

# Wirtschaftsethik als Brücke zwischen westlicher Vernunftethik und islamischem Denken

von Peter Schmiedel



UNIVERSITY OF  
BAMBERG  
PRESS

Schriften aus der Fakultät  
Geistes- und Kulturwissenschaften  
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 4

Schriften aus der Fakultät  
Geistes- und Kulturwissenschaften  
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 4



University of Bamberg Press 2009

# Wirtschaftsethik als Brücke zwischen westlicher Vernunftethik und islamischem Denken

von Peter Schmiedel



University of Bamberg Press 2009

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität als Dissertation vorgelegen

1. Gutachter: Prof. Dr. Christian Schröer

2. Gutachter: Prof. Dr. Roland Simon-Schaefer

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Oktober 2009

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Docupoint, Magdeburg

Umschlaggestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni

© University of Bamberg Press Bamberg 2009

<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 1866-7627

ISBN: 978-3-923507-56-6 (Druckausgabe)

ISBN: 978-3-923507-61-0 (Online-Ausgabe)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-2146

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	7
I Grundsätze für vernunftethisch legitimes wirtschaftliches Handeln .....	11
1 Die integrative Wirtschaftsethik .....	15
1.1 Die integrative Wirtschaftsethik als Kritik des Ökonomismus .....	19
1.2 Die Legitimität als Kriterium für wirtschaftliches Handeln .....	40
1.3 Das grundlegende Problem einer Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik .....	64
1.4 Resümee .....	81
2 Wandlungen der Auffassung und der Begründung von Eigentum .....	85
2.1 Eigentum in der Antike und bei Thomas von Aquin .....	87
2.2 Das moralfreie unbeschränkte Eigentum bei John Locke .....	101
2.3 Eigentum bei Kant und in der Gegenwart .....	127
2.4 Resümee .....	145
3 Wandlung der Praxis, der Begründung und der Beurteilung von Zinsen .....	149
3.1 Wandlung der Auffassung von Handelsgeschäften .....	151
3.2 Entwicklung der Praxis von Zinsen und deren Beurteilung .....	167
3.3 Zinsen in gegenwartsnaher Ökonomik und Wirtschaftsethik .....	193
3.4 Resümee .....	212
4 Explikation des normativen Gehalts der Vernunftethik für ökonomisches Handeln .....	217
4.1 Die Prämissen der Grundsätze für ökonomisches Handeln .....	218
4.2 Die aus den Prämissen folgenden Grundsätze für ökonomisches Handeln .....	222
4.3 Die Rolle des Staates in einer gerechten Ökonomie .....	233
4.4 Resümee .....	238
II Grundsätze für islamisch legitimes wirtschaftliches Handeln .....	241
5 Der Islam als diesseitige Ordnung für gerechtes Zusammenleben .....	245
5.1 Islamisches Recht .....	249
5.2 Islamische Ethik .....	263
5.3 Einheit in der Vielfalt als Prinzip des Islams wie Indonesiens .....	277
5.4 Resümee .....	297

6	Die islamische Auffassung von zentralen Begriffen der Wirtschaft.....	301
6.1	Eigentum im Islam.....	303
6.2	Ungerechtfertigte Bereicherung und Kapitalzinsen im Islam .....	311
6.3	Verteilungsgerechtigkeit und die Rolle des Staates im Islam .....	317
6.4	Resümee.....	326
7	Aktuelle Bemühungen um konkrete islamische Wirtschaftsordnung....	329
7.1	Positionen zu islamischer Wirtschaftsordnung in der Literatur .....	329
7.2	Axiomatische Rekonstruktion einer islamischen Wirtschaftsordnung.....	344
7.3	Die Ambivalenz islamischer Banken .....	352
7.4	Resümee.....	361
8	Explikation des objektiven normativen Gehalts des Islam für ökonomisches Handeln .....	363
8.1	Die Prämissen.....	365
8.2	Folgerungen aus den Prämissen für ökonomisches Handeln .....	368
8.3	Die Umsetzung der islamischen Moral .....	377
8.4	Resümee.....	380
III	Verbindung von vernunftethischem und islamischem ökonomischem Denken.....	383
9	Wirtschaftsethische Gemeinsamkeiten von Vernunftethik und Islam und deren Konsequenzen.....	387
9.1	Wirtschaftsethische Gemeinsamkeiten .....	390
9.2	Konsequenzen der wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten für die Vernunftethik .....	397
9.3	Konsequenzen der wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten für den Islam .....	406
9.4	Resümee.....	416
10	Strategie von Vernunftethik und Islam für eine Humanisierung der Wirtschaft.....	419
10.1	Gemeinsame Zielsetzung der Humanisierung der Ökonomie .....	421
10.2	Elemente der Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie .....	429
10.3	Humanisierung der Ökonomie in Wirtschaftswissenschaft und Politik.....	442
10.4	Resümee.....	450
	Zusammenfassung .....	453
	Literaturverzeichnis .....	457

## Einleitung

Die kapitalistische freie Marktwirtschaft der westlichen Industrieländer hat sich gemessen am Zuwachs ihres Bruttosozialproduktes als sehr erfolgreich erwiesen. Eine freie Wirtschaft und deren möglichst ungehinderte Dynamik gelten weithin als Voraussetzungen für zunehmenden Wohlstand und für politische Stabilität. Die westliche Welt bemüht sich daher, dieses Wirtschaftssystem auf die gesamte Welt auszuweiten und übt politischen und wirtschaftlichen Druck aus, um andere Länder zu einer entsprechenden Änderung der nationalen Gesetze zu bewegen, sodass sich auch dort die freie Dynamik der Marktwirtschaft ohne nennenswerte regulierende Eingriffe der Regierungen entfalten kann. Allerdings wird in der westlichen Welt zunehmend Kritik an der Marktwirtschaft geübt, weil die Verteilung des erwirtschafteten Zuwachses als ungerecht empfunden wird und sich die Schere zwischen reich und arm immer weiter öffnet. Zudem zeigt die Bekämpfung der in weiten Landstrichen der Welt herrschenden bitteren Armut trotz internationaler Hilfsprogramme keinen befriedigenden Erfolg.

In den westlichen Ländern herrscht die Auffassung vor, in der islamischen Welt behindere der Islam die Entfaltung der Wirtschaft und damit wachsenden Wohlstand. Der Einfluss der Religion in islamischen Ländern auf Gestaltung und Handhabung der dortigen Wirtschaftsordnung müsse daher im Interesse einer gedeihenden Weltwirtschaft abgestellt werden. Muslime hingegen kritisieren die freie Marktwirtschaft als sozial ungerecht und als nicht allen Menschen dienend. Sie behaupten, die ökonomisch funktionale Effizienz der freien Marktwirtschaft gehe zu Lasten des ethischen Kriteriums der Gerechtigkeit. In der islamischen Welt wird Widerstand gegen die Globalisierung geleistet und es werden dort alternative Wirtschaftskonzepte erprobt, was jedoch wegen des bereits jetzt erreichten hohen Grades internationaler Vernetzung (z. B. des Bankensystems) mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist.

Das gegenwärtige Bemühen um weltweite Anwendung der freien Marktwirtschaft ist machtbasierend, da die wirtschaftlich und daher auch politisch Stärkeren ihre Praxis unter Einsatz ihrer Wirtschaftsmacht trotz Widerstandes aus guten Gründen durchzusetzen versuchen. Das widerspricht dem Grundsatz der Legitimität im gegenseitigen Verkehr von Menschen und Völkern. Eine legitime weltweit gültige Wirtschaftsordnung muss in allen Kulturen aus guten Gründen akzeptiert werden können und darf relevante Inhalte unterschiedlicher Kulturen nicht ohne ernsthafte Auseinandersetzung unberücksichtigt lassen oder sie aus Vorurteil negieren.



Die integrative Wirtschaftsethik kritisiert das Handeln gemäß der Praxis der freien Marktwirtschaft als weitgehend frei von ethischen Normen und hat durch die Integration der normativen Ansprüche von ökonomischer Rationalität und nur auf der Vernunft gründender Ethik einen Ansatz entwickelt, welcher Wirtschaften wieder den wechselseitigen Ansprüchen der Legitimität unterwirft und daher lebensdienlich macht. Aus der Beschäftigung mit der integrativen Wirtschaftsethik einerseits und mit dem Islam andererseits und den dabei gefundenen Gemeinsamkeiten hinsichtlich moralisch verantwortbarem wirtschaftlichen Handeln erwuchs die These dieser Arbeit:

Die sich nur auf die Vernunft beziehende Ethik und die auf der Offenbarung des Islam gründende Ethik haben einen gemeinsamen normativen Gehalt hinsichtlich einer Ethik des Wirtschaftens, verifizierbar durch den Vergleich der aus beiden folgenden Grundsätze für legitimes wirtschaftliches Handeln und der Bedingungen für eine solches Handeln ermöglichende rechtliche Rahmenordnung.

Die schlüssige Begründung dieser These ermöglicht, die in der westlichen Welt und in islamischen Ländern erhobenen Einwände gegen eine entfesselte kapitalistische Marktwirtschaft wechselseitig zu verstehen und sie inhaltlich trotz unterschiedlicher letzter Begründung als ein gemeinsames Anliegen zu erkennen. Konkrete Bemühungen um eine Humanisierung der kapitalistischen Marktwirtschaft können eine kulturübergreifende Basis erhalten und damit ein hohes Maß an Legitimität erreichen.

Die These wird in drei Schritten begründet. Der Islam enthält konkrete Grundsätze für wirtschaftliches Handeln, die ehemals auch in Europa galten, wie beispielsweise die Ablehnung eines absoluten Privateigentums oder die Ächtung von Zinsnehmen für verliehenes Geld. Während solche Grundsätze im Islam als Bedingungen für gerechtes wirtschaftliches Handeln gelten, werden sie in der westlichen Welt der Wirtschaftstheorie folgend als schädlich für erfolgreiches Wirtschaften betrachtet, weil sie die Effizienz der Marktwirtschaft beeinträchtigen. Im Wissen um diese Differenz wird in einem ersten Schritt zur Begründung der These die integrative Wirtschaftsethik um eine kritische Hinterfragung wichtiger, gegenwärtig vorherrschender Praktiken der Marktwirtschaft ergänzt und wird der normative Gehalt der Vernunftethik für ökonomisches Handeln durch die Ableitung von Grundsätzen für solches Handeln expliziert (Teil I).

In einem zweiten Schritt werden aus dem Islam folgende Grundsätze für wirtschaftliches Handeln expliziert und auf das ihnen zugrunde liegende Prinzip der Gerechtigkeit zurückgeführt (Teil II). Die Geltung dieser

Explikation wird verifiziert durch eine Zustimmung führender indonesischer Gelehrter des islamischen Rechts, der Scharia. Die Beschränkung auf den indonesischen Islam erfolgt aus praktischen Gründen. Der Verfasser ist mit Indonesien und seiner Kultur vertraut, das bevölkerungsreiche Land ist wirtschaftlich bedeutend und die dortigen Gelehrten der Scharia sind aufgeschlossen für vernunftkritische Argumentationen hinsichtlich religiös motivierter Grundsätze. Sie bemühen sich ferner um eine möglichst einheitliche Rechtsauffassung und versuchen, pragmatischen Einfluss auf die indonesische Wirtschaftsordnung zu nehmen. Dadurch wird erreicht, dass die Analyse realitätsbezogen bleibt.

Der im dritten Schritt erfolgende Vergleich der je aus der integrativen Wirtschaftsethik und aus dem Islam abgeleiteten Grundsätze für wirtschaftliches Handeln erweist deren Gemeinsamkeiten und erlaubt die Formulierung gemeinsamer, praktisch realisierbarer Anforderungen an eine Anpassung von Wirtschaftsordnung und Wirtschaftstheorie an die Gegebenheiten der Globalisierung mit dem Ziel, Wirtschaften inhärent und universell legitim und damit gerecht zu machen (Teil III). Das bildet eine systematische Brücke zwischen westlichem und islamischem wissenschaftlichem Denken und ermöglicht gemeinsame konkrete Bemühungen auf dem Gebiet der Wirtschaftsethik.



## I Grundsätze für vernunftethisch legitimes wirtschaftliches Handeln

In der gegenwärtigen Ökonomie herrscht eine deutliche Diskrepanz zwischen der geübten Praxis einschließlich der daraus resultierenden Ergebnisse und den Anforderungen der Moral an ökonomisches Handeln, die sich darin äußert, dass diese Praxis und ihre Ergebnisse von der Öffentlichkeit häufig als ungerecht beurteilt werden. Politische Maßnahmen, die diesen Ungerechtigkeiten entgegenwirken wollen, gelten regelmäßig nur den symptomatischen Auswirkungen, nicht jedoch den Ursachen dieser Praxis, da völlig aus dem Blick geraten ist, was ursächlich diese Praxis bestimmt, nämlich maßgebliche, vorherrschende Auffassungen, die ihren Niederschlag in der gesetzlichen Rahmenordnung und im individuellen Handeln finden. Zielgerichtete Änderungen der ökonomischen Praxis setzen daher deren Hinterfragung voraus.

Eine vorbehaltlose kritische Hinterfragung dieser Praxis leistet die integrative Wirtschaftsethik, deren methodisches Ziel, entsprechend ihrem Anliegen einer kritisch-normativen Grundlagenreflexion, dasjenige einer „ethisch-vernünftigen Orientierung im politisch-ökonomischen Denken“ ist, und zwar „ohne Reflexionsabbruch vor der impliziten Normativität irgendwelcher gegebener wirtschaftlicher Bedingungen“ (Ulrich 2008,14). Sie deckt durch die Kritik der in der Gegenwart verbreiteten Denk- und Handlungsweise des Ökonomismus die hinter der ökonomischen Sachlogik liegenden normativ wirkenden Überzeugungen auf und erklärt sie als Ergebnis einer weit zurückreichenden historischen Entwicklung der ökonomischen Praxis. Die Integration dieser normativen Ansprüche mit denjenigen der ethischen Vernunft führt zur Idee der sozialökonomischen Rationalität als der unbedingten wechselseitigen Anerkennung der Menschen und der bedingten Kooperation zwischen eigennützigen, erfolgsorientierten Individuen mit der Konsequenz, dass ökonomisches Handeln legitim mit einer lebensdienlichen Orientierung zu erfolgen hat, um dem Anspruch der Moral genügen zu können.

Die Umsetzung dieses Konzeptes in die Realität der gegenwärtigen Ökonomie, die die integrative Wirtschaftsethik durch den Aufweis der Orte einer systematischen Vermittlung der moralischen Ansprüche mit den funktionalen Bedingungen der Ökonomie – die wirtschaftsethische Topologie – beabsichtigt, wird jedoch entscheidend davon behindert, dass dafür hinreichende Voraussetzungen fehlen. Die Defizite bestehen in der vorherrschend ökonomistischen Einstellung der wirtschaftlich Handelnden und in der solches Handeln fördernden gesetzlichen Rahmenordnung der Ökonomie. Die integrative Wirtschaftsethik ist zwar in der Lage anzugeben, worin diese Defizite konkret bestehen und wie sie abgestellt werden können.

ten, hat dies aber mit ihrem Schritt von der sozialökonomischen Rationalität zu ihrer Topologie unterlassen. Diese Lücke wird in der vorliegenden Arbeit geschlossen.

Diese Konkretisierung ist aus zwei Gründen erforderlich. Zum einen kann nur eine hinreichend konkrete Kenntnis dieser Defizite Aufschluss darüber geben, wie sie beseitigt werden könnten, um damit die Voraussetzungen für eine Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik in die Praxis zu schaffen. Zum anderen werden die aus der Analyse dieser Defizite folgenden, hinreichend konkreten Grundsätze für legitimes ökonomisches Handeln benötigt, um einen sinnvollen Vergleich mit den entsprechenden Normen des Islam zu ermöglichen. In dieser Absicht wird die integrative Wirtschaftsethik um eine kritische Hinterfragung wichtiger, gegenwärtig vorherrschender Praktiken der Marktwirtschaft ergänzt, wobei es dabei um „geschichtlich entstandene, prinzipiell veränderbare Bedingungen einer sozialen Praxis“ (Ulrich 2008, 110) geht.

Anhand der Wandlungen der Auffassungen, Begründungen und Praxis von Eigentum und Zinsen wird gezeigt, wie wirtschaftliches Handeln in einem langen historischen, in der Gegenwart anhaltenden Prozess immer weiter von moralischen Einschränkungen befreit und der Eigengesetzlichkeit ökonomischer Prinzipien unterstellt wurde. Dieser Prozess wurde von den Besitzenden in Durchsetzung ihrer Interessen betrieben und die Nichtbesitzenden, nach heutiger Terminologie die Armen, konnten weder direkt noch indirekt auf diesen Prozess einwirken, weshalb er zu ihrem Nachteil verlief und die Besitzenden klar bevorteilte. Es wird sich ferner erweisen, dass die ökonomische Theorie diese Emanzipation der Ökonomie von der Moral ermutigte und durch ihre Argumentation legalisierte, womit eine entsprechende Änderung des positiven Rechts erst ermöglicht wurde. Die Verwendung anonymer Abstrakta wie Prozess, Ökonomie, Theorie und Recht soll dabei nicht verdecken, dass diese immer für das Handeln und Denken individueller Menschen stehen.

Die aus der historischen Entwicklung resultierenden gegenwärtigen vorherrschenden Auffassungen und Praktiken von Eigentum und Zinsen genügen nicht dem Anspruch der Legitimität der integrativen Wirtschaftsethik, behindern entscheidend deren Umsetzung und müssten dazu grundlegend verändert werden. Zu diesem Ergebnis kann nur eine vorbehaltlose Analyse kommen, bei der die Frage der Realisierbarkeit zunächst ebenso rücksichtslos außer Acht gelassen wird, wie der junge Karl Marx (1818-1883) in einem Brief sich eine rücksichtslose Kritik der bestehenden ökonomischen Verhältnisse vornahm:

„So ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, dass die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“

(Marx 1843, 487) \*)

Das Ergebnis der Analyse mag zwar Erschrecken auslösen, weil sich die ökonomische Praxis scheinbar unüberbrückbar weit von der Moral entfernt hat, es darf jedoch nicht aus Furcht vor wirkungsmächtiger Kritik der ihr entgegenstehenden Mächte der Radikalität seiner Aussage beraubt werden. Es muss sich allerdings die Frage nach seiner Realisierbarkeit gefallen lassen, die im Teil III dieser Arbeit aufgegriffen wird.

Im Teil I wird die Grundlegung der integrativen Wirtschaftsethik als Kritik des Ökonomismus mit dem Resultat der Legitimität und Lebensdienlichkeit als Kriterien für moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln im Hinblick auf die Umsetzung in die Wirklichkeit der gegenwärtigen Ökonomie analysiert, wobei sich ein grundsätzliches, von ihr selbst nicht zu lösendes praktisches Problem zeigt (Kapitel 1). Sodann wird die historische Entwicklung der Auffassungen, Begründungen und Praxis von Eigentum (Kapitel 2) und Zinsen (Kapitel 3) nachverfolgt um festzustellen, welche Einflüsse und Motivationen an der Bildung der gegenwärtigen Auffassungen beteiligt waren. Erst die Kenntnis dieser Entwicklung ermöglicht einerseits ein angemessenes kritisches Verständnis dieser Auffassungen und ermöglicht andererseits Hinweise dafür, wie deren zukünftige Entwicklung beeinflusst werden könnte, um sie der Moralität wieder annähern zu können. Schließlich erfolgt eine Explikation des normativen Gehalts der Vernunftethik für ökonomisches Handeln durch eine deduktive Ableitung von konkreten Grundsätzen für ökonomisches Handeln aus zwei Prämissen, die aus dem obersten Prinzip der praktischen Vernunft für menschliches Handeln gewonnen werden (Kapitel 4). Diese Grundsätze sind notwendige Bedingungen für moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln und erlauben einerseits zu verstehen, worin dies konkret besteht und ermöglichen andererseits einen angemessenen Vergleich mit analog dazu aus dem Islam gewonnen notwendigen Bedingungen für ökonomisches Handeln.

---

\*) Hervorhebungen hier und im Folgenden immer entsprechend dem zitierten Original, wenn nicht anders vermerkt.



