als Akt der Frömmigkeit, sondern auch als Ausdruck von Status, Macht und zivilisierter Urbanität¹⁹⁴. StifterInnen hinterließen dadurch nicht nur Spuren in der Gesellschaft, sondern auch in der Geschichte.

Besonders unter der städtischen Elite – den *ulema*, Kaufleuten, Richtern, Bürokraten und auch weiblichen Angehörigen reicher Familien – war das Stiften eine übliche Praxis, um sich gesellschaftlich sichtbar zu machen. Viele von Ihnen stifteten nicht anonym, sondern ließen ihren Namen in die *vakfiye*-Dokumente, auf *kitabeler* (Stiftungsinschriften), *çeşmeler* (Brunnen), *medreseler* (Medresen) oder *camiler* (Moscheen) eingravieren¹⁹⁵. Diese symbolische Präsenz diente sowohl der persönlichen Erinnerungskultur als auch der Festigung des familiären Rufs.

Ein weiterer Aspekt war die Möglichkeit, durch eine Stiftung den sozialen Rang zu sichern oder zu erhöhen. Besonders im 16. und 17. Jahrhundert wurde es üblich, dass aufsteigende Bürokraten oder *zengintüccarlar* (reiche Kaufleute) durch Stiftungen ihre gesellschaftliche Legitimität festigten¹⁹⁶.

Zudem erfüllten Stiftungen auch erinnerungskulturelle Funktionen: In vielen *vakfiyes* finden sich Formulierungen wie “*duâedendillerde kalmak*” oder “*kıyametekadaranılmak*“,

¹⁹⁴ Kuran, Aptullah. *The Mosque in Early Ottoman Architecture*. Chicago: University of Chicago Press, 1968, 25–31.

¹⁹⁵ Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 95–101.

¹⁹⁶ Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlı Vakıf Kurucularının Sosyal Profili.” *Belleten* 52/204 (1988): 973–1001.

was darauf hinweist, dass die Stifter*innen auch auf posthume Reputation und bleibendes Andenken setzten¹⁹⁷.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Motivation zur Stiftung nicht nur auf spirituelle Überlegungen beschränkt war. Sie war auch tief in sozialpsychologischen Mechanismen verwurzelt, die das Bedürfnis nach Ansehen, Zugehörigkeit und symbolischer Unsterblichkeit bedienten. Die Stiftung war somit ein soziales Kapital mit religiösem Mehrwert.

4.3 Ökonomisch-rechtliche Anreize

Die Motivation zur Stiftung eines *Waqf* im Osmanischen Reich beruhte nicht ausschließlich auf religiösen oder sozialen Beweggründen. Vielmehr bot das Stiftungswesen auch konkrete wirtschaftliche und rechtliche Anreize, die insbesondere für wohlhabende Personen von großer Attraktivität waren¹⁹⁸.

Ein zentraler Aspekt war die Möglichkeit, Vermögenswerte dauerhaft dem privaten Handels- und Erbschaftsverkehr zu entziehen. Diese Praxis gewährleistete den Schutz des Eigentums vor staatlicher Konfiskation, familiären Erbstreitigkeiten oder wirtschaftlicher Fragmentierung¹⁹⁹. Auf diese Weise konnten Familien über Generationen hinweg von den Erträgen des *vakıf* profitieren, während das gestiftete Eigentum selbst unveräußerlich blieb.

Besonders in politisch instabilen Zeiten oder unter restriktiven fiskalischen Bedingungen fungierte das Stiftungswesen als Instrument zur rechtlichen Sicherung des Besitzes. Einmal

¹⁹⁷ Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 2. İstanbul: Eser Yayınları, 1977, 312–317.

¹⁹⁸ Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Vakıf Hukuku*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, 134–140.

¹⁹⁹ Öztürk, Recep. *Osmanlı Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2003, 101–105.

als *Waqf* registriert, genoss ein Vermögensgut institutionellen Schutz und konnte weder durch Gläubiger noch durch konkurrierende Erben leicht beansprucht werden²⁰⁰.

Ein weiterer ökonomischer Vorteil bestand in der Vererbbarkeit der Stiftungsverwaltung (Mütevelliämter). Zwar galt der *Waqf* formal als Eigentum Gottes, doch die jeweiligen Stifter bestimmten in ihren Stiftungsurkunden, wer die Stiftung verwalten und von ihren Erträgen profitieren durfte²⁰¹. In vielen Fällen wurde dieses Amt innerhalb der Familie weitervererbt, was zu einer verstetigten Form familiärer Einkommenssicherung führte.

Auch steuerliche Vorteile spielten eine nicht zu unterschätzende Rolle. *Waqf*-Eigentum war in der Regel von staatlichen Steuern befreit, was vermögende Individuen motivierte, ihre Ländereien, Geschäfte oder Immobilien in Stiftungen zu überführen²⁰². Dies reduzierte nicht nur ihre Steuerlast, sondern bot zugleich dauerhafte wirtschaftliche Stabilität.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ökonomische und rechtliche Erwägungen eine bedeutende Rolle bei der freiwilligen Beteiligung am Stiftungswesen spielten. Das osmanische *Waqf*-System fungierte somit nicht nur als religiöses und soziales Instrument, sondern auch als strategisches Mittel zur Sicherung von Eigentum, Vermögen und Familienkontinuität²⁰³.