## 1 Die integrative Wirtschaftsethik

Wirtschaft bzw. *Ökonomie* bezeichnet die Gesamtheit der Produktion, der Verteilung und des Konsums von Gütern und Dienstleistungen und ist der Gegenstandsbereich der Wirtschaftswissenschaft bzw. *Ökonomik*. Diese ist die wissenschaftliche Reflexionsform der Ökonomie, analysiert also deren Wirklichkeit und kann allgemein als Theorie der menschlichen Entscheidungen unter Knappheitsbedingungen charakterisiert werden, da der Bedarf an Gütern und Dienstleistungen deren Produktionsmöglichkeiten übersteigt. Da Wirtschaften immer menschliches Handeln ist, ist die Ökonomik die Wissenschaft eines bestimmten Bereichs menschlichen Handelns. Ihr Ziel ist es, Gesetzmäßigkeiten der Funktionen in wirtschaftlichen Systemen zu ergründen, um einerseits die Entwicklung eines realen Wirtschaftssystems und seine Reaktion auf die Veränderung einzelner Parameter vorhersagen und andererseits durch gezielte Eingriffe den jeweiligen Zustand und die Entwicklung eines Wirtschaftssystems beeinflussen zu können. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts sollte aus der Ökonomik eine exakte, mathematische Wissenschaft wie die Physik gemacht werden:

„Die Entwicklung der klassischen und vor allem der neoklassischen Ökonomie stand unter dem Eindruck der klassischen Physik, d. h. insbesondere der von Isaak Newton entwickelten klassischen Mechanik. So wie dort die Bewegung der Himmelskörper durch ein System von Differentialgleichungen beschrieben und damit erklärt wurde, sollte in der Ökonomie das Verhalten der Wirtschaftssubjekte, d. h. der Konsumenten und der Produzenten, durch solche Gleichungen beschrieben werden. Es galt in beiden Fällen, die „Bewegungsgesetze“ herauszufinden.“  
(Kirchgässner 2000, 258f)

Ebenso wie die Physik in ihrer Theorie jeweils von zwar zweckmäßigen, jedoch willkürlichen Grundannahmen ausgeht, wie beispielsweise in der Mechanik die Gravitation als Wechselwirkungskraft zwischen materiellen Körpern postuliert wird, legt die Ökonomik ihrer Theorie eine Annahme hinsichtlich der vor jedem wirtschaftlichen Handeln zu treffenden Entscheidungen zugrunde. Dabei wird in der vorherrschenden gegenwärtigen Ökonomik vom wirklichen Menschen abstrahiert und ein vereinfachtes Modell des Menschen, meist *homo oeconomicus* genannt, postuliert. Dieses Modell besagt, dass ein menschliches Individuum für sein wirtschaftliches Handeln aus den ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten eine *rationale* Auswahl derart trifft, dass die Wahlmöglichkeiten durch Abwägen von deren Vor- und Nachteilen bzw. Kosten und Nutzen beurteilt werden und schließlich jeweils diejenige Möglichkeit gewählt wird, die seinen Präferenzen am ehesten entspricht bzw. von der es sich den höchsten Nutzen



verspricht. Dieses Prinzip wird als *ökonomische Rationalität* bezeichnet. Die Ökonomik geht also vom „Eigennutzaxiom“ aus, was dem Individuum unterstellt, es handle nur entsprechend seinen eigenen Interessen und kenne weder Missgunst noch Neid und auch keinen Altruismus und habe nur ein einziges Ziel, welches selbst nicht auch Mittel ist, nämlich das Ziel der Nutzenmaximierung (Kirchgässner 2000, 15). Moralische Erwägungen sind also definitionsgemäß ausgeschlossen, weshalb sich die Ökonomik grundsätzlich als eine wertfreie Wissenschaft versteht. Handlungen, an denen mehr als eine Person beteiligt sind, werden als Tausch interpretiert und die Funktion des Marktmechanismus ergibt sich als die unbeabsichtigten Folgen der Handlungen vieler Individuen, die jeweils nur ihren eigenen Vorteil suchen.

*Ethik* bezeichnet die wissenschaftliche Reflexionsform der Moral. Ursprünglich bedeutet *Moral* die Summe der in einer Gesellschaft anerkannten Verhaltensregeln und der sie tragenden Überzeugungen und meint in neuzeitlicher Auffassung das in Wahrheit gute Handeln, das Anspruch auf universale Geltung und Anerkennung durch jedermann erhebt, womit Moral im Gegensatz zur *Sitte* als dem gewohnt richtigen und zum *Recht* als dem durch Gesetze geregelten Verhalten steht (Schröder 2006, 451). Ethik ist also die methodische Reflexion auf das menschliche Handeln schlechthin im Hinblick auf seine Beurteilung als gut oder böse bzw. als geboten, erlaubt oder verboten und schließt damit wirtschaftliches Handeln ein. Der Begriff *Vernunftethik* bezeichnet diejenige philosophische Reflexion, die sich ausschließlich der Mittel der praktischen Vernunft bedient, jeden Anspruch einer außerhalb der Vernunft liegenden Autoritätsinstanz ablehnt und damit allgemeingültige, kulturinvariante Ergebnisse zeitigt.

Eine Ethik des wirtschaftlichen Handelns – eine Wirtschaftsethik – ist zunehmend gefragt, weil einerseits die Ökonomie vor allem in den westlichen Industrieländern große Erfolge aufweist, andererseits sich unerwünschte und nicht länger als hinnehmbar erachtete Nebenerscheinungen einstellen, wie wachsende Ungleichverteilung der erwirtschafteten Vermögen und ökologische Schäden. Diese verlangen nach Korrekturen, zu denen die Ökonomie aus sich selbst heraus nicht in der Lage ist, weil diese Korrekturen moralischen Kriterien wie beispielsweise das Verlangen nach mehr Gerechtigkeit Rechnung tragen sollen, was jedoch außerhalb des Gegenstandsbereichs der sich als wertfrei verstehenden Ökonomik liegt. Zudem stellen sich sowohl in der westlichen Welt als auch in anderen Kulturkreisen zunehmend sehr grundsätzliche Fragen bezüglich des Sinns des sich globalisierenden Systems der kapitalistischen Marktwirtschaft und deren bereits erkennbaren Auswirkungen auf die natürliche Umwelt, die

soziale Lebenswelt und auf die kulturelle Innenwelt der Menschen (Ulrich 2008, 104).

Eine im Zeitalter der Globalisierung allgemein gültige Wirtschaftsethik kann nur als eine Vernunftethik des Wirtschaftens entfaltet werden, die nichts als vernünftiges Denken und keine sonstigen durch Religion oder Kultur bestimmte Bedingungen voraussetzt. Jede Wirtschaftsethik muss entweder explizit oder implizit eine Zuordnung der beiden Reflexionsformen Ethik und Ökonomik vornehmen (Gerlach 1999, 834). Daraus ergibt sich ein systematisches Grundproblem, welches bei der Analyse von zwei in der Diskussion vorherrschenden Ansätzen deutlich erkennbar wird und welches die integrative Wirtschaftsethik in der Abgrenzung zu diesen Ansätzen lösen kann (Ulrich 2008, 101). Diese Ansätze sind zum einen Wirtschaftsethik verstanden als *angewandte Ethik* und zum anderen Wirtschaftsethik verstanden als *normative Ökonomik*.

Wirtschaftsethik als *angewandte Ethik* geht von der Vorstellung aus, die Sphäre der Ökonomie sei ein von der Ethik unberührter Bereich, in den es überhaupt erst Moral als ein die wertfreie ökonomische Rationalität von außen korrigierendes Element hineinzubringen gelte, um unerwünschten negativen Resultaten der Ökonomie entgegenzuwirken. Dieser Ansatz übersieht jedoch, dass die der Marktwirtschaft innewohnende Sachlogik und die wirkungsmächtige ökonomische Rationalität, selbst immer schon einen normativen Geltungsanspruch erheben, da sie ja bestimmen, wie vernünftigerweise wirtschaftlich gehandelt werden soll. Die angebliche moralische Leerstelle ist also bereits besetzt, sodass dieser Ansatz dazu führt, dass sich mit der ökonomischen Rationalität und der Vernunftethik zwei miteinander konkurrierende normative Logiken gegenüberstehen, deren Verhältnis grundsätzlich klärungsbedürftig ist.

Dem gegenwärtig verbreiteten Bedarf an Unternehmensethik liegt diese Auffassung einer angewandten Ethik zugrunde, die der ökonomischen Praxis zusätzliche moralische Regeln auferlegen möchte und sich davon die Lösung ethisch-praktischer Probleme erhofft. Soweit dies in der Praxis tatsächlich geschieht, wird die Ethik ihrem Anspruch wissenschaftlicher Reflexion der Moral aber nicht gerecht und erfüllt lediglich eine Feigenblattfunktion, da sie vor der Hinterfragung der das ökonomische Handeln bestimmenden ökonomischen Rationalität einen Reflexionsstopp vollzieht, damit aber in unauflösbare Widersprüche geraten muss. Vernunftethik kann empirisch vorgefundenen Umständen prinzipiell keine normative Geltung zubilligen. Daher kann Wirtschaftsethik als angewandte Ethik nur ein Missverständnis sein:

„Vernunftethik hat es auch in konkreten Handlungssituationen immer nur mit der vorbehaltlosen *Begründung* situationsgerechter Handlungsorientierungen vom Standpunkt der Moral aus zu tun, niemals aber mit pragmatischen Problemen der Anwendung oder gar «Implementierung» vorweg begründeter Handlungsorientierungen. Folglich kann es weder situative «Anwendungsbedingungen» noch Verantwortungsprobleme geben, die *außerhalb* diskursiv zu lösender Begründungsprobleme definierbar wären. ... Ethik bietet kritisch-normatives *Orientierungswissen*, nicht «anwendbares» *Verfügungswissen* – sie ist keine Sozialtechnik für gute Zwecke.“ (Ulrich 2008, 107f)

Wirtschaftsethik als *normative Ökonomik* ist vor allem unter deutschsprachigen Intellektuellen verbreitet und ist nichts anderes als eine ökonomische Theorie der Moral. Dem Prinzip der ökonomischen Rationalität wird allein normative Geltung für das Handeln zugesprochen, sodass sie ohne ethische Kategorien auskommen will. Das resultiert aus der funktionalen Analyse ökonomischer Entscheidungen, die auf der Abwägung von Nutzen gegenüber Kosten beruhen und neben einem Eigennutzen für die jeweils ökonomisch Handelnden auch immer einen Nutzen für die Allgemeinheit hervorbringen:

„Markt und Wettbewerb erhalten ihre moralische Qualität ausschließlich deswegen zugesprochen, weil sie ‚effizient‘ sind, d.h. weil sie allein in der Lage sind, die Chancen aller Einzelnen für eine Lebensgestaltung nach eigenen Vorstellungen zu garantieren bzw. zu erweitern.“  
(Homann 1990, 29)

Das der ökonomischen Rationalität folgende Handeln wird also als moralisches Handeln erklärt und der Anspruch der Vernunftethik wird auf den normativen Gehalt der ökonomischen Rationalität reduziert. Normative Ökonomik einerseits und Ethik andererseits stehen sich als auf komplementäre Welten beziehend sachfremd gegenüber (Ulrich 2008, 113). Aus dieser Perspektive wird eine eigene Wirtschaftsethik nicht nur als systematisch unmöglich betrachtet, weil sie über die sich aus dem Prinzip des Wettbewerbs ergebenden Sachzwänge nicht verfügen kann, sondern sie gilt auch als unnötig oder sogar schädlich, weil sie in komplexe Zusammenhänge eingreifen will, die vom Markt selbst koordiniert werden. Ein ungestört funktionierender Markt gleicht von selbst die konfligierenden Interessen innerhalb einer Gesellschaft aus und die Funktion der Marktlogik reicht aus, um die Gesellschaft nicht nur hinsichtlich des ökonomischen Handelns, sondern des Handelns schlechthin zu koordinieren (Homann 1999, 216 und 237). Diese Perspektive führt in der praktischen Anwendung zur Erscheinung des Ökonomismus.

Die Vertreter dieses Ansatzes sind nun keineswegs moralfeindlich eingestellt, sind aber der Auffassung, dass die Verwirklichung der Ziele von Moral und Ethik, denen durchaus zugestimmt wird, unter den Bedingungen moderner Gesellschaften des modernen Mittels der Anreize bedarf (Homann 1997, 191), die über gesetzliche Regelungen angebracht werden müssen, sodass in diesem Konzept der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft die Rahmenordnung ist (Homann 1990, 27). Damit wird aber die Moralität auf die Legalität reduziert, was weit reichende Folgen für die Autonomie und Freiheit des Menschen in dieser Gesellschaft haben muss.

Die integrative Wirtschaftsethik löst das Problem der Zuordnung von Ethik und Ökonomik dadurch, dass die Ansprüche der ethischen Vernunft und der ökonomischen Rationalität weder bloß symptomatisch gegeneinander gestellt werden noch der eine auf den anderen reduziert wird, sondern beide Ansprüche insofern zusammengedacht werden, als beiden Ansprüchen Geltung zugesprochen wird und ihr kategoriales Verhältnis mit dem Ziel einer Vermittlung geklärt wird (Ulrich 2008, 102). Mit dem Ziel, den normativen Gehalt der Vernunftethik für wirtschaftliches Handeln in einer für die praktische Umsetzung geeigneten Weise aufzudecken, erfolgt nach dem Vorbild der integrativen Wirtschaftsethik zunächst eine Kritik des Ökonomismus (Abschnitt 1.1). Sodann wird versucht, die von der integrativen Wirtschaftsethik im Interesse eines lebensdienlichen Wirtschaftens konzipierte sozialökonomische Rationalitätsidee als direkten Grundsatz für legitimes wirtschaftliches Handeln zu explizieren (Abschnitt 1.2). Das führt zu einem grundlegenden Problem der Umsetzung insofern, als dabei bereits vorherrschende Einstellungen der Menschen zu ökonomischem Handeln sowie etablierte Auffassungen von zentralen Elementen der gegenwärtigen Ökonomie vorgefunden werden, die von der geltenden Rahmenordnung gestützt werden und sich dem Bemühen um Legitimation des Handelns in der Praxis widersetzen, sodass eine weitere Ausdehnung der integrativen Wirtschaftsethik in den Bereich der Grundlagen praktischen Handelns erforderlich erscheint (Abschnitt 1.3).

## 1.1 Die integrative Wirtschaftsethik als Kritik des Ökonomismus

*Kritik des ökonomischen Determinismus*

*Kritik des ökonomischen Reduktionismus*

*Resümee*

Ökonomismus ist das in der Gegenwart verbreitete Phänomen einer Denk- und Handlungsweise, die für die Bewertung von Handlungsoptionen

und Entscheidungen darüber ausschließlich das Kriterium des eigenen Nutzens anwendet, also nur die ökonomische Rationalität gelten lässt. Ulrich bezeichnet ihn als „zirkelhafte Selbstgenügsamkeit eines ökonomischen Denkstils“ und formuliert zugespitzt:

„*Ökonomismus* ist – kurz gesagt – der Glaube der ökonomischen Rationalität an nichts als an sich selbst.“ (Ulrich 2008, 137)

Es handelt sich dabei um eine weit in die Vergangenheit zurückreichende und in der Gegenwart anhaltende Entwicklung, die sich einerseits in der theoretischen Durchdringung der Ökonomie, die auf der jeweils geübten Praxis des Handelns und Denkens basiert, widerspiegelt und andererseits durch die Explikation der diesem Handeln und Denken zugrunde liegenden Prinzipien dieses Handeln und Denken rechtfertigend begründet und es damit festigt und verstärkt. Die Tendenz dieses Vorgangs lässt sich aus der historischen Entwicklung der Ökonomik ablesen:

„Man kann die Entwicklung der ökonomischen Theorie – von der Vorklassik und der liberalen Klassik (Adam Smith) zur Neoklassik und zur reinen Ökonomik – als theoretische *Spiegelung* dessen verstehen, was in der Gesellschaft seit über 200 Jahren *tatsächlich* tendenziell vorgeht, nämlich eine fortschreitende institutionell „entfesselte“ und normativ „enthemmte“ *Ökonomisierung* aller Lebensbereiche, der ganzen Welt („Globalisierung“, „Deregulierung“) und sogar des Denkens (ökonomischer Imperialismus). ... Die ökonomische Rationalität „emanzipiert“ sich so aus fast allen traditionellen normativen Schranken und wird selbst zur gesellschaftlich dominanten Norm.“ (Ulrich 2002, 5)

Die Ökonomisierung besteht in der Praxis darin, dass die dem Ansatz der Ökonomik entsprechende, modellhafte und gegenüber der Wirklichkeit stark vereinfachte Handlungsweise des *homo oeconomicus* nicht nur beim tatsächlichen wirtschaftlichen Handeln von Menschen angewandt wird, sondern fortschreitend auch für das tatsächliche Handeln in anderen Bereichen des Lebens maßgeblich wird. Die Ursache dafür liegt vermutlich darin, dass sich diese Handlungsweise beim Wirtschaften einzelner Menschen, Unternehmen und ganzer Nationen als außerordentlich erfolgreich bewährt hat. Dieser Erfolg ließ das Hinterfragen dieses Handlungsgrundsatzes als ebenso überflüssig erscheinen wie das Hinterfragen des Newtonschen Ansatzes der Gravitation in der klassischen Mechanik, da nur die Funktionalität und nicht das Wesen der Zusammenhänge wichtig war. Die Verallgemeinerung dieses Grundsatzes muss jedoch weit reichende Folgen haben, da der *homo oeconomicus* ja gegenüber dem realen Menschen nur mit sehr rudimentären

Eigenschaften ausgestattet ist und er vor allem keine Würde besitzt (Thielemann 2004, 81f).

Das Phänomen des Ökonomismus tritt in vielfältigen Gestalten auf, unter denen drei grundlegende Bedeutung haben. Es sind dies die Verselbständigung der ökonomischen Rationalität, die Verabsolutierung des Kosten-Nutzen-Denkens und die normative Überhöhung der Logik des Marktes (Ulrich 2008, 137).

Die *Verselbständigung der ökonomischen Rationalität* bedeutet die Herauslösung eines angeblich autonomen ökonomischen Handlungsgrundsatzes aus dem Zusammenhang vernünftigen Handelns schlechthin, was unter anderem deshalb als statthaft erscheint, weil diese Handlungsweise wertfrei unter Knappheitsbedingungen nach dem Kriterium des größten Nutzens entscheidet und handelt und moralische Gesichtspunkte das Handeln wegen der angestrebten Effizienz eben gerade nicht beeinflussen sollen. Damit wird jede Beziehung zwischen der Ökonomik mit ihrer ökonomischen Rationalität und der Ethik aufgehoben, wobei aber übersehen wird, dass die völlige ethische Neutralisierung ökonomischer Fragestellungen deshalb nicht wirklich gelingen kann, weil einerseits die jeweils eingesetzten Mittel, nämlich Ressourcen, menschliche Arbeit und selbst Kapital einen Eigenwert besitzen und andererseits der Zweck des Wirtschaftens selbst in seiner sehr allgemeinen Form, der Gemeinwohlthese, immer ein wertendes Element enthält.

Die *Verabsolutierung des Kosten-Nutzen-Denkens* macht das ökonomische Handeln zum Selbstzweck, da die alleinige Nutzenmaximierung unter Knappheitsbedingungen jede Orientierung an einem übergeordneten, außerökonomischen Zweck des ökonomischen Handelns ausschließt. Die angestrebte Effizienz der Wirtschaft wird zum Zweck an sich und blendet jede Frage nach dem Sinn des Wirtschaftens systematisch aus. Die im Vergleich zur Vernunft reduzierte ökonomische Rationalität wird zum Vernunftprinzip schlechthin übersteigert mit der Konsequenz, dass alle anstehenden Entscheidungen selbst im zwischenmenschlichen Bereich allein unter Kosten-Nutzen-Gesichtspunkten beurteilt und entschieden und damit moralischen Begründungsansprüchen entzogen werden. Die angebliche Sachrationalität erweist sich dabei als eine der kritischen Hinterfragung willkürlich entzogene Ideologie oder ökonomische Weltanschauung (Ulrich 2008, 138).

Die *normative Überhöhung der Logik des Marktes* zum Prinzip, welches geeignet ist, alle Handlungen der Gesellschaft zu koordinieren, reduziert die normative Logik der Zwischenmenschlichkeit auf die ökonomische

Logik des wechselseitigen Vorteilstausches mit der Konsequenz, dass nicht der Markt in die Gesellschaft eingebunden wird, sondern in völliger Verkehrung der Verhältnisse sollen die gesellschaftlichen Beziehungen in den Markt und seine Gesetzlichkeit eingebettet werden. Wirtschaften verliert seinen instrumentalen Charakter, wird zum Selbstzweck und der Mensch wird auf den wirtschaftenden Menschen, den *homo oeconomicus*, reduziert und dessen zwischenmenschliche Beziehungen verkümmern zu Tauschbeziehungen (Ulrich 2008, 139). An der zunehmenden Verarmung der modernen Marktgesellschaften hinsichtlich zwischenmenschlicher Beziehungen ist ablesbar, dass die Tendenz dieser Analyse bereits beginnt traurige Wirklichkeit zu werden.

Diese Erscheinungsformen des Ökonomismus führen hinsichtlich der Möglichkeit und der Notwendigkeit der Orientierung ökonomischen Handelns an moralischen Kriterien zu zwei den ökonomistischen Denkstil rechtfertigenden Argumentationsmustern, die als Sachzwangthese und Gemeinwohlthese typisiert werden können. Die Sachzwangthese besagt, dass die Moral als Entscheidungskriterium im ökonomischen Handeln praktisch keinen Raum hat und der Wettbewerb unter den marktwirtschaftlichen Bedingungen ein strikt der ökonomischen Rationalität folgendes Verhalten erzwingt, weil moralisches Verhalten im Wettbewerb immer ausgebeutet wird und daher sich moralisch verhaltende und nicht strikt den eigenen Vorteil suchende Akteure aus dem Markt eliminiert würden. Dieser These liegt die theoretische Annahme eines *ökonomischen Determinismus* zugrunde. Die Gemeinwohlthese behauptet, dass die strikte Verfolgung des Eigennutzens aller Akteure im Markt unbeabsichtigt vorteilhaft für alle Beteiligten ist, also zugleich das Gemeinwohl fördert. Die Marktwirtschaft erfährt mit diesem Argument eine moralische Rechtfertigung, sodass die Berücksichtigung moralischer Kriterien beim ökonomischen Handeln nicht erforderlich ist. Diese These wird von der integrativen Wirtschaftsethik ebenfalls kritisch hinterfragt, und zwar im Hinblick auf den normativen Gehalt der Systemrationalität des Ökonomismus, also auf die moralische Beurteilung der behaupteten Förderung des Gemeinwohls. Die der Gemeinwohlthese zugrunde liegende Grundannahme ist der *ökonomische Reduktionismus*.

Die Anwendung dieser Thesen in der rechtfertigenden Argumentation insbesondere auf ökonomische Maßnahmen, die nach gesundem Menschenverstand als moralisch zumindest fragwürdig gelten, führt zu regelmäßig wiederkehrenden symptomatischen Begründungsmustern, die oft miteinander verbunden auftreten. Die Sachzwangthese führt zum Typ der Aussage „...der Markt bzw. der Wettbewerb lässt gar keine andere Wahl...“

und die Gemeinwohlthese zum Typ der Aussage „... es dient letztlich dem Wohle aller...“.

Der erste und wichtigste Schritt der integrativen Wirtschaftsethik ist die systematische Kritik des Ökonomismus, verstanden als die Aufdeckung und kritische Reflexion derjenigen Überzeugungen, die hinter der behaupteten reinen ökonomischen Sachlogik stehen und insofern zwar normativ wirken, von den ökonomistischen Denkwängen aber immer verdeckt werden (Ulrich 2008, 140). Da die genannten Erscheinungsformen des Ökonomismus das Resultat einer weit zurückreichenden historischen Entwicklung der ökonomischen Praxis und ihrer jeweiligen Reflexion sind, kann aus dem Einblick in diese Entwicklung Aufschluss über das Wesen des Ökonomismus gewonnen werden.

### **Kritik des ökonomischen Determinismus**

Der ökonomische Determinismus behauptet, dass die Bedingungen der Marktwirtschaft ein Handeln gemäß der ökonomischen Rationalität erzwingen und so gut wie kaum Raum für moralisch motiviertes Handeln besteht. Absolute Sachzwänge bestehen jedoch nur unter Naturgesetzen, die objektive Beziehungen zwischen Ursachen und deren Wirkungen bestimmen. Ökonomisches Handeln ist jedoch Handeln von Menschen in der Gesellschaft, ist immer subjektiv und betrifft Beziehungen zwischen Menschen, die prinzipiell über einen freien Willen verfügen und in bestimmter Absicht handeln, sofern sie dafür Gründe haben. Solche Gründe können aber niemals zwingend sein, da sie sich ja gerade in der Regel an die Vernunft frei und autonom entscheidender Menschen richten und angeben, weshalb eine anstehende Handlung sinnvoll oder geboten erscheint. Sie können somit zur Begründung der jeweiligen Entscheidung dienen, diese aber nie erzwingen, denn der Mensch muss ja nicht nach diesen Gründen handeln, sondern kann sich auch anders entscheiden. Zwar können die Ursachen einer empirischen Situation auch zu den Gründen einer Handlung zählen, Gründe determinieren aber niemals eine Handlung. Wenn daher ein empirischer Zusammenhang zwischen einer Ursache und einer Wirkung als zwingender Grund genannt wird, werden dahinter stillschweigend vorausgesetzte aber nicht disponible Absichten verborgen oder nicht zur Kenntnis genommen, was Ulrich als Reflexionsabbruch bezeichnet (Ulrich 2008, 141). Es handelt sich dabei also nicht um Sachzwänge, sondern um Denkwänge, deren Zustandekommen aufzuklären ist.

In Gesellschaften früherer historischer Perioden war ökonomisches Handeln eingebettet in die Grundsätze einer bewährten Lebensführung und deren Ordnung, war normativ den Leitprinzipien eines guten Lebens



und eines gerechten Zusammenlebens unterstellt und fand daher auch nicht in einer vom übrigen Leben unterschiedenen Sphäre statt. Ökonomisches Handeln war Teil des Handelns schlechthin und wurde nach denselben Kriterien wie dieses beurteilt. Aus diesen traditionellen Bindungen löste sich das ökonomische Handeln jedoch in der westlichen Welt in einem langen Prozess, der immer größere Teile der Bevölkerung umfasste und weder durch einen Beginn noch durch ein Ende bestimmt werden kann und der in der Gegenwart noch andauert. Er ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass die jeweils Handelnden primär ihren eigenen Nutzen verfolgten und sich dabei ganz oder teilweise von den normativen Bindungen ihrer jeweiligen Gesellschaft lösten. Diese Erscheinung gab es zu allen Zeiten und war immer machtbasierend, denn die jeweils so Handelnden mussten in der Lage sein, die traditionellen moralischen Ansprüche ihrer Gesellschaft an ihre Handlungsweisen abzuwehren. Ebenso wie es Reichtum in allen Perioden der Geschichte gab, gab es die dafür ursächliche Motivation, dem eigenen Nutzen Vorrang gegenüber demjenigen der Mitmenschen einzuräumen. Dennoch war auch dieses Verhalten immer noch eingebunden in die Gesellschaft, hatte sich keinesfalls völlig von deren moralischen Normen gelöst und galt dem Ziel eines guten Lebens des Einzelnen.

Konkrete Einzelheiten dieser Entwicklung werden nachfolgend anhand der Handhabung und Auffassung von Eigentum (Kapitel 2) und insbesondere im Zusammenhang mit den Zinsen (Kapitel 3) behandelt. Dabei begünstigten gesellschaftliche, religiöse und politische Veränderungen und Bewegungen die Emanzipation ökonomischen Handelns von moralischen Normen und Bindungen, lösten sie aber nicht aus. Damals wie heute handelten immer nur individuelle Menschen und diese befreiten sich von einzelnen Zwängen der geltenden Moral und gaben damit ein Beispiel für ihre Mitmenschen. Das taten diejenigen, sei es Grundherren, geistliche Würdenträger oder Kaufleute, die ein verzinsliches Darlehen mit der Umgehungs konstruktion eines Zinskaufs tarnten, um dadurch formal nicht gegen das geltende Zinsverbot zu verstoßen, den Sinn des Verbotes dabei aber wissentlich missachtend. Sie waren aus Zwang zu dieser Konstruktion genötigt, weil sie den Folgen entgehen wollten, womit die Gesellschaft einen Verstoß gegen die geltende Norm ahnden konnte, wie beispielsweise im Falle des Zinsverbotes durch Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses. Die Ausbreitung von Praktiken, bei denen moralische Normen missachtet wurden und die immer im eigenen Interesse der so Handelnden lagen, hatte faktische Rückwirkung auf die geltenden Normen selbst und bewirkte, dass diese meist zunächst durch Gewöhnung mit nachfolgender theoretischer Rechtfertigung verändert wurden, was letztlich stets der relativen Machtposition der daran Interessierten in der Gesellschaft zu verdan-

ken war. Das zeigt die Entwicklung der Auffassung von Eigentum und des Zinsverbotes ebenfalls deutlich.

Es waren anfangs einzelne Kaufleute, die in Italien, in Nordeuropa später als Hanse organisiert und in Oberdeutschland ab dem 12. Jahrhundert eine zunächst verpönte Handelstätigkeit deshalb erfolgreich betreiben konnten, weil sie auf fremden Märkten tätig waren und dort als Fremde nicht strikt den dortigen gesellschaftlichen Normen unterlagen (s. Abschnitt 3.1). Mit ihrem Reichtum wuchs ihre Machtposition auch in der Heimat und führte über eine Tolerierung zur Abänderung der sittlichen Beurteilung ihrer Handlungsweise, die aber als „wohlverständener“ Eigennutz des Kauffmanns auch immer das Gemeinwohl im Blick hatte und sich darum absichtlich bemühte. Als ein Beispiel soll die von Jakob Fugger 1521 in Augsburg gestiftete Wohnsiedlung genannt werden, in der ab 1522 in 52 Häusern 102 verarmte Augsburger Tagelöhner und Handwerker, also keine Almosenempfänger, mit ihren Familien für eine feste Jahresmiete in Höhe des Monatslohnes eines Tagelöhners lebten (Häberlein 2006, 150f). Die *Fuggerei* genannte Wohnsiedlung wurde nach der Bombardierung im Zweiten Weltkrieg wieder aufgebaut und bietet weiterhin sozial schwachen Bürgern Wohnraum gegen eine heute symbolisch gewordene Jahresmiete von weniger als einem Euro (Herre 2005, 48). Dieses Beispiel wird hier jedoch nicht in der Absicht genannt, das ökonomische Handeln der Fugger aus heutiger Perspektive pauschal moralisch zu rechtfertigen.

Der Aufstieg der Marktwirtschaft aus diesen individuellen Anfängen zu ihrer heute alles beherrschenden Funktionalität wurde entscheidend durch die kulturellen und gesellschaftlichen Umwälzungen in Europa im 16. und 17. Jahrhundert im Gefolge der Reformation gefördert, mit denen ein grundlegender Wertewandel einherging. Während das Leben im christlichen Mittelalter vor der Reformation vom Gegensatz des Jenseits und Diesseits beherrscht war, für die Sphären des Weltlichen und des Religiösen unterschiedliche Moralvorstellungen galten und eine radikale religiöse Selbstdisziplinierung der asketischen Lebensform der Mönche in den Klöstern vorbehalten war, hob der Protestantismus, insbesondere in der Rezeption des Calvinismus, diesen Gegensatz auf und stellte das weltliche Leben unter die Forderung einer innerweltliche Askese. Zurückhaltung im materiellen Konsum und Lebensgenuss gepaart mit einer arbeitsamen disziplinierten Lebensführung, „aktive Selbstbeherrschung“, erlaubten, das auf den Erwerb von Reichtum gerichtete Erwerbsstreben als Gottesdienst zu interpretieren und am jeweils erreichten Erfolg, selbst wenn Geschäftstätigkeit dabei die Arbeit anderer Menschen ausnützte, das Maß der zuteil werdenden göttlichen Gnade abzulesen. (Weber 1920, 116ff)

Diese Art der Lebensführung orientierte sich im wirtschaftlichen Handeln nicht mehr vorrangig an moralischen Normen, sondern befreite sich davon und nahm stattdessen vorrangig den wirtschaftlichen Erfolg als Kriterium für ökonomisches Handeln, was zu der vom Calvinismus nicht intendierten moralischen Enthemmung des Gewinnprinzips führte. Ein strikt auf den maximalen Vorteil ausgerichtetes Handeln wird damit zum Inbegriff ökonomischer Rationalität und die dieser Einstellung zugrunde liegende unpersönliche ökonomische Sachlogik findet darin ihre legitimierende und gleichzeitig motivierende normative Begründung (Ulrich 2008, 146).

Die Einstellung, auf diese Art und Weise wirtschaftlich zu handeln, konnte sich besonders ungehemmt im damaligen Nordamerika entfalten, wohin ja Menschen vor allem deswegen auswanderten, weil sie mit der Handhabung sittlicher Normen in der alten Welt in Konflikt geraten waren oder frei von solchen Normen leben wollten. Sie galt als vorbildlich, wurde wegen des von ihr bewirkten Wohlstandes gern kopiert und breitete sich rasch aus, wobei der religiöse Kontext meist abhanden kam und sie nur des wirtschaftlichen Erfolgs wegen angenommen und kultiviert wurde. Diese Einstellung trat gleichzeitig in mehreren Ländern in Erscheinung und wurde dort von der Theorie als die klassische Form des Liberalismus artikuliert. Max Weber (1864-1920) sprach vom „Geist des Kapitalismus“ und verweist zur Veranschaulichung auf „ein Dokument jenes »Geistes«, welches das, worauf es hier zunächst ankommt, in nahezu klassischer Reinheit enthält“ (Weber 1920, 31), den von einem *Old Tradesman*, Benjamin Franklin, 1748 verfassten *Advice to a Young Tradesman*:

„Remember that *time* is money. He that can earn ten shillings a day by his labor, and goes abroad, or sits idle, one half of that day, though he spends but sixpence during his diversion or idleness ought not to reckon *that* the only expense; he has really spent, or rather thrown away, five shillings besides.

Remember that *credit* is money. If a man lets his money lie in my hands after it is due, he gives me the interest, or so much as I can make of it during that time. This amounts to a considerable sum where a man has good and large credit, and makes good use of it.

Remember that money is of the prolific, generating nature. Money can beget money and its offspring can beget more and so on. Five shillings turned is six, turned again is seven and three pence, and so on till it becomes an hundred pounds. The more there is of it, the more it produces every turning, so that the profits rise quicker and quicker. He that kills a breeding

sow destroys all her offspring to the thousandth generation. He that murders a crown destroys all that it might have produced, even scores of pounds." (Franklin 1748, 234ff)

Weber findet in dieser Haltung das Grundmotiv der modernen Ökonomie und stellt die beklemmende wenn auch rhetorisch gemeinte Frage:

„Wie ist es historisch erklärlich, dass im Zentrum der kapitalistischen Entwicklung der damaligen Welt, in Florenz im 14. und 15. Jahrhundert, dem Geld- und Kapitalmarkt aller politischen Großmächte, als sittlich bedenklich oder allenfalls tolerabel galt, was in den hinterwäldlerisch-kleinbürgerlichen Verhältnissen von Pennsylvanien im 18. Jahrhundert, wo die Wirtschaft aus purem Geldmangel stets in Naturaltausch zu kollabieren drohte, von größeren gewerblichen Unternehmungen kaum eine Spur, von Banken nur die ersten Anfänge zu bemerken waren, als Inhalt einer sittlich löblichen, ja gebotenen Lebensführung gelten konnte?“ (Weber 1920, 60)

Der ökonomische Determinismus erweist sich damit in seiner empirischen Genese, die freilich tatsächlich komplexer und vielschichtiger als hier dargelegt verlief, als eine von ihren Wurzeln und jeglichen moralischen Bindungen gelöste Einstellung, die wegen der gewohnheitsmäßigen Ausblendung anderer Beurteilungskriterien zu ökonomischem Handeln zwingt, welches den eigenen Vorteil maximiert und dieses Handeln – wiederum wegen der Ausblendung anderer Kriterien – für moralisch gerechtfertigt hält. Der ökonomische Determinismus ist ein selbst auferlegter Denkwang (Ulrich 2008, 141).

Mit der Emanzipation der ökonomischen Rationalität von der Moral ging eine Befreiung des Marktes von traditionellen Einschränkungen einher. Paradigmatisch dafür ist die Abschaffung der Zunftordnungen für die handwerkliche Tätigkeit in den Städten, die durch einen geregelten Wettbewerb die Existenz der zugelassenen Betriebe sicherstellte und zugleich die Verbraucher vor Manipulationen und Überteuerung schützte. Stattdessen wurde der Markt freigegeben mit der Konsequenz eines freien Wettbewerbs, indem sich die ohnehin stärksten Anbieter in Auspielung ihrer Wirtschaftsmacht zu Lasten von Mitbewerbern höhere Umsatzvolumina und folglich kleinere Stückkosten und somit eine weitere Stärkung ihrer Wettbewerbsposition erkämpfen konnten. Dabei mutierte der Wettbewerb von einem Kampf gegen bekannte, individuelle Mitbewerber zunehmend zu einem anonymen Gegner im Markt, was die Fokussierung umso mehr auf die Profitrate erleichterte. Allerdings übte der Wettbewerb auch in seiner anonymen Gestalt den Zwang zu größter Effizienz und höchstem Er-

gebnis aus, da andernfalls eine behauptete Marktposition verloren zu gehen drohte und das Unternehmen in Konkurs geraten konnte:

„Der Markt entfaltet so, als nicht- intendierte Folge des intentionalen Handelns (Selbstbehauptungsstrebens) der Wirtschaftssubjekte, eine naturwüchsige «Eigengesetzlichkeit», die «nur Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person» kennt. Die rein «sachlichen», quasinatürlichen *Marktgeseetze* treten den in den Wettbewerb «verstrick-ten» Individuen als eigensinnige *Funktionslogik* des Marktes gegenüber, der sie um so weniger entrinnen können, je mehr Markt «herrscht» und je intensiver der Wettbewerb ist.“ (Ulrich 2008, 152).

Das Agieren im Markt unterliegt einem unpersönlichen Sachzwang, den Weber als die „herrenlose Sklaverei“ des Marktes bezeichnet hat (Weber 1922, 709). Dieser Begriff drückt auch treffend den Umstand aus, dass dieser Marktdeterminismus den Bezug zur Lebenswelt weitgehend verloren hat. Das zeigt sich daran, dass Wirtschaften nicht mehr mit einem jenseits des Profits liegenden konkreten Ziel korreliert ist, das Wirtschaften also zum Selbstzweck geworden ist.

Die Kritik des Ökonomismus an seiner Erscheinungsform des ökonomischen Determinismus enthüllt also:

„Absolute Sachzwänge des Marktes, buchstäblich losgelöst von lebensdienlichen Vorgaben, existieren nicht, vielmehr sind alle wirksamen Sachzwänge letztlich als Moment einer politisch von irgendjemand gewollten und durchgesetzten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu verstehen. Und das bedeutet, dass alle Sachzwänge, die nicht naturgesetzlich determiniert sind, Ausdruck kritisch zu hinterfragender, institutionalisierter Normenzwänge sind.“ (Ulrich 2008, 158)

Ulrich zieht daraus nicht unmittelbar den Schluss, dass die solche Zwänge ausübenden gesetzten Normen grundsätzlich auch änderbar sind, sondern begnügt sich mit der Feststellung, dass „die ordnungspolitische Entscheidung, wo Markt herrschen soll und wo nicht, immer begründungs- und legitimationsbedürftig“ ist (Ulrich 2008, 158). Die Analyse der historischen Entwicklung sowohl hinsichtlich des Marktmechanismus als auch der Auffassungen und Praktiken hinsichtlich des Eigentums und der Zinsen als zentralen Elementen ökonomischen Handelns zeigen eindeutig, dass die Entwicklung den mit größter Macht und Vermögen ausgestatteten Marktteilnehmern auch den größten Vorteil erbracht hat, diese Marktteilnehmer an der entstandenen Wirtschaftsordnung also am meisten interessiert sein müssen, was auf einen Zusammenhang zwischen der Wirt-

schaftsordnung und dem Prinzip der Gerechtigkeit verweist. In einer demokratischen Ordnung sind alle Bürger am Wollen und an der Durchsetzung dieser Ordnung beteiligt, auch wenn ihnen gar nicht bewusst ist, was durchgesetzt oder beibehalten werden soll. Die Frage der Legitimation einer auf dem Ökonomismus basierenden Wirtschaftsordnung wird noch zu prüfen sein.

### **Kritik des ökonomischen Reduktionismus**

Die Gemeinwohlthese besagt, dass in einer Marktwirtschaft mit möglichst freiem Wettbewerb und in der jeder Akteur ausschließlich seinen eigenen Vorteil sucht, die Funktionalität dieser Marktwirtschaft bewirkt, dass dies zugleich allen zum Vorteil gereicht, also das ökonomische Handeln unbeabsichtigt zugleich das Gemeinwohl fördert. Diese These begründet die Auffassung der normativen Ökonomik, nach der ja eine eigene Ethik für wirtschaftliches Handeln nicht nur systematisch unmöglich, sondern auch unnötig oder sogar schädlich ist, weil sie in komplexe Zusammenhänge eingreifen will, die vom Markt selbst koordiniert werden. Damit wird die ausschließliche Verfolgung des Eigeninteresses, also die ökonomische Rationalität, zu einem das Gemeinwohl fördernden Prinzip normativ überhöht (Ulrich 2008, 176) und damit die Moralität auf die Funktionalität des Marktmechanismus reduziert. Diese Überzeugung findet einen plakativen Ausdruck durch die Behauptung:

„Die marktwirtschaftliche Ordnung ist sittlich geboten, weil die Marktwirtschaft das beste bisher bekannte Instrument zur Verwirklichung der Solidarität aller Menschen ist.“ (Homann 2004, 56)

Abgesehen davon, dass es ein systematischer kategorialer Fehler ist, einen empirischen Befund zum Kriterium einer moralischen Bewertung zu machen, wird dieser Befund schlicht nur subjektiv behauptet und damit die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit grundlegender systemischer Veränderungen – vielleicht aus einem Mangel an Vorstellungskraft – implizit in Abrede gestellt. Mit unerbittlicher Konsequenz wird aber nicht nur der Anspruch der Moral, sondern zugleich der Anspruch der Autonomie des Menschen funktional reduziert:

„Menschliches Handeln wird grundsätzlich nicht – und in der modernen Gesellschaft schon gar nicht – durch Werte oder Ideale unmittelbar gesteuert. Bestimmt wird Handeln durch "Anreize", also durch Vorteilserwartungen.“ (Homann 2001,70)

Dies ist richtig im Modell der Ökonomik, in dem der *homo oeconomicus* definitionsgemäß über kein anderes Entscheidungskriterium verfügt. Im wirklichen Leben entscheidet der einzelne Mensch aber immer auch anhand anderer Kriterien, daher ist eine Übertragung dieses Modells auf die reale Gesellschaft empirisch nicht zu rechtfertigen und kann nur als der Versuch verstanden werden, den Menschen in ökonomistischer Absicht an das theoretische Modell anzupassen. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass insbesondere im ökonomischen Handeln Anreize zur Steuerung des Verhaltens auch wichtig sind, aber eben nur *auch*, so dass die Ausschließlichkeit dieser als Programm gemeinten Feststellung abzulehnen ist. Der Mensch würde damit in seiner Autonomie erheblich beeinträchtigt werden, da er zu Entscheidungen genötigt wird, die durch das Kriterium des eigenen Vorteils determiniert sind. Die Absicht, menschliches Verhalten nur durch Anreize zu steuern, entspricht dem Vorgehen bei der Abrichtung von Tieren, die durch Leckerbissen veranlasst werden, auf Befehl jeweils wie gewünscht zu agieren.