4.4 Dynastisch-Politische Absichten

Neben religiösen, sozialen und ökonomischen Motiven spielten auch dynastisch-politische Überlegungen eine zentrale Rolle bei der Stiftung von *Waqfs* im Osmanischen Reich. Besonders für Mitglieder der herrschenden Elite – einschließlich der Sultane, Prinzen, Großwesire und insbesondere der Frauen des Hofes – war die Gründung von Stiftungen

²⁰⁰ İnalçık, Halil. "Ottoman Economic Mind and the Role of Waqf." *Turcica* 45 (2013): 27–44.

²⁰¹ Yediyıldız, Bahaeddin. "Vakıf Müessesesinin Kurumsal Sürekliliği." *Belleten* 58/221 (1994): 781–794.

²⁰² Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 92–95.

²⁰³ Keleş, Ruşen. "Vakıf ve Mülkiyet Güvencesi." *Vakıflar Dergisi* 26 (1997): 33–41.

nicht nur ein Akt der Frömmigkeit, sondern auch ein strategisches Mittel zur Repräsentation, Legitimation und Machtprojektion²⁰⁴.

Ein herausragendes Beispiel für diese Praxis war das Köprülü-Waqf-Netzwerk, das im 17. Jahrhundert von mehreren aufeinanderfolgenden Großwesiren der Köprülü-Familie errichtet wurde. Diese Stiftungen dienten dazu, die politische Stellung der Familie zu festigen, Loyalitäten zu sichern und eine langfristige Erinnerung an das politische Wirken ihrer Mitglieder zu garantieren²⁰⁵.

Ebenso nutzten die Frauen des osmanischen Hofes, insbesondere die Valide Sultanen, das Stiftungswesen, um ihren Einfluss im öffentlichen Raum zu verankern. Stiftungen wie jene von Hürrem Sultan (Roxelane) oder Nurbanu Sultan umfassten Moscheen, Schulen, Imarets und Hamams in zentralen Lagen von Städten wie Istanbul, Edirne und Mekka. Durch diese baulichen und karitativen Aktivitäten manifestierten sich weibliche Machtansprüche innerhalb eines männlich dominierten Systems²⁰⁶.

Darüber hinaus hatten dynastisch motivierte *Waqfs* oft auch eine territoriale Funktion. Durch Stiftungen in strategisch wichtigen Regionen – wie auf Handelsrouten oder in Grenzgebieten – konnte die staatliche Präsenz symbolisch verstärkt und politische Kontrolle subtil ausgeübt werden²⁰⁷. Diese Praxis wird in der Forschung häufig als “symbolische Raumanneignung“ bezeichnet.

Ein weiteres Motiv war die posthume Selbstdarstellung. Viele Stiftungen wurden so konzipiert, dass sie ein dynastisches Gedächtnis erzeugten – etwa durch Mausoleen, Namensnennungen, öffentliche Inschriften und regelmäßige rituelle Lesungen von Qur’an-

²⁰⁴Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 137–141.

²⁰⁵Barkan, Ömer Lütfi. “Edirne ve İstanbul’da Köprülü Vakıfları.” *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* 4 (1955): 113–129.

²⁰⁶Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 267–276.

²⁰⁷Faroghi, Suraiya. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517–1683*. London: I.B. Tauris, 1994, 82–88.

Versen für die Verstorbenen. Dies ermöglichte es Stifterinnen und Stiftern, nicht nur zeitgenössische Anerkennung zu erhalten, sondern auch ihren politischen und moralischen Anspruch über den Tod hinaus zu verlängern²⁰⁸.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *vakıfs* im Osmanischen Reich nicht nur individuelle Wohltätigkeit reflektierten, sondern auch politische Instrumente dynastischer Selbstvergewisserung und Machtsicherung waren. Die enge Verflechtung von Religion, Architektur, Wohlfahrt und Herrschaft zeigt sich nirgends so deutlich wie im Stiftungswesen der osmanischen Elite.

4.5 Zusammenfassende Bewertung

Die Analyse der individuellen Motivation zur freiwilligen Teilnahme am osmanischen Stiftungswesen zeigt, dass es sich um ein komplexes und historisch tief verankertes Handlungsmuster handelte, das auf verschiedenen Ebenen wirksam war. Die Gründe für die Stiftung eines *Waqf* lassen sich nicht monokausal erklären, sondern müssen im Spannungsfeld von religiöser Überzeugung, sozialer Positionierung, wirtschaftlicher Rationalität und politischer Strategie betrachtet werden²⁰⁹.