An der Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis zeigt sich erneut die Einflussmöglichkeit der Theorie auf das tatsächliche Verhalten der Menschen. Wenn der mit dem theoretischen Ansatz verträgliche Mechanismus der Steuerung des Verhaltens durch Anreize in das Instrumentarium der realen Wirtschaftspolitik aufgenommen und im realen Leben realisiert wird, dann führt das zu einer Gewöhnung der Menschen an diesen Mechanismus und damit tendenziell zu einer Änderung des Verhaltens im Sinne der genannten Behauptung, sodass nach ausreichend langer und intensiver Wirkung dieser Politik die Ökonomik dann in der Tat eine Übereinstimmung mit der Praxis feststellen kann, wobei aber nicht mehr erkennbar ist, dass diese von der Ökonomik erst verursacht wurde. Insofern ist die zitierte Behauptung nicht zu verantworten, da sie zu der schon von Kant beklagten „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant Aufklärung, 35) führt, die mit der Freiheit des Menschen nicht vereinbar ist und deren absichtliche Herbeiführung als ein Vergehen gegen ein grundlegendes Menschenrecht gesehen werden kann. Verantwortlich ist eine angeratene oder praktizierte Politik nur dann, wenn sie Autonomie und damit die Freiheit der Menschen fördert.

Die Moral wird in dieser Denkweise des ökonomischen Reduktionismus dem Marktprinzip also völlig untergeordnet und ihr kommt lediglich die Funktion einer „Reststeuerung“ zu:

„Normative Vorstellungen, also Moral und Werte, können die Funktion einer *Reststeuerung* übernehmen. Moderne Gesellschaften werden nach den Funktionsgesetzen ihrer Subsysteme wie Wirtschaft, Wissenschaft,

Recht etc. gesteuert, auf der Grundlage formeller und sachlicher Regeln, aber es verbleiben unregelte Einzelfälle, sog. Reststeuerungsprobleme: Hier kann Moral, hier können Werte *flexibel einspringen*. Moral und Werte können in Einzelfällen (!) als Tugend oder Werthaltung eine gewisse Resistenz gegenüber Anreizen zu kurzfristigem Opportunismus entfalten. Aber Moral und Werte wären mit der *Normalsteuerung im Alltag* hoffnungslos überfordert.“ (Homann 2001, 77)

Diese Auswirkungen des Glaubens an eine marktmetaphysische Gemeinwohlthese ist nichts anderes als das Resultat eines Reflexionsabbruchs vor der ethischen Frage nach der Begründung der Zwecke und Grundsätze des Wirtschaftens. Die kritische Aufklärung des ökonomischen Reduktionismus erweist, dass die Sachlogik des Marktes allein kein hinreichendes Kriterium ökonomischer Vernunft im unverkürzten, ethisch gehaltvollen Sinn sein kann. (Ulrich 2008, 177) Schon eine oberflächliche Betrachtung erweist die moralische Unhaltbarkeit der Gemeinwohlthese, die Gemeinwohl als die Summe des Wohls aller Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft ungeachtet deren Verteilung auf die Mitglieder versteht. Das Gemeinwohl wird nämlich auch dann erhöht und durch das Marktprinzip gerechtfertigt, wenn ein Zuwachs nur den Wohlhabendsten zukommt, die Minderbemittelten aber nicht daran partizipieren, was keinesfalls dem moralischen Kriterium einer gerechten Verteilung entspricht. Die integrative Wirtschaftsethik begnügt sich jedoch nicht mit einer nur oberflächlichen Analyse, sondern widerlegt die Grundannahme des ökonomischen Reduktionismus in einer mehrstufigen Kritik, die in theoriegeschichtlich geordneter Abfolge die normativen Grundüberzeugungen der klassischen politischen Ökonomie, der utilitaristisch fundierten älteren Neoklassik und der auf individualistischen und vertragsethischen Grundlagen basierten reinen Ökonomik der jüngeren neoklassischen Theorie im Hinblick auf deren normativen Gehalt analysiert (Ulrich 2008, 178ff).

Die klassische politische Ökonomie basierte auf der schöpfungstheologisch begründeten Überzeugung, dass die Welt ein von Gott geordneter, irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei und dass hinter dieser natürlichen Ordnung die sie aufrecht erhaltende Hand Gottes vermutet werden darf. Diese Voraussetzung des klassisch ökonomischen Denkens hat dessen prominentester Vertreter Adam Smith (1723-1790) so ausgedrückt:

„In jedem Teil des Universums beobachten wir, dass die Mittel auf die genaueste und kunstvollste Weise den Zwecken angepasst sind, die sie hervorzubringen bestimmt sind...“ (Smith TEG, 129)



Dieser Sachverhalt ist für ein angemessenes Verständnis des Denkens von Smith ebenso wichtig wie der Umstand, dass er den reinen Empirismus von Hume (1711-1776) zu Gunsten eines spannungsvollen Dualismus von sittlichem Gefühl und kritischer Vernunft sowie von mechanistischer und ideologischer Perspektive gesprengt hat (Ulrich 1991,158). Dabei erhalten die Prinzipien der Vernunft einen Primat über die sinnlich empirische Ebene mit der Folge, dass Gerechtigkeit Vorrang vor der Nützlichkeit erhält und unbedingte Befolgung verlangt:

„Gerechtigkeit dagegen ist der Hauptpfeiler, der das ganze Gebäude stützt. Wenn dieser Pfeiler entfernt wird, dann muss der gewaltige, der ungeheure Bau der menschlichen Gesellschaft ... in einem Augenblick zusammenstürzen und in Atome zerfallen. Darum hat die Natur, um die Beobachtung der Regeln der Gerechtigkeit zu erzwingen, der Brust jenes Schuldgefühl eingepflanzt, jene Schrecken des Bewusstseins, Strafe zu verdienen, die der Verletzung Gerechtigkeit folgen, damit sie die Schutzwächter der Gemeinschaft der Menschen seien – die Schwachen zu schützen, die Ungestümen zu zähmen und die Schuldigen zu züchtigen.“ (Smith TEG, 129)

Alle menschlichen Gesellschaften basieren für Smith auf anerkannten Vorstellungen von Gut und Böse, Recht und Unrecht und diese Vorstellungen über Moral entstammen der sozialen Natur des Menschen und sind dort angelegt, weshalb Gerechtigkeit etwas Natürliches ist (Smith TEG, 248; Krüsselberg 1991, 208). Für Smith besteht die Nützlichkeit einer Sache in ihrer Eignung für einen bestimmten Zweck. Wenn daher die Nützlichkeit einer Sache höher geschätzt wird als deren Zweck, dann werden Mittel und Zweck miteinander verwechselt, worin sein hauptsächlicher Vorwurf gegenüber dem Utilitarismus besteht (Smith TEG, 322f). Genau diese Verwechslung führt aber dazu, dass nützliche Dinge um ihrer selbst willen erstrebt werden, wobei der Aufwand für ihren Erwerb meist unangemessen hoch ist im Vergleich zu ihrem tatsächlichen Nutzen, das Begehren danach dennoch grenzenlos ist und die erworbenen Sachen weitgehend ihre Eignung als Mittel verlieren. Für Smith ist es paradox, dass der Besitzer in diesem Fall selbst nur einen Bruchteil des erworbenen Besitzes konsumieren kann und unbeabsichtigt andere daran partizipieren, sodass das eigennützige Besitzstreben *auch* eine gemeinnützige Wirkung hat. Er sieht darin eine moralisches Fehlverhalten ausgleichende göttliche Hand:

„ ... strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.“ (Smith WN, 371)

Der Markt bewirkt für Smith eine ökonomische Interessenverschränkung als einen teilweisen Ersatz für die unvollkommene Reziprozität der Moral (Ulrich 2008, 182), die berühmte *unsichtbare Hand* kann aber keinesfalls als Lösung des Problems der Verteilungsgerechtigkeit verstanden werden, was schon angesichts des damals herrschenden extremen Elends eines großen Teils der Bevölkerung Englands eine empirisch unhaltbare Aussage gewesen wäre. Das Ethos der Freiheit als Voraussetzung eines Marktsystems und ökonomischer Rationalität wird von Smith immer mitgedacht, der damit der moralphilosophischen Konzeption Kants der Freiheit als Bedingung der Möglichkeit praktischer Vernunft sehr nahe steht. Die *unsichtbare Hand* steht für Smith nicht für den marktwirtschaftlichen Mechanismus, im Uhrwerkmodell des Deismus, also nicht für das „Uhrwerk“, sondern steht für das Zusammenwirken aller Teile (Smith TEG, 130) und damit für den dies besorgenden „Uhrmacher“. Auch die zweite, wiederum eher beiläufige Erwähnung der unsichtbaren Hand (Smith TEG, 316) steht klar im Kontext moralischer Beurteilung menschlichen Verhaltens, nämlich der Beobachtung, dass moralisch nicht zu billigendes unersättliches Streben nach Reichtum unbeabsichtigt und unwissentlich zur Teilung des Ertrages mit Armen, also wiederum *auch* zur Förderung des Gemeinwohls, führt, was aber keinesfalls als eine Rechtfertigung dieses Verhaltens gedeutet werden kann. Ganz allgemein gilt für Smith, dass das Streben aus Eigennutz oft auch gemeinnützige Wirkung hat, wie auch umgekehrt angeblich gemeinnütziges Streben in der Wirkung oft eigennützig ist (Smith WN, 371; TEG 317). Smith und seine *unsichtbare Hand* dürfen daher nicht zum Kronzeugen für die Gemeinwohlthese gemacht werden, obwohl dies immer wieder geschieht und insbesondere die „neoklassischen Gleichgewichtsmechaniker der reinen Ökonomik“ (Ulrich 1991, 178) berufen sich völlig zu Unrecht auf Smith.

Die „moralische Enthemmung des privaten Erwerbsstrebens“ mit der Folge einer den Wirtschaftsliberalismus kennzeichnenden sozialen Härte gegenüber den Armen (Ulrich 2008, 186) kann jedoch nicht der Ära von Smith zugeordnet werden, denn sie fand in England schon mehr als hundert Jahre zuvor statt. Bereits Locke (1632-1704) hat mit seiner Arbeitstheorie des Eigentums der damaligen Auffassung von uneingeschränktem und keinen moralischen Bindungen unterliegendem Eigentum eine theoretische Begründung und Rechtfertigung gegeben (s. Abschnitt 2.2). Schon damals galten Besitzlose nicht als vollgültige Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft und verdienten kein Mitleid, weil ihre Armut angeblich aus einer unzureichenden Betätigung ihrer Vernunft resultierte (Rotermundt 1976, 65).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden die naturrechtlich-metaphysischen Hintergrundannahmen der klassischen Politischen Ökonomie als nicht mehr zeitgemäß betrachtet angesichts der damals stattfindenden wirtschaftlichen Modernisierung, gekennzeichnet durch rapide fortschreitende Industrialisierung und einen entfesselten libertären Kapitalismus, sowie der kulturellen Modernisierung, die eine Entzauberung von Welt und Wissenschaft bewirkte und den Positivismus und den Szientismus hervorbrachte. Sie wurden daher ersetzt durch neue Prämissen, die der utilitaristischen Ethik entnommen wurden, die sich seit Bentham (1748-1832) im angelsächsischen Raum zum dominierenden Ansatz einer rationalen Normenbegründung entwickelt hatte (Ulrich 2008, 187ff), wobei sie wegen ihres Nutzenkalküls dem Trend der Ökonomik zur Mathematisierung systematisch sehr entgegenkam. Diese Prämissen enthalten als wesentlichste Elemente einen ethischen Hedonismus, das utilitaristische Nutzenprinzip und das Maximumtheorem der Marktwirtschaft.

Der ethische Hedonismus unterstellt den einzelnen Menschen ein möglichst großes Wohlbehagen als oberstes Ziel und damit Zweck allen Handelns und weil der Bedarf an Wohlbehagen als grenzenlos gelten muss, sind die dazu dienenden Güter notwendigerweise knapp. Aus dieser Feststellung über das Wesen des Menschen wird gefolgert, dass ein höheres Maß an Wohlbehagen mittels dazu dienender Güter besser sei, als ein niedrigeres Maß, woraus wiederum als Norm für das Handeln gefolgert wird, dass die Befriedigung des Bedarf an Wohlbehagen maximiert werden soll. Dies ist jedoch keine ethisch begründete Norm, da in logisch unzulässiger Weise vom empirischen Befund des so Seins auf eine moralische Norm des Sollens geschlossen wird:

„Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do.“ (Bentham, J. 1789, 11)

Diese hedonistische Prämisse des Ziels der Maximierung individuellen Nutzens wird in der neoklassischen Ökonomik in das Axiom eines rationalen individuellen Verhaltens gekleidet, ohne dabei ihre normative Bedeutung als das Handeln bestimmend zu verlieren, was insofern ein semantischer Kunstgriff ist, als damit nur vordergründig die Vernunft zur höchsten Instanz des Handelns gemacht wird, da dieses in Wahrheit von den Bedürfnissen des Menschen bestimmt wird und die Vernunft zum bloßen Mittel des Erreichens dieses Zwecks degradiert wird. Im *homo oeconomicus* schließlich verkümmert das hedonistische Ziel zur Maximierung der für das Erreichen von Wohlbehagen für erforderlich gehaltenen Güter, wird

also das Mittel zum Zweck des Handelns und geht endgültig jeder Bezug zu einem vernünftigerweise guten Leben verloren (Ulrich 2008, 190).

Die utilitaristische Ethik vertritt nicht ein egoistisches Prinzip der Nutzenmaximierung, sondern die Maximierung des Gesamtnutzens einer Gesellschaft mit dem Ziel des größten Wohlbehagens der größten Anzahl ihrer Mitglieder und fordert eine entsprechende Ausrichtung der Politik, da sich dieses Ziel nicht von selbst einstellt. Eine theoretische Konsequenz daraus förderte eine egalitäre Tendenz des Wirtschaftens, weil nach der Grenznutzentheorie der Konsum jeder zusätzlichen Einheit eines Gutes für den Konsumenten einen abnehmenden subjektiven Nutzen hat. Diese Tendenz fiel jedoch in der Ökonomik einer zunehmenden Ausgrenzung von Verteilungsfragen zum Opfer.

Ein wichtiges Merkmal der utilitaristischen Ethik besteht darin, dass ausschließlich die Folgen von Handlungen zu deren Beurteilung herangezogen werden, nicht jedoch deren Absichten. Eine nach landläufiger Auffassung in moralisch verwerflicher Absicht begangene Tat gilt als gut, wenn sich ihre Folgen als für die Mehrheit der Gesellschaft nützlich erweisen. Der wichtigste Einwand gegen diese Ethik besteht jedoch darin, dass sie für die Verteilung des Nutzens auf die Mitglieder der Gesellschaft blind ist, da nur eine arithmetische Aufsummierung erfolgt und dabei die sich ergebenden Vorteile von Personen gegen die erlittenen Nachteile anderer Personen bilanziert werden und es keinesfalls ausgeschlossen ist, dass unverletzliche Rechte einzelner Menschen dem Gemeinwohl geopfert werden. Diese Blindheit des Utilitarismus und damit der auf ihm fußenden neoklassischen Ökonomik gegenüber Fragen der Gerechtigkeit ist systematisch bedingt, da unausgesprochen die Überzeugung fortwirkt, dass in der Gesamtheit des menschlichen Handelns nur eine höhere Instanz als menschliche Absichten Gerechtigkeit unter den Menschen besorgen kann (Ulrich 2008, 192). In der gegenwärtigen Gemeinwohlthese lebt der utilitaristische Ansatz ohne seinen metaphysischen Hintergrund fort und äußert sich auf fragwürdige Weise dort, wo die klaren Verlierer in der Marktwirtschaft gegen die vielen Gewinner aufgerechnet werden, sowie gravierende soziale Folgen des sich ständig verschärfenden Wettbewerbs und der weiteren Deregulierung der Märkte als Preis für Wirtschaftswachstum hingenommen werden.

Das Maximumtheorem der Marktwirtschaft besagt, dass im einwandfrei funktionierenden Markt mit vollkommener Konkurrenz Angebot und Nachfrage zu einem Gleichgewicht tendieren und sich jeweils nur aufgrund des Marktmechanismus Preise einstellen würden, die zu einer optimalen volkswirtschaftlichen Situation und damit maximalem Gemeinwohl führen

würden. Dieses Theorem ist nichts als eine an unrealisierbare Voraussetzungen – vollständige Konkurrenz, ein von äußeren Einflüssen freier Markt – gebundene Erwartung, die weder theoretisch begründet noch empirisch verifiziert werden kann. Das Theorem hat mangels begründeter normativer Prämissen weder normative Kraft noch empirischen Gehalt und ist daher eine Fiktion. (Ulrich 2008, 194f)

Die reine Ökonomik der jüngeren Neoklassik hat nicht zuletzt angesichts verheerender Diskrepanzen zwischen der Theorie und der volkswirtschaftlichen Erfahrung die theoretischen Ansätze modifiziert und ist anthropologisch vom psychologischen Hedonismus zum methodologischen Individualismus übergegangen, hat hinsichtlich der Rationalität der Entscheidungen das utilitaristische Prinzip durch das Pareto-Prinzip ersetzt und hat das Marktconcept vertragstheoretisch umgewandelt (Ulrich 2008, 198).

Der methodologische Individualismus geht von der Annahme aus, dass sich ökonomische (aber auch andere soziale) Phänomene nur vom Denken und Handeln der Individuen erklären lassen und die Individuen dabei allein von ihren eigenen Interessen bestimmt werden, was zu dem bereits beschriebenen Modell des *homo oeconomicus* führt. Dieser Ansatz abstrahiert bewusst von der Wirklichkeit, um vermöge des damit eingeführten rationalen Determinismus das Verhalten der Individuen eindeutig berechenbar zu machen (Ulrich 2008, 200). Damit wird aber das Bild des Menschen in der Ökonomik nicht nur vereinfacht, sondern den Möglichkeiten der wissenschaftlichen Methode angepasst, die ja darauf angewiesen ist, eine Kausalität in den von ihr zu behandelnden Phänomenen zu unterstellen, ohne die gesetzmäßige Zusammenhänge gar nicht vorstellbar sind.

Auf diesen Sachverhalt und die daraus folgende beschränkte Aussagekraft der Ökonomik hat bereits John Stuart Mill (1806-1873) hingewiesen:

„...dass nur infolge des Prinzips der Konkurrenz die Volkswirtschaftslehre den Anspruch auf den Charakter einer Wissenschaft hat. ... Wenn man Konkurrenz als ihren ausschließlichen Regulator annimmt, können Prinzipien allgemeiner Gültigkeit und von wissenschaftlicher Genauigkeit aufgestellt werden, nach denen sich ihre Regulierung richtet. Der Nationalökonom hält das für seinen eigentlichen Beruf; und als abstrakter und hypothetischer Wissenschaft kann man von der Volkswirtschaftslehre auch nicht mehr verlangen, und sie kann auch nicht mehr leisten. Jedoch wäre eine große Verkennung des wirklichen Verlaufes menschlichen Lebens die Annahme, dass der Wettbewerb tatsächlich in diesem unbegrenzten Übergewichte wirksam sei.“ (Mill 1848, 361)

Mit dieser Reduktion des Menschen zu einem den jeweils größten Vorteil kalkulierenden Rechenautomaten und seines Handelns zu einem Vorteilstausch mit anderen Individuen in einem als frei unterstellten Markt wird die ethische Dimension systematisch eliminiert. Diese einfache Analyse lässt es als unbegreiflich erscheinen, dass auf diesem völlig wirklichkeitsfremden Ansatz eine riesige Wissenschaft aufgebaut werden konnte, die vorrangig darum bemüht ist, durch immer wieder neue und ergänzende Zusatzannahmen und Korrekturfaktoren die eklatanten Diskrepanzen zwischen Theorie und Erfahrung in der Ökonomie zu beseitigen und solche Diskrepanzen nicht den getroffenen Annahmen anlastet, sondern dem „Versagen“ der Wirklichkeit, sich gemäß dieser Annahmen zu verhalten. Letzteres findet seinen Ausdruck im systematischen Begriff des Marktversagens (Baßeler 2006, 44f). Allerdings besteht auch hier eine Wechselwirkung zwischen Theorie und der Wirklichkeit insofern, als die von der Ökonomik mit dieser Denkweise vertraut gemachten Menschen durch Gewöhnung und Vorbilder sich dieser Denkweise ohne gründlichere Reflexion angleichen, damit zwar gar nicht wissen, was sie damit übernehmen, dafür aber allmählich sich selbst und damit die Wirklichkeit an die Theorie anpassen.