Im religiös-ethischen Kontext spielte der Wunsch nach göttlichem Lohn, die Hoffnung auf das Jenseits und die Vorstellung von “*Sadaka-i Cârîye*” eine zentrale Rolle²¹⁰. Die Stiftung wurde dabei als eine Handlung des *ihsan*, also des selbstlosen, gottesfürchtigen Gebens, interpretiert – ein Ausdruck individueller Frömmigkeit, aber auch kollektiver

²⁰⁸ Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 112–118.

²⁰⁹ Öztürk, Recep. *Osmanlı Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2003, 45–52.

²¹⁰ Albayrak, İsmail. *İslam'da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002, 33–40.

Verantwortung²¹¹. Die *Waqf*-Institution wurde so zu einem spirituellen Vehikel, das über das Leben hinauswirkte und gleichzeitig zur Stabilisierung der sozialen Ordnung beitrug²¹².

Darüber hinaus fungierten Stiftungen als soziale Marker. Sie ermöglichten es den Stifterinnen und Stiftern, sich in einer stark hierarchisch gegliederten Gesellschaft als tugendhafte, großzügige und verantwortungsvolle Mitglieder zu präsentieren²¹³. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Rolle von Frauen, die über das Stiftungswesen Handlungsspielräume in einem ansonsten männlich dominierten öffentlichen Raum erschlossen²¹⁴.

Auch aus wirtschaftlicher und rechtlicher Perspektive bot das *Waqf*-System erhebliche Anreize: die Immunisierung von Eigentum gegenüber staatlichen Zugriffen, die Sicherung familiärer Vermögenswerte, steuerliche Entlastung und die rechtliche Stabilität über Generationen hinweg²¹⁵. Das Stiftungswesen stellte somit nicht nur eine ethisch-religiöse Praxis dar, sondern zugleich ein strategisches Instrument zur materiellen Nachhaltigkeit in einer häufig krisenanfälligen Gesellschaft²¹⁶.

Im dynastisch-politischen Bereich wiederum diente die Stiftung als ein Mechanismus der Machtprojektion, Raumkontrolle und Legitimitätsproduktion²¹⁷. Mitglieder der herrschenden Elite – darunter Sultane, Valide Sultanen und Großwesire – nutzten *vakıfs*,

²¹¹ Uludağ, Süleyman. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000, 121–127.

²¹² Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin Fonksiyonel Yapısı.” *Belleten* 57/219 (1993): 513–528.

²¹³ Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: SUNY Press, 2002, 95–101.

²¹⁴ Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 159–173.

²¹⁵ Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Vakıf Hukuku*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, 134–140.

²¹⁶ Keleş, Ruşen. “Vakıf ve Mülkiyet Güvencesi.” *Vakıflar Dergisi* 26 (1997): 33–41.

²¹⁷ Barkan, Ömer Lütfi. “Edirne ve İstanbul’da Köprülü Vakıfları.” *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* 4 (1955): 113–129.

um sich selbst und ihre Dynastien langfristig im öffentlichen Gedächtnis zu verankern und gleichzeitig politischen Einfluss auf symbolischer Ebene zu sichern²¹⁸.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die freiwillige Beteiligung am Stiftungswesen ein Spiegelbild der vielschichtigen osmanischen Gesellschaftsstruktur war. Der *Waqf* war dabei mehr als eine religiös-karitative Einrichtung – er war ein dynamisches, multifunktionales System, das in den Bereichen Religion, Recht, Ökonomie, Sozialordnung und Herrschaftsstruktur gleichzeitig operierte²¹⁹.

²¹⁸ Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2005, 271–276.

²¹⁹ Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 92–95.

5. Analyse und Diskussion

Die systematische Untersuchung der sozialen Funktionen osmanischer Stiftungen sowie der Motivationen zur freiwilligen Teilnahme hat gezeigt, dass *vakıfs* im Osmanischen Reich weit über ihre scheinbar karitative Grundfunktion hinausgingen. Sie agierten als strukturelle Brücken zwischen Religion, Gesellschaft, Staat und Individuum und spiegelten gleichzeitig normative Erwartungen wie auch individuelle Agency wider. Eine theoretische Rahmung dieser Ergebnisse erlaubt es, die Rolle des *Waqf* nicht nur historisch, sondern auch soziologisch zu deuten.

Zunächst lässt sich festhalten, dass *vakıfs* eine zentrale Rolle in der zivilgesellschaftlichen Selbstorganisation spielten. Anders als in modernen Wohlfahrtsstaaten beruhte das osmanische Sozialsystem nicht ausschließlich auf zentralstaatlicher Fürsorge, sondern stark auf religiös legitimierter, freiwilliger Eigeninitiative der Gesellschaftseliten. Diese Form der Sozialstrukturierung deckt sich mit Konzepten aus der Theorie der funktionalen Differenzierung, wie sie Niklas Luhmann formulierte: Der *Waqf* fungierte als ein intermediäres System zwischen rechtlicher Ordnung, religiösem Ethos und sozialer Bedürfnisversorgung²²⁰.

Die freiwillige Beteiligung am osmanischen Stiftungswesen ist zugleich ein Ausdruck von sozialer Normkonformität und individueller Selbstverwirklichung. Das Stiften wurde nicht bloß als fromme Handlung verstanden, sondern als Statusindikator, symbolischer Kommunikationsakt und intergenerationelles Gedächtnisinstrument. Hier greifen soziologische Theorien der Gabe (Mauss) und des sozialen Kapitals (Bourdieu), da die Stiftung nicht nur materielle Güter transformierte, sondern symbolisches Kapital erzeugte, das Machtverhältnisse stabilisierte und Legitimität reproduzierte²²¹.

²²⁰Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, 112–117.

²²¹ Bourdieu, Pierre. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, 183–192.

Mauss, Marcel. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, 27–35.

Methodisch lässt sich zudem feststellen, dass die Analyse individueller Motivationen eine Rekonstruktion osmanischer Subjektivität ermöglicht. Der *Waqf* als Handlungseinheit bot den Akteuren ein Handlungsfeld religiöser Ethik, familiärer Strategie, rechtlicher Absicherung und politischer Sichtbarkeit. Diese Multifunktionalität unterscheidet die osmanische Stiftung maßgeblich von westlichen philanthropischen Modellen, die häufig zwischen säkularer Wohlfahrt und staatlicher Regulierung oszillieren²²².

Bemerkenswert ist außerdem die hohe Beteiligung von Frauen an der Stiftungspraxis. Aus einer genderhistorischen Perspektive lässt sich feststellen, dass *vakıfs* auch ein Vehikel weiblicher Handlungsmacht waren – insbesondere für Angehörige der osmanischen Dynastie oder urbanen Elite, die über ihre Stiftungen Einfluss im öffentlichen Raum erlangten²²³. Die Stiftung wurde zum Ort, an dem geschlechtsspezifische Grenzen religiös legitimiert überschritten werden konnten.

Zusammenfassend lässt sich argumentieren, dass das osmanische Stiftungswesen ein Beispiel für integrierte soziale Institutionen darstellt, in denen symbolische, ökonomische, rechtliche und spirituelle Logiken miteinander verwoben sind. Diese Vielschichtigkeit ist nicht zufällig, sondern Ausdruck einer politisch-religiös fundierten Gesellschaftsordnung, in der individuelle Freiwilligkeit, soziale Normen und strukturelle Stabilität in einem dynamischen Gleichgewicht standen.

Die vorliegenden Ergebnisse zeigen, dass das osmanische Stiftungswesen eine institutionalisierte Form freiwilligen Engagements darstellte, die tief in religiösen Normen, sozialen Erwartungen und rechtlichen Rahmenbedingungen verankert war. Um jedoch die historische Analyse in die Gegenwart zu übertragen, ist ein systematischer Vergleich mit modernen Konzepten von Freiwilligkeit und Zivilgesellschaft notwendig.

²²² Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2002, 91–98.

²²³ Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 159–167.

In der modernen Forschung zur Freiwilligenarbeit wird bürgerschaftliches Engagement zunehmend als zentrale Ressource für soziale Kohäsion verstanden²²⁴. Besonders in pluralistischen Gesellschaften dient freiwillige Beteiligung nicht nur der Unterstützung Bedürftiger, sondern auch der Integration von Minderheiten, der Förderung interkultureller Verständigung und der Stärkung des sozialen Kapitals. Diese Perspektive ist für muslimische Gemeinschaften in Europa von besonderer Relevanz, da hier religiös motiviertes Engagement häufig in einem Spannungsfeld von religiöser Tradition und säkularen Rahmenbedingungen steht.

Während die osmanischen Stiftungen stark durch die Logik der *ṣadaqa ḡāriya* geprägt waren, zeigt sich im modernen Kontext eine Verschiebung hin zu multifunktionalen Motivlagen: Freiwillige engagieren sich sowohl aus altruistischen Gründen als auch zur persönlichen Weiterentwicklung, Netzwerkbildung oder beruflichen Qualifizierung. Dies wird im Volunteer Functions Inventory als Kombination von Werte-, Karriere- und sozialen Funktionen beschrieben²²⁵. Empirische Studien in europäischen Kontexten belegen, dass muslimische Vereine ähnliche Motivationsmuster aufweisen wie säkulare Organisationen, jedoch zusätzlich durch religiöse Symbolik und spirituelle Sinnstiftung geprägt sind²²⁶.

Ein weiterer Unterschied betrifft die Institutionalisierung: Osmanische Stiftungen waren auf Dauer angelegt und rechtlich fixiert, während moderne Engagementformen häufig episodisch, projektbezogen oder digital vermittelt sind. Dennoch bleibt die Parallele bestehen, dass beide Formen soziale Lücken füllen, die staatliche Institutionen nicht vollständig abdecken können²²⁷.

²²⁴ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000), 65–71; G. Hustinx / F. Lammertyn, „Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,“ *Voluntas* 14/2 (2003): 167–187.

²²⁵ E. G. Clary / M. Snyder, „The Motivations to Volunteer: Theoretical and Practical Considerations,“ *Current Directions in Psychological Science* 8/5 (1999): 156–159.