Das Pareto-Prinzip geht auf den Soziologen Vilfredo Pareto (1848-1923) zurück und definiert eine ökonomische Situation dann als optimal, wenn Produktion und Einkommensverteilung zwecks Erhöhung des Nutzens einer oder mehrerer Wirtschaftssubjekte nicht geändert werden können, ohne dabei den Nutzen anderer zu verringern. Das Pareto-Kriterium dient der Steuerung der Ökonomie hinsichtlich wohlfahrtsökonomischer Aspekte und erklärt eine ökonomische Situation einer anderen dann als überlegen, wenn durch sie wenigstens ein Individuum besser gestellt wird, ohne dabei auch nur ein anderes Individuum zu benachteiligen, was im Pareto-Optimum gemäß seiner Definition nicht mehr möglich ist. Unter bestimmten Annahmen für das Funktionieren des Marktes, die von der Ökonomik selbst als sehr wirklichkeitsfremd bezeichnet werden, lässt sich sogar beweisen, dass die Marktwirtschaft zu einem Pareto-Optimum hinsichtlich der Allokation der Ressourcen führt, ein ökonomischer Zustand, der als effizient bezeichnet wird und in dem sozusagen nichts verschwendet wird (Baßeler 2006, 43).

Nach dem Pareto-Prinzip sind nur Veränderungen von ökonomischen Situationen erfassbar, während die Ausgangslage und deren Gerechtigkeit nicht zur Diskussion stehen, was bedeutet, dass sich die jeweils anfängliche Verteilung von Vermögen, Ressourcen, Kaufkraft oder Macht ungeachtet ihrer moralischen Legitimität im Markt zum Vorteil des jeweiligen Agenten

auswirken kann. Daraus wird ersichtlich, dass die Moral in Gestalt guter Gründe für ökonomisches Handeln von Personen durch deren faktische Macht ersetzt wird. Bezogen auf eine denkbare konkrete Situation kann dies bedeuten, dass hohe Profite von wenigen Teilnehmern im Markt vom Pareto-Prinzip solange gerechtfertigt werden, solange das Elend der übrigen nicht verschlimmert wird. Da das Pareto-Optimum also nur ökonomische, nicht aber soziale oder ethische Optimalität zu definieren vermag, ist dem Prinzip der Moral anderweitig Geltung zu verschaffen:

„Es zeigt sich hier, dass die ethische und soziologische Theorie der Bildung von Präferenzen der Ökonomie als Theorie der Allokation von Ressourcen für diese Präferenzen vorgelagert sein muss. Wir müssen nach der Vernünftigkeit der Zwecke und nach der optimalen Allokation von Ressourcen für diese Zwecke fragen.“ (Koslowki 1995, 46)

Die vertragstheoretische Untermauerung des Vorteilstausches im Markt rekonstruiert diesen als einen zwischen zwei Individuum abgeschlossenen Vertrag über den Austausch ihrer jeweiligen Ressourcen, die in Waren oder Dienstleistungen des Verkäufers einschließlich dessen Arbeitskraft bestehen können, und denen die Kaufkraft des Käufers gegenübersteht. Ein Vertrag kommt zwischen freiwillig agierenden Parteien nur dann zustande, wenn beide ihn angesichts ihrer jeweiligen Präferenzen für vorteilhaft bewerten und damit also einverstanden sind. Jeder setzt dabei seine immer knappen Ressourcen für das Ziel eines maximalen Vorteils ein und das Ergebnis muss dann definitionsgemäß auch paretoeffizient sein, sonst wäre der Vertrag ja nicht zustande gekommen. Damit erweist sich der Fakt des Vertragsabschlusses als das einzige Kriterium für die Effizienz der einzelnen Transaktion und damit des Marktgeschehens als bloße Summe einzelner Transaktionen insgesamt. Die Effizienz des Marktes erhält zugleich noch die Wertung als gerecht, da der von den Parteien frei vereinbarte Preis auch richtig, also gerecht sein muss, wiederum deshalb, weil ja sonst der Vertrag nicht geschlossen worden wäre. Da beide Parteien aber nur je ihren eigenen Vorteil suchen und dabei auf die jeweils andere Partei keinerlei Rücksicht nehmen dürfen, wird die wechselseitige Anerkennung der Handelnden Individuen als Personen missachtet und insofern nicht nach moralischen Kriterien gehandelt (Ulrich 2008, 2008).

Diese Deutung des Marktgeschehens reduziert den normativen Anspruch der Moral also auf den Fakt des jeweiligen Vorteilstausches und es wird die Zahlungsbereitschaft mit Gerechtigkeit gleichgesetzt. Dabei wird in verklärender Sicht des Marktgeschehens wiederum die harte Realität ausgeblendet, beispielsweise eine moralisch fragwürdige Ausgangslage der Parteien hinsichtlich ihre Ausstattung und ihres Bedarfs an Ressourcen,

eine in höchstem Maße zweifelhafte Freiwilligkeit eines Beschäftigung suchenden Arbeitslosen oder gar der Informationsvorsprung eines Hedgefonds Managers gegenüber einem einfachen Anleger, von den nachträglichen Einflussmöglichkeiten des ersteren auf das Resultat des Vertrages ganz zu schweigen.

Diese grundsätzlichen Defizite können auch nicht dadurch ausgeglichen werden, dass die Ökonomie einem von Buchanan vorgeschlagenen Ansatz folgend in einen zweiten Gesellschaftsvertrag über die jeweils geltende Rahmenordnung vertragstheoretisch eingebettet wird. Danach ist Voraussetzung für das Zustandekommen eine als Grundlage anerkannte natürliche Verteilung von Gütern bzw. Rechten daran, „die auf Einsatz von Verteidigungs- und Eroberungsbemühungen“ beruht, und erst erlaubt, dass „die Individuen identifiziert und definiert werden, unter denen Vertragsvereinbarungen möglich werden.“ (Buchanan 1984, 34) Obwohl diese Anfangsverteilung als natürliches Gleichgewicht bezeichnet wird und damit als ein Fortwirken der klassisch liberalen Hintergrundüberzeugung verstanden werden kann (Ulrich 2008, 212), scheint sie doch eher das Resultat eines vorrechtlichen Machtkampfes zu sein, sodass trotz aller Beteuerungen, die nachfolgende Rechtsordnung sei das Resultat wechselseitig vorteilhafter und anerkannter Vertragsvereinbarung, nicht einzusehen ist, weshalb bei diesem Vertragsabschluss die Machtverhältnisse der Parteien nicht ebenso zur Geltung kamen wie bei der Herstellung der Ausgangslage. Das würde dann plausibel erklären, weshalb nach der daraus resultierenden Rechtsauffassung die Einstellung eines Arbeiters zu einem minimalen Lohn durch ein Großunternehmen in einer Situation hoher Arbeitslosigkeit als ein aufgrund freiwilliger Vereinbarung geschlossener und gerechter Vertrag angesehen muss. Die Moral hat nach diesem Konzept die Aufgabe, den Bestand der Rechtsordnung sicher zu stellen:

„Dies legt die Annahme nahe, dass eines der wichtigsten ethischen Gebote sehr wohl das des Gehorsams und der Achtung gegenüber dem geschriebenen Recht sein kann“. (Buchanan 1984, 169)

Abgesehen davon, dass eine Regelung des Marktes durch das positive Recht die grundlegende Logik eines freien, von äußeren Eingriffen möglichst freien Marktgeschehens konterkariert, besteht für die Erstellung der Rahmenordnung im Markt der Politik dieselbe Konstellation des gegenseitigen Vorteilstausches und der Maximierung des Eigeninteresses wie in der Ökonomie, es sei denn es wird in diesem Markt für die Rahmenordnung eine andere, nämlich moralischen Normen folgende Handlungsweise vorausgesetzt. Das allerdings würde dann die Frage aufwerfen, weshalb diese



moralische Handlungsweise nicht direkt, sondern nur mittelbar über die Rahmenordnung in den ökonomischen Markt eingebracht wird.

Damit führt die Argumentation zu ihrem Ausgangspunkt zurück, an dem die mit einer angemessenen Auffassung von Moral als normativer Logik der Zwischenmenschlichkeit nicht zu vereinbarende Aussage stand, dass der systematische Ort der Moral die Marktwirtschaft und dort die Rahmenordnung sei (Homann 1990, 27). Abgesehen davon, dass damit die Moralität wiederum reduziert wird, und zwar auf Legalität, wird damit jedoch nur eine scheinbare Lösung des Problems der Moral der Marktwirtschaft behauptet, denn es bleibt die Frage, wer und anhand welcher ethischer Kriterien darüber entscheidet, welche moralischen Normen dergestalt legalisiert werden sollen. Systematisch betrachtet schließt die reine Ökonomik der jüngeren Neoklassik eine Entwicklung ab, mit deren Ende die Umkehrung der Rangordnung zwischen Vernunftethik als normativer Logik der Zwischenmenschlichkeit und der im Verborgenen wirkenden normativen Logik des Marktes erreicht wird (Ulrich 2008, 214) und damit erstere auf letztere reduziert wird.

Die entwicklungsgeschichtliche Analyse der Gemeinwohlthese hat auf allen Stufen das Scheitern der wirtschaftstheoretischen Bemühungen aufgezeigt, eine ethisch gehaltvolle Gemeinwohlorientierung als Bestandteil der Binnenlogik des Marktes nachzuweisen. Damit ist die These des ökonomischen Reduktionismus widerlegt, nach der eine explizite Berücksichtigung von ethischen Gesichtspunkten in der Wirtschaft nicht erforderlich sei. Aus philosophischer Sicht ist dieses Ergebnis der Kritik des ökonomischen Reduktionismus nicht überraschend, da ja ethische Vernunft und ökonomische Rationalität prinzipiell verschiedene und wechselseitig nicht aufeinander reduzierbare Kategorien sind. Wenn Freiheit auf Tauschfreiheit, Gerechtigkeit auf Pareto-Effizienz und Moral auf Interessen zurückgeführt werden, kann dem nur die ökonomistische Denkweise zugrunde liegen (Ulrich 2008, 215).

## **1.2 Legitimität und Zweck als Kriterien für sozialökonomisch rationales Handeln**

*Die Legitimität ökonomischen Handelns*

*Der Sinn und Zweck ökonomischen Handelns*

Die Kritik der reinen ökonomischen Vernunft als die ohne Reflexionsabbruch erfolgte Hinterfragung des Ökonomismus durch die integrative Wirtschaftsethik zeigte, dass die Ökonomik selbst schon eine normative Theorie vernünftigen Wirtschaftens ist (Ulrich 2008,124). Dabei erwies sich

der normative Gehalt der ökonomischen Rationalität zum einen als ökonomischer Determinismus mit der normativen Forderung der Maximierung des jeweils eigenen Nutzens des Handelnden, und zum anderen als ökonomischer Reduktionismus, der mit der Gemeinwohlthese den aus dem Marktdeterminismus resultierenden unpersönlichen Sachzwang angeblich moralisch rechtfertigt, in Wahrheit jedoch das Agieren im Markt moralisch enthemmt und die Moral dem Markt unterordnet, wodurch Wirtschaften zum Selbstzweck wird und nicht mehr lebensdienlich dazu beiträgt, die Voraussetzungen für die Verwirklichung persönlicher Freiheit zu schaffen. Der normative Gehalt der ökonomischen Rationalität erwies sich damit als ethisch nicht gehaltvoll, was auch nicht anders zu erwarten war, da der Ansatz der Ökonomik mit dem *homo oeconomicus* nur eine reduzierte, von jeder Moralität entblößte Schmalspurversion der Vernunft enthält.

Ein ethisch gehaltvoller tragfähiger Ansatz ist die Integration von ökonomischer Rationalität und ethischer Vernunft in eine umfassende regulative Idee vernünftigen Wirtschaftens (Ulrich 2008, 125). Dabei wird die ökonomische Rationalität um den normativen Gehalt der Vernunftethik ergänzt, wodurch ökonomisches Handeln notwendigerweise zugleich moralisches Handeln wird. Das Resultat der Integration ist die Idee der *sozialökonomischen Rationalität*. Darin erhält die Ethik als die unbedingte wechselseitige Anerkennung der Menschen den Primat vor der Ökonomik als der normativen Logik der bedingten Kooperation zwischen eigennützigem, erfolgsorientierten Individuen (Ulrich 2008, 130). Ökonomisches Handeln wird wieder menschliches Handeln an sich, verzichtet nicht auf die aus der Verfolgung des Eigennutzens im Markt resultierende Effizienz, verbindet diese jedoch mit einem umfassend vernünftig gedachten Ausgleich konfligierender Ansprüche. Als ökonomisch vernünftig gelten dann solche Handlungsweisen, die nicht nur für den Handelnden selbst effizient sind, sondern gegenüber allen Betroffenen legitim vertretbar sind:

„Als sozialökonomisch rational kann jede Handlung oder jede Institution gelten, die freie und mündige Bürger in der vernunftgeleiteten Verständigung unter allen Betroffenen als legitime Form der Wertschöpfung bestimmt haben (könnten).“ (Ulrich 2008, 132)

Das hinzugefügte „könnten“ stellt klar, dass diese Definition kein analytisch anwendbares Entscheidungskriterium ist, sondern verweist auf einen vernunftethischen Diskurs zwecks Klärung. Im Übrigen ist darin der Begriff „Wertschöpfung“ sehr inhaltsträchtig, denn er bedeutet zwar in der herkömmlichen Ökonomik lediglich einen systemischen Funktionszusammenhang, im erweiterten Verständnis der sozialökonomischen Rationalitätsidee stellt er den ursprünglich damit verbundenen menschlichen Lebenszu-

sammenhang eines Wertes für den Menschen wieder her (Ulrich 2008, 217). „Wert“ erhält Bedeutung erst dann, wenn ein Bezug „für wen?“ und „wofür?“ besteht und angegeben werden kann. Damit ist der Wert als Ergebnis wirtschaftlicher Tätigkeit unmittelbar mit der Frage nach ihrem Sinn verbunden. Die Entfaltung der Idee der sozialökonomischen Rationalität um „konkrete Leitideen vernünftigen Wirtschaftens aus dem Blickwinkel der Lebenswelt“ zu gewinnen (Ulrich 2008, 134) hat also in zwei Ebenen zu erfolgen, nämlich zum einen hinsichtlich der Legitimation ökonomischen Handelns und zum anderen bezüglich der Frage nach dessen Sinn.

### **Die Legitimität ökonomischen Handelns**

Die Rechtfertigung ökonomischen Handelns, die insbesondere für eine Entscheidung in Fällen konfligierender Ansprüche erforderlich ist, kann nach zwei Prinzipien erfolgen, nämlich nach dem Machtprinzip als dem „Recht“ des jeweils Stärkeren oder dem Moralprinzip. Die Berufung auf die ökonomistische Gemeinwohlthese hat sich als unvereinbar mit einer ethisch gehaltvollen Orientierung am Gemeinwohl erwiesen und das Marktprinzip zeigt sich damit nur als eine ideologisch verdeckte Version des Machtprinzips, was dadurch unterstrichen wird, dass die jeweiligen Besitzstände jeder Hinterfragung unter dem Aspekt der Gerechtigkeit von vornherein durch den methodischen Individualismus entzogen sind (Ulrich 2008, 251), der postuliert, dass das Denken und Handeln der einzelnen Menschen allein von eigenen Interessen bestimmt wird. Die ebenfalls als nicht hinterfragbar geltenden zentralen Elemente moderner Ökonomik, die Auffassung von Eigentum und die Praxis der Kapitalzinsen, sind Machtinstrumente und wurden als solche mit der durch Besitz verliehenen Macht solange verwendet und theoretisch als alternativlos begründet, bis sie zur reinen Gewohnheit wurden und unter Berufung auf eben diese Gewohnheit entsprechenden Eingang in das positive Recht fanden, was in den Kapiteln 2 und 3 noch aufgezeigt werden wird.

Während Handeln nach dem Machtprinzip Ansprüche anderer Menschen allein deswegen ablehnt, weil sie den eigenen Interessen oder dem Eigennutzen entgegenstehen könnten, berücksichtigt Handeln nach dem Moralprinzip solche Ansprüche und versucht, nicht nur bei Konflikten sondern überhaupt Gerechtigkeit walten zu lassen. Dabei wird gerechtes Handeln als Ausdruck der Moralität des Handelnden ausdrücklich gewollt. Eine spezifische Form der Gerechtigkeit ist die Legitimität von Handlungen, die eine Beziehung zwischen verschiedenen Ansprüchen herstellt, nämlich denen einer beabsichtigten Handlung und den möglichen daraus resultierenden Ansprüchen aller von dieser Handlung direkt und mittelbar Betroffenen. Eine Handlungsweise wird dann als legitim bezeichnet, wenn

sie unter Berücksichtigung ihrer erkennbaren Folgen die moralischen Rechte aller davon betroffenen Menschen wahrt (Ulrich 2008, 251). Das Handeln ist dann insofern moralisch verantwortbar, als der angestrebte eigene Vorteil begrenzt wird von der Rücksicht auf eventuelle nachteilige Folgen für davon Betroffene und der Begrenzung dieser Folgen auf ein zumutbares Maß. Wenn ökonomisches Handeln als eine spezifische Konkretisierung der persönlichen Freiheit eines Menschen in der Verfolgung eines persönlichen Zieles verstanden wird, dann ist die praktische Vernunft diejenige Instanz, die darüber befindet, inwieweit erhobene Ansprüche jeweils berechtigt sind und insoweit zu moralischen Rechten legitimiert werden, die von allen Beteiligten anzuerkennen und zu wahren sind. Genau dann werden bei ökonomischem Handeln die eigenen Freiheitsrechte nur soweit ausgeübt, dass dabei die Freiheitsrechte anderer Menschen nicht verletzt werden und dadurch „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (Kant MS, 230).

Daraus folgt, dass allein am Eigennutzen orientiertes ökonomisches Handeln in der Marktwirtschaft nicht legitim im moralischen Sinne ist, sondern einer zusätzlichen Legitimation bedarf. Dafür reicht der Verweis auf die Einhaltung der gesetzlichen Rahmenordnung für die Ökonomie aus zwei Gründen nicht aus. Zum einen kann Moral nie auf Legalität reduziert werden und zum anderen bedarf die Rahmenordnung ihrerseits einer moralischen Legitimation. Positives Recht selbst als rechtsstaatlich-politische Konvention hängt immer auch von Machtausübung ab (Ulrich 2008, 257) und kann letztlich nur moralisch begründet werden, weshalb die Moral stets dem Recht voraus geht:

„Nur die Moral vermag die verpflichtende Kraft des Rechts zu begründen.“ (Radbruch 1999, 47)

Dies findet seinen Ausdruck im deutschen Rechtssystem in zwei bedeutsamen Sachverhalten. Zum einen wird innerhalb des Bürgerlichen Gesetzbuches, beispielsweise im Zusammenhang mit Wucher, auf die allgemeine Sitte als normative Instanz Bezug genommen (s. Abschnitt 3.3) und zum anderen entscheidet die Justiz ausdrücklich nach Recht und Gesetz, wobei ersteres im Sinne dessen was rechtens und damit gerecht ist von der Moral nicht zu trennen ist und dem Gesetz als dem Kodex des positiven Rechts vorausgeht:

„Recht ist die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen.“ (Radbruch 1999, 37)

Positives Recht folgt aber keineswegs immer objektiv geltenden moralischen Normen und kann somit im Widerspruch zu Recht und Moral stehen. Dies ist dann der Fall, wenn Gesetze auf Elementen der herrschenden Sitte fußen und diese moralisch nicht zu rechtfertigen sind, was beispielsweise für die vorherrschenden Auffassungen von Eigentum und die Praxis der Kapitalzinsen gilt (s. Kapitel 2 und 3). Aus eben diesen Gründen ist eine mit dem Gesetz völlig im Einklang stehende Rahmenordnung der Ökonomie noch keineswegs moralisch legitimiert, sondern bedarf ihrerseits einer gründlichen Hinterfragung hinsichtlich ihrer Verträglichkeit mit moralischen Normen.

Grundsätzlich könnte wirtschaftliches Handeln seine Legitimität dadurch erhalten, dass in einem Diskurs mit den davon betroffenen deren erkennbare moralische Ansprüche gegen die Ansprüche des Handelnden abgewogen werden und gegebenenfalls dessen Handeln an das Resultat dieser Abwägung angepasst wird. Das setzt allerdings voraus, dass die Beteiligten moralische Personen sind, die einen Gerechtigkeitsinn haben, um die Ansprüche anderer Menschen überhaupt verstehen zu können, und setzt ferner deren guten Willen voraus, sich das Prinzip der Legitimität zur Richtlinie des eigenen Handelns zu machen, wobei in der Praxis des ökonomischen Handelns jedoch Gerechtigkeitsinn und guter Wille selbst gefestigter moralischer Personen auf die Dauer frustriert und ausgebeutet werden, wenn sie nicht durch allgemein anerkannte Gerechtigkeitsgrundsätze einen gewissen Schutz erhalten (Ulrich 2008, 252). Einerseits kritisieren weite Kreise der Öffentlichkeit unter Berufung auf ihren Gerechtigkeitsinn besonders drastische Fälle als ungerecht empfundenen ökonomischen Handelns, andererseits ist der Öffentlichkeit dabei aber nicht bewusst, dass die geltenden Handlungsgrundsätze der Ökonomie ein gerechtes Handeln oft gar nicht zulassen.

Dieser Sachverhalt soll anhand eines jüngst sich tatsächlich ereignenden Falles verdeutlicht werden. Die international tätige Deutsche Bank berichtete Anfang 2005 über den Abschluss des abgelaufenen Geschäftsjahres 2004, der eine Erhöhung des Nettoergebnisses um 87% gegenüber dem Vorjahr auf ein Rekordniveau von 2,5 Milliarden € auswies<sup>\*)</sup>. Zugleich wurde als Teil eines geplanten Programms zur Steigerung von Ergebnis und Senkung der Kosten ein Personalabbau von 6.400 Stellen angekündigt. Der Aktienkurs besagter Bank stieg darauf, die Öffentlichkeit und ein Großteil der Medien machten den Vorstandsvorsitzenden persönlich für diese als in höchstem Maße ungerecht empfundene Handlungsweise verantwortlich

---

<sup>\*)</sup> Pressemitteilung der Deutschen Bank, Frankfurt a. M., 3. Februar 2005

und reagierten mit Empörung, wobei sie unterstellten, dieser hätte auch anders handeln können. Eine als gerecht empfundene Handlungsoption wäre die Unterlassung des Stellenabbaus und Hinnahme vermindelter zukünftiger Ergebnisse der Bank.

Dabei wird übersehen, dass der Vorsitzende nicht völlig nach eigenem Ermessen handeln kann, sondern eingebunden ist in die Zusammenarbeit mit seinen engeren Mitarbeitern und den Mitgliedern des Aufsichtsrates der Bank, denen gegenüber er sein Handeln verantworten muss. Wenn ihm seine Mitarbeiter die Analyse der wirtschaftlichen Lage der Bank zum Ende des Geschäftsjahres vorlegen und daraus den erforderlichen Stellenabbau folgern, so kann er dies nicht einfach übergehen, vor allem dann nicht, wenn bei Unterlassung des Stellenabbaus und Verzicht auf die damit verbundene Senkung der Kosten der Aktienkurs der Bank deutlich sinkt, weil die Finanzmärkte damit auf die zu erwartende Verschlechterung der Wettbewerbsfähigkeit reagieren. Der Vorsitzende muss also die Reaktionen anderer Menschen auf seine beabsichtigte Handlung berücksichtigen, und dazu gehören auch diejenige der kritischen Öffentlichkeit und die seines Aufsichtsrates. Letztere wird er klugerweise zuvor informell erkunden und dabei wohl Zustimmung, wenn nicht gar entsprechenden Nachdruck so zu verfahren erhalten haben, denn der Aufsichtsrat vertritt vornehmlich die Interessen der Aktionäre und darf daher eine vermeidbare Verschlechterung der Geschäftslage der Bank nicht einfach hinnehmen. Erleichtert wird die Entscheidung für einen Stellenabbau dadurch, dass dieser „sozialverträglich“ gestaltet werden kann, also aus anderen Gründen erfolgreicher Personalabgang nicht ersetzt wird oder Arbeitsverträge durch Zahlung von Abfindungen aufgehoben werden. Dennoch entfallen Tausende von Arbeitsplätzen, kommt es zu entsprechend vielen vermeidbaren Arbeitslosen und die sozialen Folgen sind nach dem geltenden Recht nicht vom Unternehmen, sondern von der Gesellschaft zu tragen, seien es die persönlichen Konsequenzen für die betroffenen Personen oder die von den Steuerzahlern zu tragenden Kosten der Sozialhilfe oder des zu zahlenden Arbeitslosengeldes. Geradezu notwendig wird der Stellenabbau jedoch dann, wenn bei seiner Unterlassung der Aktienkurs derart fällt, dass die Bank zum Gegenstand einer feindlichen Übernahme eines Mitbewerbers wird und dann aus Mangel an Substanz dieser nicht aus eigener Kraft abgewehrt werden kann und die Regierung im Interesse eines freien Marktes nicht einschreitet, um die Bank politisch zu schützen. Im Fall einer solchen Übernahme allerdings würden mit Sicherheit deutlich mehr Arbeitsplätze als die anstehenden 6.400 entfallen mit wiederum nicht vom Unternehmen zu tragenden sozialen Folgekosten. Vom Stellenabbau profitieren zuerst die Aktionäre dank eines steigenden oder zumindest nicht fallenden Aktienkurses, sodann die am Erfolg der Bank – meist gemessen am Aktienkurs –

beteiligten Führungskräfte der Bank einschließlich des Vorstandsvorsitzenden und mittelbar auch die Kunden der Bank von deren gestärkter Wettbewerbsfähigkeit.

Im Protest der Öffentlichkeit zeigte sich trotz der allgemeinen Ökonomisierung des Lebens deutlich ein Sinn für Gerechtigkeit, allerdings war die Öffentlichkeit nicht in der Lage, den Ursprung dieser offensichtlichen Verletzung des Prinzips der Gerechtigkeit einigermaßen richtig zu erkennen, wobei sie dabei von Journalisten und Politikern völlig im Stich gelassen wurde, die sich nicht um eine angemessene Darlegung der komplexen Zusammenhänge bemühten, sondern die Kommentierung des Vorgangs zumeist populistisch zum eigenen Vorteil nutzten, nämlich Steigerung der Auflagen oder Einschaltquoten respektive Sympathiewerbung bei potentiellen Wählern. Die Ursache wurde nicht in der ökonomistischen Grundstruktur der Ökonomie und ihrer Rahmenordnung gesucht, die schließlich den Stellenabbau für die Geschäftsführung zu einem tatsächlichen Sachzwang werden ließen. Für den einzelnen Vorstandsvorsitzenden ist es aussichtslos, moralisch legitim zu handeln, wenn sein Umfeld diese Handlungsweise nicht stützt und nicht darum bemüht ist, die abträglichen Folgen seinerseits zu verringern. Im gegebenen Umfeld würde der Vorstandsvorsitzende schlicht seinen Job verlieren, sei es durch Abberufung durch den Aufsichtsrat oder infolge einer feindlichen Übernahme, ein Beleg dafür, dass „die auf Eigeninteresse, Markt und Wettbewerb gegründete kapitalistische Wirtschaftsordnung“ ihrer „eigenen autonomen Gesetzmäßigkeit“ folgt und „bei Gefahr des wirtschaftlichen Ruins“ nicht zulässt, dass Einzelne dieser Gesetzmäßigkeit zuwider handeln (Homann 1990, 23). Wenn jedoch im Gegensatz zum vorherrschenden ökonomistischen Verhalten der Aufsichtsrat eine moralisch legitime Entscheidung mittragen würde, die Aktionäre einen Kursrückgang und Ergebniseinbruch tolerieren und gegebenenfalls der Staat eine feindliche Übernahme der Bank politisch verhindern würden und die Geschäftsführung damit bei ihrer Entscheidung rechnen könnte, würde eine moralisch legitime Entscheidung möglich und würden daraus resultierende nachteilige Folgen für einen Teil der Betroffenen durch die vermiedenen Nachteile für einen anderen Teil der Betroffenen aufgewogen. Daraus folgt, dass die der kapitalistischen Wirtschaftsordnung eigene Gesetzmäßigkeit nur deshalb ihre normative Kraft und zugleich unerbittliche Gewalt ausüben kann, weil die darin Handelnden überwiegend ihren Regeln gehorchen und sie nicht in Frage stellen.

Dieses Beispiel zeigt, wie sehr die Verwirklichung legitimen ökonomischen Handelns davon abhängt, dass in der jeweiligen Gesellschaft allgemein anerkannte und durchgesetzte Gerechtigkeitsgrundsätze solchem Handeln einen wenigstens minimalen Schutz gewähren, um überhaupt zur

Geltung zu gelangen. Ferner setzt praktizierte Gerechtigkeit auch entsprechende Institutionen voraus, die gleichermaßen allgemein anerkannt sind, also das, was John Rawls eine *wohlgeordnete Gesellschaft* nennt (Ulrich 2008, 252).

John Rawls hat in seiner *Theory of Justice* von 1971 eine vertragstheoretische Begründung von Prinzipien für eine gerechte Verteilung von Grundgütern entwickelt, die der Auslöser für darauf kritisch oder sympathisierend aufbauende gerechtigkeitstheoretische Konzeptionen war, die philosophische Explikationen der liberalen Überzeugung von der grundlegenden moralischen Gleichheit aller Menschen sind:

„So ist ein vielgestaltiger liberaler Egalitarismus entstanden, der das rechtsstaatliche Begründungsprogramm der klassischen politischen Philosophie durch ein sozialstaatliches Begründungsprogramm vervollständigen will. In ihm wird der Gesellschaft die Aufgabe übertragen, durch eine angemessene Korrektur der Verteilungsentscheidungen des Marktes jeden Bürger mit einem fairen Anteil an den kooperativ erwirtschafteten Gütern zu versorgen. Was die einzelnen Konzeptionen freilich unter einem fairen Anteil verstehen, hängt von dem Equalisandum ab, das die Theorie zur Bemessungsgrundlage der egalitären Gerechtigkeit erklärt.“ (Kersting 2000, 3)

Anhand des Beispiels der *Theory of Justice* soll gezeigt werden, dass diese und mit ihr verwandte individualistische liberale Konzepte der Gerechtigkeit nicht geeignet sind, Gerechtigkeitsgrundsätze und Institutionen zu schaffen, die eine hinreichende Basis für eine Entfaltung der sozialökonomischen Rationalität in der Praxis sein könnten.

Die Theorie von Rawls folgt dem Muster einer Vertragstheorie. Von freien und gleichen Individuen, die nach dem Grundsatz der ökonomischen Rationalität entscheiden (Kersting 2000, 85), werden in einem hypothetischen Vertrag moralische Prinzipien einvernehmlich festgelegt. Moderner westlicher Auffassung entsprechend wird ein normativer Individualismus zugrunde gelegt, nach dem die Vertragspartner moralisch autonom und unumschränkte Herrscher ihrer Verbindlichkeiten sind und ein Recht auf Freiheit haben, die nur durch Gesetze eingeschränkt wird, die auf eben dieser hypothetischen Vereinbarung beruhen. Damit wird die Existenz objektiv geltender moralischer Normen abgelehnt, als moralisch verbindlich gilt hingegen das, was durch Übereinkunft festgelegt wird, moralisch wird also aufgefasst als mit positiv gesetztem Recht übereinstimmend.



Die Situation, in der die hypothetische Vertragsvereinbarung stattfindet, wird durch die beteiligten Vertragspartner und die ihnen zugewiesene Aufgabe definiert. Ziel der Vereinbarung sind gerechte Prinzipien für die Verteilung von Grundgütern als den institutionellen und materiellen Bedingungen der Verwirklichung individueller, divergierender Interessen, also eine Explikation des Begriffs der Verteilungsgerechtigkeit in der Absicht, die Rechtsordnung um ökonomische Wohlfahrtsaspekte zu erweitern und fehlerhafte weil ungerechte institutionelle Strukturen zu verändern. Der Anwendungsbereich der Gerechtigkeitsprinzipien ist also nicht das soziale Handeln der Menschen, sondern die Struktur der gesellschaftlichen Grundordnung, der das Handeln zu folgen hat (Rawls 1998, 23). Das Anliegen entspricht damit genau dem ökonomischen Reduktionismus, der Moralität auf die Legalität der Rahmenordnung reduziert.

Aus der Zielsetzung der Vereinbarung ergibt sich, dass sich die Vertragsschließenden nicht wie bei Thomas Hobbes (1588-1679) in einem Naturzustand befinden, sondern in einem bereits komplexen gesellschaftlichen Zustand, in dem es zu Interessenskonflikten über die Verteilung der gesellschaftlichen Güter kommt, deren Herstellung wiederum eine dafür hinreichende Koordinationsdisziplin voraussetzt. Da die Vertragsschließenden so definiert sind, dass sie sich nur nach ihren eigenen Interessen richten und gegenseitig aneinander völlig desinteressiert sind, ist die zwecks Erzielung eines allseits akzeptablen Vertragsergebnisses erforderliche Fairness für die Verhandlungen nicht immanent im Ausgangszustand vorhanden, sondern wird die Einigungsprozedur unter von außen beigefügte und von der Ausgangssituation kausal unabhängige Fairnessbedingungen gestellt (Kersting 2000, 70). Diese bestehen in einem die Vertragsschließenden umgebenden Schleier des Nichtwissens, der ihnen ihre Identität nimmt und dem eigenen Interessenkalkül alles Wissen entzieht, welches diskriminierend wirken könnte. Dadurch kann sich die individualistische Rationalität nur an grundlegenden gesellschaftlichen Gütern, dem Gemeinsamen der divergierenden individuellen Interessen und daher formalen, für alle Beteiligten gleichermaßen geltenden Bedingungen für eine maximale Erlangung von Grundgütern orientieren. Daraus folgt zwingend, dass weder eine abwägende und ausgehandelte Übereinkunft noch eine rationale Wahl erfolgen (Nida-Rümelin 1997, 312), sondern dass das Ergebnis mit den Bedingungen der Ausgangssituation bereits vorgegeben ist, die nichts anderes als die Verschleierung eines bestimmten moralischen Standpunktes ist und die Fiktion des Vertrages völlig überflüssig macht (Kersting 2001, 123), was Rawls sogar selbst bekennt:

„Wir möchten den Urzustand so bestimmen, dass die gewünschte Lösung herauskommt.“ (Rawls 1998,165)

Die Gerechtigkeit nach der Theorie von Rawls entspricht damit der Struktur der Ausgangssituation und ist keine Gerechtigkeit, die sich an objektiven moralischen Normen orientiert:

„Der Gerechtigkeitsbegriff ist also für mich definiert durch seine Grundsätze für die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die richtige Verteilung gesellschaftlicher Güter. Eine Gerechtigkeitsvorstellung ist eine Ausdeutung dieser Funktion.“ (Rawls 1998, 26f)

Die Grundthese, wonach Prinzipien der Gerechtigkeit auf der Basis des ökonomisch rationalen Selbstinteresses gewonnen werden, mündet in den Nachweis der Möglichkeit einer „gerechten“ Rahmenordnung der freien kapitalistischen Marktwirtschaft und damit in eine angeblich moralische Rechtfertigung des Ökonomismus:

„Gerechte Verteilungsprinzipien sind gerechtfertigte Verteilungsprinzipien. Und gerechtfertigte Verteilungsprinzipien sind das Ergebnis einer rationalen, also egoistisch motivierten Verfassungswahl unter bestimmten, fairnessverbürgenden Randbedingungen.“ (Kersting 2000, 73)

Die ökonomische Rationalität ist für eine philosophische Begründung ungeeignet, da sie eben nicht die ganze Rationalität ist, sondern wesentliche Anteile ausgeblendet sind, die für eine ethisch gehaltvolle Begründung notwendig sind. Die Theorie von Rawls kann verstanden werden als die philosophische Explikation der geschichtlich gewordenen Vorstellungen von Gerechtigkeit der zeitgenössischen westlichen Industriegesellschaften (Kersting 2001, 126) und liefert dem Neoliberalismus eine moralische Rechtfertigung, die kritischer Betrachtung nicht stand hält. Dieser Umstand wird noch verstärkt durch das in der Theorie vorgesehene kohärenztheoretische Revisionsverfahren für die Beseitigung von Differenzen zwischen den Gerechtigkeitsgrundsätzen und wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen, in dem die in der Gesellschaft faktisch vorherrschenden Auffassungen, nicht jedoch objektive ethische Normen berücksichtigt werden. Das explikatorische Resultat der Theorie von Rawls unterliegt stets der revidierenden Kontrolle des *common sense* und damit zeitgenössischem Brauch, aber keinesfalls objektiver Moralität. Das schließt zugleich jede Kritik der bestehenden Auffassungen und Gewohnheiten aus, die nach dem Befund der integrativen Wirtschaftsethik dringend einer kritischen Hinterfragung bedürfen. Daran ändern auch die durch Rawls vorgenommenen Revisionen der Theorie bis hin zum *Politischen Liberalismus* nichts Grundsätzliches, was sich bereits deutlich aus der Zielsetzung für letzteren ergibt:

„Das Ziel der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness ist eine Konzeption politischer und sozialer Gerechtigkeit, die dem Geist der tiefsten Überzeugungen und Traditionen eines modernen demokratischen Staates entspricht. (Rawls 1993, 416)

Abgesehen davon, dass nicht ein Staat, sondern nur seine Bürger über solche Überzeugungen und Traditionen verfügen können, besagt das nichts anderes als die Abbildung der zur Zeit vorherrschenden Auffassungen der Menschen der USA in eine Theorie, die allein schon deshalb keinen Anspruch auf allgemeine Geltung erheben darf. Die von Rawls im Zuge des Verständnisses seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption als eine moralische Konzeption (Rawls 1994, 365) neu eingeführte Konzeption einer „moralischen“ Person in dieser revidierten Theorie unterstreicht dies noch:

„Deshalb wird die Konzeption der Person von Anfang an als Teil einer Konzeption politischer und sozialer Gerechtigkeit betrachtet, das heißt, sie beschreibt, wie sich Bürger selbst in ihren von der Grundstruktur bestimmten politischen und sozialen Beziehungen verstehen sollen.“ (Rawls 1993, 416)

Die Moralität dieser Person besteht hauptsächlich in ihrer Vorstellung von sozialer Kooperation, die immer zum gegenseitigen Vorteil geschieht und zwei Elemente enthält, die Rawls das *Vernünfftige* und das *Rationale* nennt (Rawls 1993, 416f). Das *Vernünfftige* besteht in einer gemeinsamen Auffassung von fairer Kooperation, nach der alle an der Kooperation Beteiligten deren Vorteile und Lasten in angemessener Weise teilen müssen, wobei nicht direkt Beteiligte offensichtlich unberücksichtigt bleiben. Das *Rationale* bezieht sich auf den rationalen Vorteil der Beteiligten, also auf das, was die an der Kooperation beteiligten Individuen erreichen wollen. Dies entspricht der Normativität der Marktwirtschaft, in der der eigene Vorteil gesucht wird und in der die angemessene Verteilung der Vorteile und Lasten von der Funktion des Marktes, nicht jedoch durch objektive Kriterien für gerechtes Handeln bestimmt wird. Daher ist es auch nicht weiter erstaunlich, dass die Auswechslung des ursprünglich strikt nach der ökonomischen Rationalität entscheidenden Personals des Urzustandes durch nunmehr moralische Personen zu keiner Änderung der Gerechtigkeitsgrundsätze führt, zumal sich der Zweck der Theorie nicht grundsätzlich geändert hat:

„ Eine politische Gerechtigkeitskonzeption ist keine wahre, sondern eine geeignete, brauchbare, dem politischen Zweck der stabilitätsfördernden Konsenssicherung dienende Gerechtigkeitskonzeption.“ (Kersting 2004, 188)

Im Gegensatz dazu ist die Denkweise der sozialökonomischen Rationalität nicht darum bemüht, Verteilungsgerechtigkeit institutionell zu definieren, sondern diese durch legitimes ökonomisches Handeln zu bewirken. Das faktisch Vorherrschende wird nicht bloß hingenommen und theoretisch aufwändig gerechtfertigt, sondern Handlungs- und Denkweisen sowie Institutionen und damit Gewohnheit gewordene Praktiken werden hinsichtlich des normativen Gehalts kritisch hinterfragt in der Absicht, ökonomisches Handeln legitim werden zu lassen und gleichzeitig die solches Handeln stützenden und schützenden Institutionen legitim zu gestalten, womit gerechtes Handeln und daraus resultierend Gerechtigkeit ermöglicht wird, ohne zuvor definieren zu müssen, was unter dem Abstraktum Gerechtigkeit zu verstehen ist. Damit steht – wie noch gezeigt werden wird – die integrative Wirtschaftsethik methodologisch dem Islam nahe, dessen Ethik ökonomischen Handelns ebenfalls primär auf gerechtes Handeln abzielt und Gerechtigkeit als dessen Resultat betrachtet.