²²⁶ Oliver Fichter / Gert Pickel, „Religiöses Engagement in der Einwanderungsgesellschaft,“ in: G. Pickel / K. Sammet (Hg.), *Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt* (Wiesbaden: Springer VS, 2019), 211–235.

²²⁷ G. Hustinx, „Institutional Embeddedness of Volunteering: Toward a New Theoretical Framework,“ *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39/2 (2010): 169–187.

Diese Analyse macht deutlich, dass das osmanische Stiftungswesen als historisches Modell für religiös fundierte Wohlfahrtsarbeit betrachtet werden kann, das Impulse für aktuelle Debatten über Integration, soziale Gerechtigkeit und nachhaltiges Engagement liefert. Die Kombination aus religiöser Motivation, sozialem Nutzen und institutioneller Struktur bietet einen Referenzrahmen, um heutige Herausforderungen im Bereich muslimischer Zivilgesellschaft in Europa besser zu verstehen.

Schlussfolgerung

Die Analyse des osmanischen Stiftungswesens im Rahmen dieser Arbeit hat nicht nur ein vielschichtiges soziales Phänomen sichtbar gemacht, sondern auch die dynamische Wechselbeziehung zwischen individueller Handlungsmotivation und struktureller Gesellschaftsordnung offengelegt. Die *Waqf*-Institution fungierte im Osmanischen Reich nicht bloß als religiös inspirierte Wohlfahrtseinrichtung, sondern als vernetztes Macht-, Werte- und Versorgungssystem, das über Jahrhunderte hinweg kulturelle, ökonomische und politische Prozesse mitprägte.

Im Zentrum der Untersuchung stand die Frage, warum Individuen – trotz der Freiwilligkeit – in großer Zahl und über soziale Schichten hinweg bereit waren, substanzielle Teile ihres Eigentums dauerhaft in Stiftungen zu überführen. Die Antwort auf diese Frage verlangt eine Analyse jenseits normativer Kategorien von “Altruismus” oder “Pflichterfüllung” und führt zur Erkenntnis, dass die *wakf*-Stiftung eine hybride Handlung war, die zwischen Transzendenz und Immanenz, Selbstverwirklichung und Gemeinwohlorientierung, Traditionsbindung und strategischer Zukunftsplanung oszillierte.

Die vier analysierten Motivationsdimensionen – religiös-ethisch, sozial, ökonomisch-rechtlich und dynastisch-politisch – zeigen, dass Stiften im Osmanischen Reich ein ganzheitlicher sozialer Akt war, der in nahezu allen Dimensionen des Lebens funktional eingebettet war. Es war weder rein spirituell noch ausschließlich utilitaristisch – sondern eine gesellschaftlich gerahmte Ausdrucksform von Status, Wertebindung und langfristiger Selbstverortung.

Die religiös motivierte Stiftung wurde durch das Konzept der *Sadaka-i Cârîye* getragen, dass eine kontinuierliche Belohnung im Jenseits versprach und zugleich eine kollektive Erinnerung an den Stifter stiftete. In dieser Hinsicht war der *Waqf* ein Instrument der Ewigkeitssicherung in einem islamischen Paradigma.

Soziale Anerkennung und symbolisches Kapital waren weitere bedeutende Triebfedern. Die Stiftung ermöglichte eine moralische und soziale Inskription des eigenen Namens in die urbane und spirituelle Topografie der Gesellschaft. Besonders Frauen nutzten das Stiftungswesen, um sich in einem patriarchal strukturierten Raum dauerhaft zu positionieren.

Die wirtschaftlich-rechtliche Dimension offenbarte eine soziale Rationalität, die auf Sicherheit, Nachhaltigkeit und Familieninteressen basierte. Die Stiftung wurde zur institutionellen Form von Zukunftsvorsorge, welche Eigentum gegen Enteignung und Fragmentierung schützte.

Dynastisch-politisch wurde das *wakıf*-System zur territorialen Symbolpolitik und dynastischen Erinnerungskonstruktion. Moscheen, Schulen und soziale Einrichtungen dienten als religiös codierte Machträume, die sowohl Fürsorge als auch Herrschaft verkörperten.

Insgesamt lässt sich das osmanische Stiftungswesen als ein komplexes Steuerungsinstrument gesellschaftlicher Integration und Transformation beschreiben. Die Freiwilligkeit war dabei nicht Ausdruck individueller Willkür, sondern sozial eingebettete Verantwortung. In einer Zeit, in der staatliche Systeme unter Druck stehen, können die Prinzipien der *Waqf*-Kultur – Freiwilligkeit, Gemeinsinn, Dauerhaftigkeit und spirituelle Verantwortung – auch heute wichtige Impulse für eine ethisch orientierte Gesellschaft liefern.

Die vorliegende Arbeit untersuchte die sozialen Funktionen der osmanischen Stiftungen sowie die Motivationen der freiwilligen Teilnahme der Individuen. Ausgehend von den religiösen Grundlagen der Stiftungen wurde deutlich, dass diese Institutionen im Osmanischen Reich weit über ökonomische Strukturen hinausgingen: Sie bildeten einen integralen Bestandteil des sozialen, kulturellen und religiösen Lebens. Die Analyse der historischen Quellen zeigt, dass Stiftungen nicht nur der materiellen Versorgung dienten, sondern auch Bildungs- und Gesundheitswesen, Stadtentwicklung und gemeinschaftliche Solidarität nachhaltig prägten.