Die große Aufmerksamkeit moderner Gerechtigkeitstheorien rührt daher, dass die als moralische Rechtfertigung der kapitalistischen Marktwirtschaft angesehene Gemeinwohlthese kläglich versagt und selbst in den florierenden Industrieländern ganze Heere von Menschen ausgegrenzt werden wie „Arbeitslose, Arbeitsunfähige, Rentner, Kranke und geistig, psychisch und körperlich Behinderte, all die also, die sich ein einer Gesellschaft der Gegenseitigkeit, des wechselseitigen Vorteils nicht behaupten können, da sie nichts anzubieten haben, das zu erwerben andere interessiert sein könnten“, die unfähig sind, sich selbst zu versorgen und die Adressaten sozialstaatlicher Versorgung sind (Kersting 2000, 161). Der Versuch der theoretischen Herstellung institutioneller Verteilungsgerechtigkeit ist also nichts anderes als die Kaschierung der unmenschlichen Auswirkungen des Ökonomismus und versucht eine Reparatur an den Symptomen des Übels und nicht an dessen Ursachen. Die den eigenen Nutzen ungeachtet der Nachteile anderer Menschen maximierende ökonomische Rationalität wird theoretisch gerechtfertigt, weil sie als wesentlicher Bestandteil der Begründung von Gerechtigkeitsgrundsätzen dient und bewirkt zudem durch ihre Reduktion der Moralität auf die Legalität der gesetzlichen Rahmenordnung eine empfindliche Einengung persönlicher Freiheit und Autonomie der Menschen. Wenn soziale Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit verstanden wird und diese durchgängig bis in alle Einzelheiten gesetzlich geregelt werden soll, dann bleibt für autonomes und legitimes Handeln kaum noch Raum:

„Während in Kants radikaler Umdeutung die Verteilungsgerechtigkeit zur institutionellen Sicherheitsgarantie einer vernunftrechtlich begründeten

Freiheits- und Friedensordnung schrumpft, legt Rawls die soziale Gerechtigkeit durchwegs als Verteilungsgerechtigkeit aus.“ (Kersting 2000, 59)

Der Gedanke, dass die durch individuelles Handeln entstehende Güterverteilung selbst einer unabhängigen, von ihrer rechtlich korrekten Erzeugung unabhängigen Überprüfung auf Gerechtigkeit und gegebenenfalls Korrektur ausgesetzt werden müsste, ist dem vernunftrechtlichen System Kants völlig fremd (Kersting 2000, 56). Ebenso fremd wäre Kant aber auch, dass eine moralfreie Denkweise wie die ökonomische Rationalität als Ökonomismus die Wirklichkeit einer Lebenswelt bestimmen könnte. Das rührt daher, dass für Kant sowohl ökonomisches Handeln wie auch die Rechtsordnung, die dieses reguliert, selbstverständlich objektiv geltenden moralischen Normen zu genügen haben. Nur unter dieser Voraussetzung können Freiheit und Autonomie des Menschen absoluten Vorrang genießen und sich auch im ökonomischen Handeln voll verwirklichen. Das positive, gewaltbewehrte Recht soll lediglich die institutionelle Voraussetzung dafür schaffen, dass sich die konkrete Freiheit des Menschen und seine Moralität entfalten können, indem es ihnen einen Schutz vor Missbrauch und Ausbeutung gewährt. Daher ist in einer Gesellschaft, in der die Menschen überwiegend nach Prinzipien der Moral handeln, in der Tat nur eine „Schrumpfverson“ von Gesetzen und ökonomischer Rahmenordnung erforderlich. Gerechtigkeit ergibt sich als Folge moralischen Handelns und bedarf keiner gesonderten Herstellung. Dieses Verständnis von Moral und Recht war den Vätern des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland noch selbstverständlich und findet dort beredten Ausdruck insofern, als zwar den Menschenrechten und allen voran der Würde des Menschen höchster Rang eingeräumt wird, jedoch Bestimmungen hinsichtlich der Gestaltung der Wirtschaftsordnung fehlen, wie ein Kommentar zum Grundgesetz ausdrücklich vermerkt:

„Es mag aus heutiger Sicht eigenartig erscheinen, dass gerade der Teil unserer staatlichen Ordnung, nämlich die Wirtschaftsordnung, die Deutschland nach dem Krieg in der ganzen Welt wieder Ansehen und Bedeutung verschafft hat, im Grundgesetz keine ausdrückliche Regelung — oder wie das Bundesverfassungsgericht im Mitbestimmungsurteil gesagt hat, „keine unmittelbare Festlegung und Gewährleistung“ — gefunden hat,...“ (Schmidt-Bleibtreu 1983, 114)

Die Grundgüterliste von Rawls bevorteilt offensichtlich individualistische Lebensentwürfe:

„Die wichtigsten Arten der gesellschaftlichen Grundgüter sind Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen. Ein sehr wichtiges Grundgut ist Selbstwertgefühl; ...“ (Rawls 1998, 112)

Die Freiheit, die ein liberales System der individuellen Lebensgestaltung einräumt, kann zwar für ein Leben nach einer nicht-individualistischen Auffassung oder nach einer religiösen Überzeugung genutzt werden, allerdings wiederum in individualistischer Perspektive, nämlich die Konzeption des Guten als Option und die Ethik als ein Angebot. Daher ist es nicht dasselbe, in einer liberalen Ordnung ein religiöses Leben zu führen oder in einer religiösen Gesellschaft zu leben:

„Wenn jemand aber nicht als individualistischer Liberaler sich eine religiöse Ethik wählt oder sich dem Gemeinschaftsethos verschreibt, sondern ein Kommunitarist oder ein tiefreligiöser Mensch ist, dann wird er auch wollen, dass sich in der gesellschaftlichen Güter- und Wertordnung das Profil seiner Lebensauffassung spiegelt.“ (Kersting 2000, 79)

Wenn die Verfassungswähler diesen Unterschied bedächten, müssten sie die Grundgüterliste verwerfen, sie müssten aber auch ihre Mitarbeit bei der Verfassungssuche aufkündigen, denn diese ist durch ein Verfahren bestimmt, dass die normativen Überzeugungen der politischen Moderne spiegelt (Kersting 2000, 80). Ein überzeugter Muslim könnte dem Gremium der von Rawls einberufenen verschleierte Verfassungswähler keinesfalls angehören. Er könnte aber einem Gremium integrativer Wirtschaftsethiker angehören, welches in Anwendung sozialökonomischer Rationalität die bestehende Rahmenordnung der Ökonomie derart überarbeitet, dass sie legitimes ökonomisches Handeln nicht nur zulässt sondern auch vor Ausbeutung schützt und damit Ökonomie zu einem gerechten Unternehmen macht.

Konzepte für Verteilungsgerechtigkeit wie das der *Theory of Justice* können also keine angemessene Grundlage für die Verwirklichung der sozialökonomischen Rationalität bilden. Das postulierte Desinteresse der Verfassungswähler schließt Motive aus, die das Selbstinteresse trüben könnten, es schließt selbst Neid aus (Rawls 1998, 167). Der Gerechtigkeitssinn sorgt für Verbindlichkeit der Grundsätze, was der Rationalität der Verfassungswähler widerspricht, die zu einer Missachtung von Regeln rät, wenn dies insgesamt vorteilhaft ist, sodass die Verbindlichkeit nicht das Resultat der Übereinkunft sein kann. Der Schleier des Nichtwissens schränkt die Rationalität ein und erzeugt so eine Moralität, wobei die Einschränkung nur aus einer vorausgehenden gegebenen moralischen Überzeugung resultiert.

Der Begriff der Gerechtigkeit der Verteilung der in der Gesellschaft oder im engeren Sinn von der Ökonomie erzeugten Güter verstellt oft den Blick dafür, dass nicht irgendwelche anonymen Mechanismen oder Prozesse, sondern immer nur Menschen dabei am Werke sind. Insofern ist es gerechtfertigt, den Begriff der sozialen Gerechtigkeit der Marktwirtschaft als eine begriffliche Illusion zu bezeichnen:

„Natürlich muss zugegeben werden, dass die Art und Weise in der die Wohltaten und Lasten durch den Marktmechanismus verteilt werden, in vielen Fällen als sehr ungerecht angesehen werden müsste, *wenn* sie das Resultat einer absichtlichen Zuteilung an bestimmte Leute wäre. Aber dies ist nicht der Fall. Diese Anteile sind das Ergebnis eines Prozesses, dessen Auswirkung auf bestimmte Leute weder beabsichtigt noch von irgendjemandem vorhergesehen war, als diese Institutionen entstanden – Institutionen, die man beibehielt, weil man fand, dass sie für alle oder die meisten die Aussichten auf Bedürfnisbefriedigung verbessern. Gerechtigkeit von einem derartigen Prozess zu verlangen, ist offensichtlich absurd,...“ (Hayek 1981, 95)

In dieser Perspektive erlauben die nicht-intendierten Verteilungsergebnisse einer spontanen Ordnung keine sinnvolle Anwendung des Gerechtigkeitsbegriffs, da der Markt unverantwortlich ist und seine Leistungen hinsichtlich der Verteilung der Güter nicht angemessen als gerecht oder ungerecht bezeichnet werden können. Dieses Urteil erhält aber eine andere Bedeutung, wenn der Markt und seine Ordnung als von Menschen in bestimmter Absicht geschaffen und sein Mechanismus als das Resultat des Handelns von Menschen verstanden wird, die in dieser Ordnung wiederum in bestimmter Absicht und auf eine bestimmte Art und Weise tätig sind. Das Handeln von Menschen darf sehr wohl als gerecht oder ungerecht beurteilt werden, wobei auch das Resultat ihres Handelns im Hinblick auf die Verteilung von Gütern berücksichtigt werden kann. Moralische Verantwortung können in der Tat nur Menschen und keine Mechanismen oder Systeme tragen, woraus sich ergibt, dass die ökonomistische Gemeinwohlthese keinerlei moralische Qualität haben kann. Wenn allerdings die Verteilung der Güter in der kapitalistischen Marktwirtschaft zu großen Ungerechtigkeiten führt, so kann das nur am Handeln der Menschen liegen, und zwar an der Art und Weise der ihnen zugrunde liegenden Entscheidungen, an den vorherrschenden Auffassungen und Praktiken sowie an der Rahmenordnung der Ökonomie, die ebenfalls ein Ergebnis menschlichen Handelns ist. Wenn das Handeln jeweils als gerecht zu beurteilen ist, dann muss auch die resultierende Güterverteilung diesem Attribut genügen. Allerdings wäre es unrealistisch zu erwarten, dass in einer Gesellschaft strikt und ausschließlich gerecht gehandelt wird. Moralische Defizite öko-

nomischen Handelns müssen dann zu Ungerechtigkeiten in der Verteilung führen, die sich akkumulieren, wenn nicht durch singuläre Eingriffe seitens des Staates gelegentlich Korrekturen vorgenommen werden. Diesem Modell entspricht die alttestamentliche Norm des Jobeljahres (Lev 25,8-13), welches trotz unterstellten Handelns gemäß dem Mosaischen Gesetz in Abständen von 50 Jahren eine Umverteilung von Land und Vermögen vorsah, um eine eher egalitäre Ausgangsverteilung wiederherzustellen.

Das autonome Handeln der Menschen war auch zentral für die Grundidee des klassischen Liberalismus, der sich vor allem in England im 19. Jahrhundert aus den Bemühungen um die Einführung des Freihandels verbunden mit der Ablehnung jeder Ausdehnung staatlicher Gewalt herausbildete. Er fordert umfassende persönliche Freiheit und eine damit notwendig verbundene Respektierung der Freiheit jeder anderen Person, was nur in einer Gesellschaft verwirklicht werden kann, in der ein geltendes und anerkanntes Recht die Freiheit des Einzelnen auf ein gleiches Maß für alle beschränkt. Zugleich soll dieses Recht jeder Person Schutz gewähren vor der Ausübung willkürlichen Zwangs durch andere und damit die Möglichkeit der Verwirklichung der Freiheit eines jeden gewährleisten (Hayek 1979, 22).

Nach liberaler Rechtsauffassung musste dieses Recht Eigenschaften besitzen, die zwar das englische *Common Law*, nicht jedoch jedes andere positiv gesetzte Recht besaß. Es musste aus allgemeinen Regeln für das individuelle Verhalten bestehen, die auf jedermann und alle möglichen auftretenden Fälle anwendbar sein mussten und den geschützten Bereich des Einzelnen festlegten, weshalb sie von der Einrichtung des Privateigentums nicht zu trennen sind. Diese Regeln waren daher vor allem Verbote, nicht aber besondere Anordnungen und die Zwangsgewalt des Staates sollte hauptsächlich auf die Durchsetzung dieser Verhaltensregeln beschränkt sein (Hayek 1979, 25). Aus den Funktionen des so verstandenen Rechts, nämlich der minimalen Einschränkung persönlicher Freiheit und dessen Schutz vor willkürlichem Zwang, ergibt sich deutlich, dass damit keinesfalls eine Reduktion der Moralität auf diese Legalität gedacht wurde. Moral als unverzichtbare und primäre Normativität jedes menschlichen Handelns war damals so selbstverständlich, dass dies in diesem Zusammenhang keiner Erwähnung bedurfte, was aus der heutigen Perspektive oft übersehen wird.

Mit dieser Rechtsauffassung ist das liberale Verständnis von Gerechtigkeit eng verbunden, das von der Überzeugung getragen wird, dass es objektive Regeln richtigen Handelns jenseits von Sonderinteressen gäbe und zwar das Handeln und diese Regeln als gerecht oder ungerecht beurteilt



werden können, nicht jedoch die Ergebnisse dieses Handelns. Entstehen Zweifel hinsichtlich der Gerechtigkeit einer Regel, so müssen diese so gelöst werden, dass die fragliche Regel mit allen übrigen Regeln vereinbar ist, sowie jede Regel der Bildung einer übergreifenden Ordnung des Handelns dient und den Forderungen keiner anderen Regel widerspricht. (Hayek 1979, 30f) Insofern besteht ein Gegensatz zwischen der liberalen Theorie und dem Rechtspositivismus, der jedes Gesetz als das Produkt des letztlich unabhängigen Willens eines Gesetzgebers behauptet. Für einen konsequenten Liberalen gilt jedoch:

„...es gibt kein anerkanntes oder erkennbares allgemeines Prinzip für distributive Gerechtigkeit, und auch wenn man sich auf solche Prinzipien einigen könnte, wären sie auf eine Gesellschaft nicht anwendbar, deren Produktivität darauf beruht, dass die Individuen frei sind, ihre eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten für ihre eigenen Zwecke nutzen.“  
(Hayek 1979, 32)

Dabei ist es jedoch aus der heutigen Perspektive unerlässlich hinzuzufügen, dass in dieser Gesellschaft nicht nur nach den gesetzlichen Regeln, sondern vorrangig nach den objektiven Normen der Moral gehandelt wird. Vermutlich scheiterte die liberale Theorie nicht deswegen, weil sie nie ein ausreichend klares Programm für ein rechtliches Rahmenwerk für eine leistungsfähige marktwirtschaftliche Ordnung hervorgebracht hat (Hayek 1979, 39), sondern weil der ungeschriebene Primat der Moralität dem ökonomischen Handeln abhanden kam und das anspruchsvolle Programm der Verwirklichung menschlicher Freiheit der liberalen Theorie zum Torso des Ökonomismus verkümmerte. Wenn allerdings auch hier die Ursache dieser Entwicklung nicht im Wirken irgendwelcher anonymer Systeme und Funktionen, sondern im Handeln von Menschen gesehen wird, dann ist es angemessener zu behaupten, dass die liberale Theorie und die von ihr vertretene Freiheit von einer privilegierten Minderheit missbraucht wurde für die Ausübung wirtschaftlicher Macht zur effizienten Verfolgung ihrer Partikularinteressen und insbesondere der Verteidigung und Erweiterung ihrer ökonomischen Freiräume und Besitzstände. Diese Sicht wird gestützt von der Analyse der Wandlungen der Auffassung von Eigentum und Kapitalzinsen (s. Kapitel 2 und 3).

Die integrative Wirtschaftsethik greift die Grundidee des Liberalismus auf, um daraus ein Szenario zu entwickeln, das die Voraussetzungen für eine Entfaltung der sozialökonomischen Rationalität schafft. Diese bestehen wie bereits oben dargelegt einerseits darin, dass die Beteiligten moralische Personen sind, welche die Ansprüche anderer Menschen verstehen können und den guten Willen zu legitimen Handeln besitzen, und ande-

rerseits darin, dass das Zusammenleben durch ein allgemein anerkanntes und gerechtes Recht geregelt wird, das der Moralität dieser Personen einen gewissen vollstreckbaren Schutz bietet. Diese Voraussetzungen werden geschaffen in einer voll entwickelten Bürgergesellschaft, die nach drei Leitideen konzipiert ist. (Ulrich 2008, 280f) Die erste Leitidee besteht in einem *umfassenden Bürgerstatus*, nach dem die Bürger autonome und gleichzeitig sozial integrierte Mitglieder der Gesellschaft sind und weder bloß Staatsbürger noch bloß Besitzbürger sind und für die Form ihres Zusammenlebens und das geltende Recht Verantwortung tragen. Sie sind als Wirtschaftsbürger moralische Personen und Wirtschaftssubjekte, die an der Legitimität des eigenen ökonomischen Handelns wie demjenigen der anderen Wirtschaftssubjekte interessiert sind und dieses Interesse zu einer entsprechenden grundlegenden Einstellung kultiviert haben. Sie begreifen die unbedingte Wahrung der vollen Freiheitsrechte der anderen Bürger unabhängig von ihrem wirtschaftlichen Erfolg und sehen in den sozialökonomischen Voraussetzungen für die Verwirklichung der Freiheitsrechte aller Bürger ein allgemeines moralisches Recht jenseits aller kompensatorischen Fürsorge seitens dafür zuständiger Institutionen. Eine zweite Leitidee versteht diese Bürgergesellschaft als ein *Netzwerk egalitärer Bürgervereinigungen*, in denen die Bürger ihre privaten und gemeinschaftlichen Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen und die Regelung ihres Zusammenlebens weder dem Staat noch dem Markt überlassen. Die Bürger fragen nicht zuerst danach, was andere oder der Staat für sie tun, sondern was sie selbst zur Lösung öffentlicher Probleme beitragen können. Sie organisieren selbständig ihre Zusammenarbeit mit anderen Bürgern auf vielfältige Weise und schaffen so ein informelles, dynamische Netzwerk bürgerlicher Formen der Zusammenarbeit, das in der Gesellschaft von unten nach oben wirkt und die zivile Basis der politischen Demokratie bildet. Das muss auch eine von Zeit zu Zeit vorzunehmende kritische Revision des jeweils geltenden Rechts und eine diskursiv geschaffene gemeinsame Auffassung über das von der Gesellschaft anzustrebende Ziel umfassen. Die dritte Leitidee besteht in einer *Zivilisierung des Marktes*. Wegen dem umfassenden Bürgerstatus hat das Recht der Bürger auf reale Freiheit Vorrang vor der ökonomischen Freiheit und seine Souveränität Vorrang vor ökonomischer Verfügungsmacht, was den Primat der Politik dieser Bürgergesellschaft vor der Ökonomie und deren Einbindung in die lebensdienlichen Zielsetzungen der Gesellschaft begründet:

„Die Rechte der Bürger sind jene unbedingten Anrechte, die die Kräfte des Marktes zugleich überschreiten und in ihre Schranken weisen.“  
(Dahrendorf 1992a, 567f)

In dieser Bürgergesellschaft herrschen eine größtmögliche persönliche Freiheit der Bürger und ein in Umfang und Detaillierung so gering wie möglich gesetztes Recht, das von den Bürgern immer wieder peinlich genau auf Übereinstimmung mit deren Moralität überprüft wird und daher objektiven Normen genügt. Die Aufgaben des Staates sind beschränkt auf die Durchsetzung dieses Rechts sowie regulierende Eingriffe für den Fall, dass sich trotz überwiegend legitimen ökonomischen Handelns der Bürger ungerechte und nicht hinzunehmende Zustände einstellen. Das Konzept dieser Bürgergesellschaft ist universal gültig und erlaubt das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägungen.

### **Der Sinn und Zweck ökonomischen Handelns**

Aufgabe der Ökonomie ist es, Werte zu schaffen. Die Ökonomik versucht, die der Ökonomie zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten zu ergründen, befasst sich nur mit deren Funktionalität und nicht mit über dieses Gebiet hinausreichenden Fragestellungen. Der ökonomische Determinismus wurde in der Ökonomie nicht vorgefunden, sondern durch den jeweiligen Ansatz der Theorie postuliert, was als zwingend erforderlich erscheint, weil sich die Ökonomik methodisch auf die Naturwissenschaft bezieht, die kausale Zusammenhänge und determinierte Abläufe methodisch voraussetzt. Der ökonomische Reduktionismus, der die ethische Vernunft auf die ökonomische Rationalität und damit auf die Binnenlogik der Marktfunktionalität reduziert, ist gleichfalls kein empirischer Befund, sondern eine zwingende Konsequenz der von der Ökonomik festgelegten Definition der ökonomischen Rationalität. Diese erweist sich in der Kritik als eine semantische Täuschung, da sie in Wahrheit nicht der Vernunft, sondern dem Begehren verpflichtet ist. Ökonomie verstanden als Werte zu schaffen ist in der Ökonomik ein Zweck an sich, die Fragen für wen und welche Werte geschaffen werden, stellen sich in der Ökonomik nicht, sondern überschreiten deren von ihr selbst festgelegten Grenzen. Die Frage nach dem Sinn von Ökonomie hat aber elementare Bedeutung für jede moralische Wertung.

Aristoteles hat hinsichtlich des Sinns von ökonomischem Handeln zwei verschiedene Formen des von ihm Erwerbskunst genannten Wirtschaftens unterschieden:

„Alle, die sich gewinnbringender Tätigkeit verschreiben, versuchen Geld bis ins Unendliche zu vermehren. Ursache dafür ist die enge Verwandtschaft (beider Formen von Erwerbskunst): denn ihre Anwendung richtet sich auf die gleichen Gegenstände und überlagert sich somit; sie nutzen die gleiche Art von Besitz, aber nicht in der gleichen Weise, son-

dern bei dem einen liegt der Zweck (der Nutzung) außerhalb des Besitz-erwerbs, bei der anderen ist dagegen eine Vermehrung der Zweck der Erwerbstätigkeit. Daher meinen einige, dies sei die Aufgabe der Ökonomik, und halten beharrlich an der Auffassung fest, man müsse das Vermögen an Geld entweder im Umfang bewahren oder bis zum Unendlichen steigern.