Gleichzeitig wurde die Frage gestellt, inwiefern diese historischen Praktiken mit modernen Formen von Freiwilligkeit und zivilgesellschaftlichem Engagement vergleichbar sind. Während im Osmanischen Kontext die religiöse Legitimation im Vordergrund stand – insbesondere das Konzept der *şadaqa ġāriya* als „fortlaufende Wohltat“ – treten in der Gegenwart vielfältige Motivationen hervor. Neben religiösen und moralischen Beweggründen spielen heute auch soziale Anerkennung, persönliche Selbstverwirklichung und die Stärkung des sozialen Kapitals eine zentrale Rolle.

Der Vergleich verdeutlichte sowohl Kontinuitäten als auch Brüche:

- **Kontinuitäten** bestehen in der Idee, dass freiwilliges Engagement über das Individuum hinaus der Gemeinschaft zugutekommt und eine moralische Verantwortung widerspiegelt.
- **Brüche** zeigen sich in der Institutionalisierung. Während osmanische Stiftungen langfristige, rechtlich fixierte Strukturen darstellten, ist modernes Engagement häufig projektbezogen, zeitlich befristet und stärker individualisiert.

Für die heutige Forschung und Praxis ergeben sich daraus mehrere Implikationen. Erstens lässt sich zeigen, dass religiös motivierte Formen von Engagement auch in modernen Gesellschaften eine bedeutende Ressource darstellen können – besonders in migrantischen Gemeinschaften Europas. Zweitens verdeutlicht die historische Perspektive, dass nachhaltige Strukturen und rechtliche Rahmenbedingungen entscheidend dafür sind, ob freiwilliges Engagement über Generationen hinweg bestehen bleibt. Drittens weist die Gegenüberstellung darauf hin, dass moderne Pädagogik und Religionspädagogik von diesen historischen Erfahrungen lernen können, um junge Menschen für ehrenamtliches Handeln zu sensibilisieren.

Abschließend kann festgehalten werden, dass die osmanischen Stiftungen ein einzigartiges Modell sozialen Zusammenhalts darstellten, das in seiner religiösen Fundierung spezifisch war, zugleich aber universelle Fragen nach Motivation, Solidarität und Gemeinwohl aufwirft. Die Einbeziehung moderner Forschung zeigt, dass Freiwilligkeit stets ein dynamisches Zusammenspiel von individuellen Beweggründen, institutionellen Rahmenbedingungen und gesellschaftlichen Erwartungen ist. Somit trägt diese Arbeit dazu

bei, historische und aktuelle Dimensionen von Freiwilligkeit in einen fruchtbaren Dialog zu bringen.

Literaturverzeichnis

- Adel Theodor Khoury (Hrsg.), *Der Koran: Arabisch-Deutsch* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 48–50.
- Adel Theodor Khoury, *Der Islam: Glaube und Geschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991), 218–220.
- Aḥmadibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Bd. 12 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998), 247, Ḥadīṭ Nr. 23408.
- Akgündüz, Ahmed. *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Vakıf Hukuku*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.
- Albayrak, İsmail. *İslam’da Sosyal Yardımlaşma*. İstanbul: EnsarYayınları, 2002.
- Albert Bandura, *Self-Efficacy: The Exercise of Control* (New York: Freeman, 1997), 3–6.
- Amy Singer, “Waqf and Ottoman Welfare Policy,” *Journal of Turkish Studies* 28/2 (2004), 112–115.
- Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 25–28.
- Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002), 13–15.
- Anheier, Helmut K. *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*. 2. Aufl. London: Routledge, 2014.
- Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam* (München: C. H. Beck, 2011), 122–125.
- Bagheri, Shirin. “Islamic Volunteering in Europe.” *Journal of Muslim Minority Affairs* 39/2 (2019): 178–195.

- Bandura, Albert. *Self-efficacy: The Exercise of Control*. New York: W. H. Freeman, 1997.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Vakıf Tesis Edenlerin Tereke Defterlerine Göre Sosyal Profili.” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11 (1952): 57–64.
- Bilgin, Tayyar. “Osmanlı Sosyal Refah Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme.” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 17 (1997): 23–35.
- Bilgin, Tayyar. “Osmanlı Toplumunda Sosyal Yardımlaşma Kurumları.” *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 15 (1995): 65–82.
- Bourdieu, Pierre. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Buhârî. *Sahih*, Vasaya 14.
- Clary, E. Gil vd. “Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach.” *Journal of Personality and Social Psychology* 74/6 (1998): 1516–1530.
- Clary, Ellis G. – Snyder, Mark. “The Motivations to Volunteer: Theoretical and Practical Considerations.” *Current Directions in Psychological Science* 8/5 (1999), 156-159.
- Cnaan, Ram A., Fakhoury, R. ve Handy, F. “Defining Who Is a Volunteer: Conceptual and Empirical Considerations.” *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 27/4 (1999): 364–379.
- Deci, Edward L. ve Richard M. Ryan. *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. New York: Plenum, 1985.
- Dekker, Paul and Loek Halman (ed.). *The Values of Volunteering: Cross-Cultural Perspectives*. New York: Springer, 2003.
- E. Gil Clary et al., “Understanding and Assessing the Motivations of Volunteers: A Functional Approach,” *Journal of Personality and Social Psychology* 74/6 (1998), 1516–1517.

EbûYa‘lâ. *Musnad*. Hadis no: 5780.

Edward L. Deci – Richard M. Ryan, “Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior,” *Perspectives in Social Psychology* (New York: Plenum, 1985), 23–25.

Edward L. Deci – Richard M. Ryan, *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness* (New York: Guilford Press, 2017), 10–13.

Ekmeleddin İhsanoğlu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire* (Aldershot: Ashgate, 2004), 45–48.

El-Menouar, Yasemin. *Muslimisches Engagement in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2017.

Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*, Cilt 1. İstanbul: Eser Yayınları, 1977.

Evers, Adalbert. “Partizipation und Engagement in der Bürgergesellschaft.” *Leviathan* 29/1 (2001): 37–54.

Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Faroqhi, Suraiya. *Der osmanische Staat und seine Gesellschaft*. München: C.H. Beck, 2008.

Faroqhi, Suraiya. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans 1517–1683*. London: I. B. Tauris, 1994.

Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris, 2005.

Fichter, Oliver – Pickel, Gert. “Religiöses Engagement in der Einwanderungsgesellschaft.” içinde *Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt*, haz. Gert Pickel – Katharina Sammet, 211–235. Wiesbaden: Springer VS, 2019.

Finkelstein, Marcie A. "Intrinsic vs. Extrinsic Motivation in Volunteerism." *Social Behavior and Personality* 37/2 (2009): 273–280.

Fiske, Susan T., Daniel T. Gilbert ve Gardner Lindzey (ed.). *Handbook of Social Psychology*. 5. baskı. Hoboken: Wiley, 2010.

Franz Babinger, *Islamic Culture in the Ottoman Empire* (New York: Columbia University Press, 1981), 92–95.

Gagné, Marylène ve Edward L. Deci. "Self-Determination Theory and Work Motivation." *Journal of Organizational Behavior* 26/4 (2005): 331–362.

Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2. Aufl. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 209–210.

Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2. Aufl. (Thousand Oaks: Sage, 2001), 215–218.

Gensicke, Thomas ve Andrea Geiss. *Zivilgesellschaftliches Engagement in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag, 2010.

Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: Phoenix Press, 2000), 158–160.

Handy, Femida, Cnaan, Ram A. ve Brudney, Jeffrey L. "Motivation to Volunteer: The Role of Altruism, Egoism and Social Justice." *Nonprofit Management & Leadership* 11/1 (2000): 1–20.

Handy, Femida vd. "Motivation to Volunteer: The Role of Altruism, Egoism and Social Justice." *Nonprofit Management & Leadership* 11/1 (2000): 1–20.

Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2014), 50–118.

Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage, 1984.

Hustinx, Lesley – Lammertyn, Frans. "Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective." *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 167-187.

Hustinx, Lesley. "Institutional Embeddedness of Volunteering: Toward a New Theoretical Framework." *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39/2 (2010), 169-187.
<https://doi.org/10.1177/0899764009333824>

İnalcık, Halil. "Learning in the Ottoman Empire." In: *History of Civilizations of Central Asia*, Bd. 5. Paris: UNESCO, 2003, 409–417.

İnalcık, Halil. "Ottoman Economic Mind and the Role of Waqf." *Turcica* 45 (2013): 27–44.

İnalcık, Halil. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Vol. 1: 1300–1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

İnalcık, Halil. *Vakıf Müessesesi ve Osmanlı'da Sosyal Dayanışma*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.

James E. Maddux, "Self-Efficacy: The Power of Believing You Can," in *Handbook of Positive Psychology*, hrsg. von C. R. Snyder – Shane J. Lopez (New York: Oxford University Press, 2002), 277–279.

Johannes Eurich – Andreas Rauschenbach, *Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftliches Engagement* (Wiesbaden: Springer VS, 2019), 89–92.7

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 118–127.

Karadâvî, Yusuf. *Fıkıhü 'z-Zekât*. Kahire: Wahba Yayınları, 2001.

Keleş, Ruşen. "Vakıf Kültürü ve Sivil Toplum." *Vakıflar Dergisi* 27 (1998): 7–41

Kuran, Aptullah. *The Mosque in Early Ottoman Architecture*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Kuran-ı Kerim, el-Bakara 2/261; et-Tevbe 9/60.

Lesley Hustinx – Frans Lammertyn, “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective,” *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14/2 (2003), 176

Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Marc A. Musick – John Wilson, *Volunteers: A Social Profile* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 32–232

Margit E. Oswald – Christoph J. M. Schmitt, “Selbstwirksamkeitserwartungen im Ehrenamt,” *Zeitschrift für Ehrenamt und Engagementforschung* 5/2 (2014), 45–47.

Mark Snyder – E. Gil Clary – Allen A. Stukas, “The Functional Approach to Volunteerism,” in *Volunteerism: Theoretical Perspectives and Practical Applications*, hrsg. von E. Gil Clary – Mark Snyder (New York: Routledge, 1999), 9–15

Maududi, Abul A’la. *The Islamic Way of Life*. Lahore: Islamic Publications, 1991.

Mauss, Marcel. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers* (Leiden: Brill, 1998), 22–50

Monika Gronke, *Der Islam: Eine Einführung* (München: C. H. Beck, 2010), 143–148.

Musick, Marc A. ve John Wilson. *Volunteering: A Social Profile*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Müslim. *Sahih*, Wasiyya 3.

Naika Foroutan – Jule Bahlmann, “Muslimische Jugend in Deutschland: Engagement, Religion und Teilhabe,” in *Jugend und Religion in Europa*, hrsg. von Detlef Pollack – Gert Pickel (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 115–117.

Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (Bielefeld: transcript, 2019), 102–105.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne, 2002.

Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Nina Baur – Stefanie Kahl, “Motivationsstrukturen im Freiwilligenengagement,” *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 31/4 (2011), 343–345.

Omoto, Allen M. ve Mark Snyder. “Basic Research on Helping: A Multilevel Perspective.” *Handbook of Social Psychology*, ed. Susan T. Fiske vd., 5. baskı, Hoboken: Wiley, 2010, 482–527.

Özdemir, İbrahim. *The Concept of Sadaka in Islamic Ethics*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.

Öztürk, Recep. *Osmanlı Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2003.

Özyürek, Esra “Being Muslim in Europe: Different Cultures, Same Rights?” *European Journal of Sociology* 55/2 (2014), 293–296.

Patricia Snell Herzog – Heather Price, *American Generosity: Who Gives and Why* (New York: Oxford University Press, 2016), 55–57.

Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- Reza Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam Ali* (London: I. B. Tauris, 2006), 88–90.
- Richard M. Ryan – Edward L. Deci, “Self-Determination Theory and the Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development, and Well-Being,” *American Psychologist* 55/1 (2000), 68–70.
- Riem Spielhaus, *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 92–94.
- Ronald C. Jennings, “Pious Foundations in the Ottoman Society of Kayseri and the Cultural Context of the Waqf,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17/3 (1974), 268–271.
- Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), 57–60.
- Singer, Amy. *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2005), 95–98.
- Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences* (London: Sage, 2002), 24–27.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Ahlakı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *İslam’da Sağlık ve Hastalık Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1998.

Ursula Staudinger – Ernst B. Kruse, “Ehrenamtliches Engagement und Lebenslauf,” *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 37/1 (2004), 4–6.

Yasemin Shooman, *Muslimische Frauen in Deutschland: Zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung* (Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin, 2014), 66–69.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlı İmaret Sistemi ve Sosyal Fonksiyonları.” *Belleten* 59/223 (1995): 603–618.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlı Vakıf Kurucularının Sosyal Profili.” *Belleten* 52/204 (1988): 973–1001.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin Fonksiyonel Yapısı.” *Belleten* 57/219 (1993): 513–528.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin Kurumsal Sürekliliği.” *Belleten* 58/221 (1994): 781–794.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin Osmanlı Eğitim Sistemindeki Yeri.” *Belleten* 58/221 (1994): 781–794.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Senetlerinde Dini ve Sosyal Söylem.” *Belleten* 59/224 (1995): 731–748.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Sisteminde Olağanüstü Durumlara Müdahale.” *Belleten* 60/224 (1996): 811–826.

Abkürzungsverzeichnis

AD:	Anno Domini
Darüşşifa:	Krankenhaus / Heilhaus
Harem:	Frauenbereich im osmanischen Palast
Hz.:	Ehrentitel für islamische Persönlichkeiten (Hazreti)
ISNAD:	Überlieferungskette in islamischen Wissenschaften / türkisches Zitiersystem
İmarethane:	Armenküche / öffentliches Speisehaus im Osmanischen Reich
İÜ:	Universität Istanbul
MD:	Zugeordnete Abteilung bei Stiftungen
Medrese:	Islamische Bildungseinrichtung
n. Chr.:	nach Christus
Sadaka-i Cârîye:	Fortwährende Almosen
SUNY:	State University of New York (Verlagsname)
Şer’iye Sicilleri:	Gerichtsregister der osmanischen Qādīs
TDV:	Türkisch-Islamische Stiftung für Religiöse Angelegenheiten
TKK:	Gesetzessammlung der Tanzimat-Zeit
v. Chr.:	vor Christus
VGM:	Generaldirektion für Stiftungen in der Türkei
Waqf/Vakıf:	Nach islamischem Recht gestiftetes Eigentum für religiöse/soziale Zwecke