Diese Einstellung ist darin begründet, dass die Menschen mit ihrem ganzen Eifer dem bloßen Leben dienen, aber nicht dem vollkommenen Leben. Da dieser Lebenshunger keine Begrenzung kennt, sucht man auch die Mittel, die dazu verhelfen, ihn zu stillen, ohne jede Grenze.“ (Aristoteles Politik I,9, 1257b33-1258a2).

Diese zeitlose Analyse zeigt, dass Wirtschaften zum Selbstzweck wird und keine quantitative Grenze findet, wenn die geschaffenen Werte nicht als sinnvolle Mittel für über das Wirtschaften selbst hinausgehende Zwecke dienen sollen. Kriterien für eine moralische Wertung ökonomischen Handelns können also nicht aus der Ökonomie selbst, sondern nur aus den damit verfolgten Zwecken gewonnen werden. Damit wird der Denkstil des Ökonomismus erneut kritisch hinterfragt.

Der Zweck ökonomischen Handelns lässt sich konkret nur aus der aus guten Gründen angestrebten Art und Weise zu leben erschließen. Dabei sind immer zwei Schritte zu unterscheiden, nämlich zuerst die Sicherung der lebensnotwendigen Grundlagen als Ökonomie des Lebensnotwendigen und darauf aufbauend die über das Lebensnotwendige hinausgehenden materiellen Voraussetzungen für die Entfaltung eines menschenwürdigen Lebens als Ökonomie der Lebensfülle (Ulrich 2008, 223). Obwohl solche auf den Sinn des Lebens verweisenden Fragen sich immer auf kulturspezifische und persönliche Wertmaßstäbe einer Lebensform beziehen, kann der pauschalen Behauptung, diese seien „weder verallgemeinerungsfähig noch verallgemeinerungsbedürftig“ (Ulrich 2008, 222) insofern nicht zugestimmt werden, als zwar in der Tat deren konkrete Ausformung im Einzelfall immer von der jeweiligen Person abhängen wird, es aber ohne Zweifel auch universal geltende und aus dem Wesen des Menschen resultierende allgemeine Maßstäbe gibt, die unabhängig von der jeweils gelebten Natur und den persönlichen Präferenzen sozusagen einen kleinsten gemeinsamen Nenner aller vernünftigerweise wählbaren Wertmaßstäbe darstellt. In dieser Perspektive kann jeder Wertmaßstab als aus zwei Komponenten gebildet aufgefasst werden. Die eine Komponente repräsentiert objektive Werte, die universal für den Menschen an sich gelten, und die andere Komponente repräsentiert subjektive Werte, die für Gruppen von Menschen oder Individuen in ihren jeweiligen konkreten kulturspezifischen und persönlichen

Kontexten gelten, wobei diese subjektiven Werte den objektiven untergeordnet sein müssen.

Die Ökonomie des Lebensnotwendigen muss den Zweck verfolgen, die für die menschliche Existenz jeweils notwendigen Güter zu schaffen und den Menschen zum lebensdienlichen Verbrauch zur Verfügung zu stellen. Um welche Güter und in welchen Mengen es sich dabei handelt, hängt von lokalen und auch von kulturellen Randbedingungen ab, wobei es evident ist, dass in keinem Fall dabei ein menschenwürdiges Existenzminimum unterschritten werden darf. Weniger evident ist hingegen, dass diese Ökonomie des Lebensnotwendigen ausnahmslos alle Menschen zu versorgen hat, also

„... jedem Individuum ein universales *moralisches Recht auf die Gewährung des Lebensnotwendigen* gemäß der Bestimmung des kulturellen Existenzminimums in der jeweiligen Gesellschaft zuzusprechen ist.“  
(Ulrich 2008, 225)

Damit kann zunächst jedes Individuum der jeweiligen Gesellschaft gemeint sein. In der Gegenwart mit ihren weltumspannenden Wirtschaftsstrukturen und einem Güterreichtum, der den Bedarf aller Menschen an lebensnotwendigen Gütern bei weitem übersteigt, kann dieses moralische Recht aber keinesfalls nur auf die Angehörigen der jeweiligen Gesellschaft beschränkt sein. Aus der Möglichkeit der Ökonomie ausnahmslos jeden Menschen versorgen zu können, folgt die moralische Pflicht dafür Sorge zu tragen, dass dies auch geschieht und nicht durch eine vermeidbare Unterversorgung die Würde der betroffenen Menschen missachtet wird. Aus moralischer Perspektive kann die Effizienz einer Wirtschaft nicht nur darin bestehen, möglichst viel zu möglichst geringen Kosten zu erzeugen, sondern im Gegensatz zu utilitaristischen Normen die Güter auch so zu verteilen, dass alle Menschen über das Lebensnotwendige verfügen. Die Würde des Menschen verlangt zudem, dass die unterversorgten Menschen, seien es Arbeitslose in der Industrieländern oder Hungernde in anderen Teilen der Welt, nicht als Sozialhilfeempfänger aus dem Geschehen der Ökonomie ausgegrenzt werden, sondern die Möglichkeit erhalten, sich durch eigene Arbeit mit lebensnotwendigen Gütern zu versorgen.

Eine Ökonomie der Lebensfülle soll den Menschen diejenigen Güter verschaffen, die es ihnen ermöglicht genau so zu leben, wie sie es sich selbst wünschen. Damit erweist sich die Ökonomie als ein Mittel zum Zweck eines guten Lebens, also eine gewünschte Lebensqualität zu verwirklichen. Die Eignung eines Mittels, hier also die Effizienz der Ökonomie, kann dabei nur in Anbetracht des angestrebten Zieles beurteilt werden.

Deshalb setzt eine Ökonomie, die nicht nur als Selbstzweck betrieben wird, Klarheit über das von den einzelnen Menschen und der Gemeinschaft, in der sie leben, angestrebte Ziel zwingend voraus. Ein solches anzustrebendes Ziel kann darin bestehen, die bestehenden Lebensverhältnisse für alle Menschen grundlegend und nachhaltig zu verbessern, was eine langfristige, aber zielgerichtete Entwicklung voraussetzt und daher die Zielsetzung losgelöst von der Frage erfolgen muss, wann dieses Ziel und unter welchen Bedingungen es erreicht werden kann, solange es überhaupt möglich erscheint, sich ihm zu nähern.

Eine wahrhaft lebensdienliche Zielsetzung erfordert eine gründliche öffentliche Aufarbeitung der die gegenwärtige Realität der westlichen Industrieländer zunehmend kennzeichnenden Sinnverkehrungen des ökonomischen Handelns wie „defensiver Konsum“, nämlich der für ein erträgliches Leben als notwendig erachteten kostenintensiven Vorleistungen und Güter hinsichtlich der Qualität von Nahrung, Wohnraum und Arbeitsverhältnissen, und „kompensatorischer Konsum“, durch den die dank ausschließlich leistungsorientierter Ausrichtung der beruflichen Tätigkeit ausbleibende Befriedigung in der Arbeit durch äußeren Konsumgenuss ausgeglichen werden soll (Ulrich 2008, 237). Damit lassen es Menschen zu, dass Ökonomie zum Sinn des Lebens, also wiederum Selbstzweck wird und nicht bloß als Mittel für das Erreichen eines guten Lebens dient. Die Binsenwahrheit:

„Wirtschaft gibt es, weil es den Menschen gibt.“ (Rich 1992, 17)

muss wieder in das Bewusstsein aller Akteure der Ökonomie transportiert werden. Damit wird angesichts laufend steigender Produktivität den Menschen die Möglichkeit eröffnet, langfristig Wirtschaften tatsächlich zu einer Nebensache im Leben der meisten Menschen werden zu lassen:

„I look forward, therefore, in days not so very remote, to the greatest change which ever has occurred in the material environment of life for human beings in the aggregate. ... The course of affairs will simply be that there will be ever larger and larger classes and groups of people from whom problems of economic necessity have been practically removed. The critical difference will be realised when this condition has become so general that the nature of one's duty to one's neighbour is changed. For it will remain reasonable to be economically purposive for others after it has ceased to be reasonable for oneself.“ (Keynes 1930, 331)

Lebensqualität und Freiheit sind eng miteinander verknüpfte Begriffe. Wenn Lebensqualität als ein hohes Maße an verwirklichter Selbstbestim-

mung verstanden wird, dann gehört persönliche Freiheit nicht nur unverzichtbar dazu, sondern ist sogar deren Voraussetzung. Daher hat eine „freiheitszentrierte Perspektive eine starke Ähnlichkeit mit der allgemein üblichen Analyse der Lebensqualität“ (Sen 2003, 37), die danach fragt, wie die Menschen leben und leben wollen, und nicht nur nach den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln.

Die Ursprünge wirtschaftstheoretischen Denkens verdanken sich der Frage nach den Bedingungen für ein gutes Leben und nach den dafür maßgeblichen kausalen Einflüssen, also der Fragestellung der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles. Auch wenn im Zuge volkswirtschaftlicher Gesamtrechnungen die frühen Ökonomen des 17. und 18. Jahrhunderts das Einkommen wegen seiner numerischen Berechenbarkeit als Basisgröße verwendeten, blieb ihr Augenmerk nicht auf diesen Begriff beschränkt, sondern galt der Beurteilung der Lebensbedingungen der Menschen. Als der Mathematiker Joseph-Louis Lagrange (1736-1813) gegen Ende des 18. Jahrhunderts Mengen von Nahrungsmitteln in Ernährungseinheiten umrechnete, wandelte er Güter in ihre funktionsbezogenen Eigenschaften um. Erst viel später erfolgte die methodische Verengung der Ökonomie, nur noch die Güter selbst durch ihr pekuniäres Äquivalent als Einkommen zu betrachten und damit die Analyse auf die Mittel ungeachtet der damit erzielten Zwecke zu beschränken, was schließlich im Selbstzweck ökonomischen Handelns in der Theorie und in der ökonomistischen Praxis mündete. Im Interesse einer Ökonomie der Lebensfülle kann diese Verengung dadurch rückgängig gemacht werden, dass die persönlichen Freiheiten der Menschen als Maß der erreichbaren Lebensqualität zum Beurteilungskriterium gemacht werden:

„Wenn wir die Aufmerksamkeit nicht mehr allein auf die Güter, sondern verstärkt auf die daraus resultierenden Funktionen lenken, besinnen wir uns auf das alte Erbe der Wirtschaftstheorie.“  
(Sen 2003, 38)

Das Spektrum bedeutsamer menschlicher Freiheiten erschließt sich vor allem aus den in der Welt weit verbreiteten Formen der Unfreiheit. Noch immer genießen nicht alle Menschen die elementarste Form der Freiheit zu überleben und nicht frühzeitig zu sterben. Viele Menschen müssen sauberes Wasser, sanitäre Einrichtungen und selbst einfache Gesundheitsfürsorge entbehren. Aber auch schlechte oder fehlende Berufsausbildung, Arbeitslosigkeit und fehlende wirtschaftliche und soziale Absicherung sowie Diskriminierung von Frauen sind ebenso als Formen der Unfreiheit aufzufassen wie die Verweigerung politischer Freiheit und grundlegender Bürgerrechte. Diese teils selbst in entwickelten Ländern Menschen vor-

enthaltenen Freiheiten schränken die Möglichkeit, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, erheblich ein und sind durch rein wirtschaftliche Kenngrößen wie die Entwicklung des durchschnittlichen Einkommens oder des Bruttosozialproduktes nicht erfassbar. Aber auch ökonomistisches Denken im täglichen Leben ist eine Form zwar nicht erzwungener, sondern eingereiteter und mangels kritischer Reflexion angeeigneter Unfreiheit, weil damit die Fähigkeit der Unterscheidung von Mittel und Zweck verloren geht und konsequenterweise eine selbstbestimmte Zielsetzung für das eigene Leben wie für die Gesellschaft weitgehend unterbleibt.

Insofern kann Freiheit angemessen verstanden werden als „Erweiterung der Verwirklichungschancen der Menschen, genau das Leben führen zu können, das sie schätzen, und zwar mit guten Gründen“ (Sen 2003, 29). Nun ist Freiheit zunächst Möglichkeit, die immer der Verwirklichung durch den einzelnen Menschen bedarf. Die individuelle Freiheit hat für beide Aspekte Bedeutung, die Möglichkeit oder Chance und ihre Verwirklichung.

Dabei hat Freiheit eine normative und eine initiative Wirkung (Sen 2003, 30). Die normative Wirkung besteht darin, dass der Erfolg einer Ökonomie und ihrer Entwicklung durch die den Menschen in einer Gesellschaft gewährten und zuwachsenden substantiellen Freiheiten bewertbar wird. Freiheit wirkt initiativ bei der individuellen Nutzung von Chancen, also der tatsächlichen Verwirklichung gegebener Möglichkeiten, da ein Zuwachs an Freiheit die Fähigkeiten der Menschen verstärkt, tätig zu sein um Veränderungen zum Besseren zu bewirken und diese Leistungen nach eigenen individuellen Werten und Zielen zu bewerten. Richtig verstandene Freiheit fördert also sinnvolles Handeln als notwendigen Bestandteil eines erfüllten Lebens. Da der einzelne Mensch zugleich Teil der Gesellschaft ist, wirkt sich dieses Tätigsein über seine Teilnahme am wirtschaftlichen, sozialen und politischen Handeln jeweils mittelbar oder auch unmittelbar auf die ganze Gesellschaft aus.

Die Verwirklichung der Idee der sozialökonomischen Rationalität als Leitidee lebensdienlichen Wirtschaftens bedarf also einer Klärung des mit der Ökonomie als Mittel verfolgten Zwecks, die nur in einem breit angelegten öffentlichen Diskurs erfolgen kann (s. Abschnitt 10.1). In diesem Diskurs gilt es wiederum zu unterscheiden, aber keinesfalls zu trennen, zwischen objektiv für alle Menschen geltenden Elementen eines solchen Zwecks und den notwendigerweise kulturspezifischen und persönlichen Ausprägungen dieses Zwecks. Angesichts der gegenwärtigen Bestrebungen einer ökonomischen Globalisierung sind die zuerst genannten Elemente eines lebensdienlichen Zwecks der Ökonomie vorrangig und kulturüber-



greifend zu klären. Dieser anspruchsvolle Diskurs muss von einer das Anliegen der integrativen Wirtschaftsethik vertretenden Philosophie initiiert und kritisch begleitet werden, denn vermutlich ist nur sie in der Lage, in der westlichen Welt für eine „Kultur der selbstkritischen Reflexion unserer authentischen Bedürfnisse“ (Ulrich 2008, 235) zu sorgen und damit entgegen der vermöge intensiver und subtiler Werbung wirkungsmächtigen Konsumverführung seitens der großen Unternehmen zu einer höheren Lebensqualität zu führen.

### 1.3 Das grundlegende Problem einer Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik

*Richtiges Recht als Bedingung der Verwirklichung von Moralität  
Persönliche Einstellung als Voraussetzung für gerechtes Handeln  
Täuschung als eine Ursache wirtschaftlicher Ungerechtigkeit*

Mit der Konzeption der sozialökonomischen Rationalität als regulativer Idee vernünftigen Wirtschaftens einschließlich der Voraussetzungen für ihre Entfaltung und der Klärung der grundlegenden Gesichtspunkte für eine lebensdienliche Ökonomie sind die Grundlagen der integrativen Wirtschaftsethik erarbeitet. In einem abschließenden Schritt werden die Wirtschaftsbürgerethik, die institutionelle Ordnungsethik und die Unternehmensethik als die Orte der Moral bestimmt, in denen eine systematische Vermittlung moralischer Ansprüche mit den Funktionsbedingungen der Ökonomie, also die Vermittlung von Moral und Marktlogik, erfolgen soll (Ulrich 2008, 310). Dabei betrifft nach Ulrich diese topologische Grundfrage im Kern das Verhältnis von Individualethik und Institutionenethik, wobei erstere sich mit der den ökonomisch Handelnden unmittelbar zurechenbaren Verantwortung befasst und letztere danach fragt, an welchen Stellen der Institutionen moralische Momente in die Wirtschaftsordnung eingebaut werden können, die in das ökonomische Handeln hineinwirken, wobei Individualethik und Institutionenethik der Marktwirtschaft nicht sinnvoll einander entgegengesetzt werden können:

„Vielmehr besteht eine dialektische Wechselbeziehung zwischen den leitenden Vorstellungen über angemessene moralische (Selbst-)Ansprüche an das Handeln der Individuen (Tugend- oder Handlungsethik) und den Auffassungen bezüglich der richtigen Gestaltung der rechtlichen Rahmenbedingungen (Ordnungsethik). ... Aufgrund der Sachzwangproblematik des Wettbewerbs lässt sich jedoch Wirtschaftsethik nicht rein individual-ethisch konzipieren. Ebenso wenig lassen sich aufgrund der Legitimitätsvoraussetzungen in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft

individualethische Tugendzumutungen an die Wirtschaftssubjekte restlos durch institutionelle Regelungen substituieren.“ (Ulrich 2008, 309f)

Damit hat die integrative Wirtschaftsethik den Schritt zur Anwendung getan und entsprechend ihrer Topologie wird anhand zahlreicher konkreter Fälle dargelegt, wie und nach welchen Grundsätzen Moral in die Marktwirtschaft eingebracht werden könnte. Dabei wird aber immer wieder festgestellt, dass das Bemühen um mehr Moral in der Ökonomie auf erhebliche Widerstände trifft. So wird beispielsweise vermerkt, dass ohne eine „tragfähige, verbreitete republikanische Bürgermoral“ selbst „energische institutionelle Maßnahmen auf allen Ebenen“ die Wurzel des Übels der Korruption kaum ausrotten können (Ulrich 2008, 350). Für eine Stärkung der Zivilcourage von Angestellten gegenüber Vorgesetzten in Situationen, in denen von ersteren moralisch unrechtes Handeln verlangt wird, werden „institutionelle Rückenstützen“ für erforderlich gehalten (Ulrich 2008, 352). Damit der Wirtschaftsbürger nicht nur auf eine kritische Reflexion seiner „Präferenzen im privaten Konsumverhalten“ angewiesen ist, sollen solche Rückenstützen auch seine Resistenz als Konsument gegenüber den „Glücksversprechungen der Werbung“ stärken (Ulrich 2008, 354ff), während an den Wirtschaftsbürger als Kapitalanleger nur appelliert werden kann, „Selbstbegrenzung des privaten Renditestrebens“ zu üben:

„... Spekulationsmentalität verträgt sich nur bedingt mit einer republikanisch-ethischen Gesinnung, denn sie leistet der weitgehenden Verselbständigung des Motivs der privaten Kapitalvermögenssteigerung und seiner Dominanz über alle lebenspraktischen Gesichtspunkte Vorschub, ...“ (Ulrich 2008, 358)

Dabei bleibt völlig offen, was den Wirtschaftsbürger im gegenwärtigen kapitalistischen Umfeld zu dieser Einsicht führen und veranlassen könnte, ohne erkennbare Gegenleistung auf Renditen zu verzichten. An anderer Stelle wird in realistischer Sicht der Verhältnisse festgestellt, dass „mächtige Interessenlobbies an sich legitime und unparteiliche ordnungspolitische Reformen nicht selten zum Zwecke der Erhaltung unlauterer Wettbewerbsvorteile mit fast allen Mitteln bekämpfen oder generell im «realpolitischen» Alltag ihre wirtschaftliche Macht zur Durchsetzung von Partikularinteressen missbrauchen“ (Ulrich 2008, 344).

Moralische Personen in den höchsten Führungsebenen von Unternehmen geraten nicht selten in Situationen, in denen sie nicht frei über ihr Handeln entscheiden können, sondern Zwängen ausgesetzt sind, was folgende Schilderung aus der Praxis belegt, die ganz ähnlichen eigenen Erfahrungen des Verfassers entspricht:

„Als ... Mitglied von Aufsichtsgremien habe ich viele moralisch-praktische Argumentationen in der Praxis erlebt. Ich kann mich aber nicht erinnern, dass diese Argumentationen über eine Bezugnahme auf das „aufgeklärte Eigeninteresse des Unternehmers“ und damit auf die Sicherung des langfristigen Bestandes des Unternehmens hinausgegangen wären. Ich hatte allerdings auch den Eindruck, dass manche an der Argumentation Beteiligten mehr oder weniger gelitten haben, dass sie ihre Argumentationen nicht vom „aufgeklärten Eigeninteresse“ abkoppeln konnten und insofern letztlich in-authentisch argumentieren mussten.“ (Kirsch 2004, 23)

Diese Beispiele verweisen unübersehbar auf ein grundlegendes Problem der Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik in die Praxis, das der Lösung bedarf. Die Anwendung des sozialökonomischen Rationalismus in der Praxis führt zu legitimem ökonomischem Handeln, was gleichbedeutend ist mit moralisch vertretbarem oder gerechtem Handeln. Zur Verwirklichung der sozialökonomischen Rationalität wurden zwei Voraussetzungen als erforderlich identifiziert, nämlich zum einen moralische Personen, die moralische Rechte anderer Personen verstehen und guten Willens sind, diese Rechte zu wahren, und zum anderen eine gewaltbewehrte Rechtsordnung, die diesen Personen ermöglicht, moralisch zu handeln, ohne ständig frustriert oder missbraucht zu werden. Diese Voraussetzungen werden jedoch in der gegenwärtigen kapitalistischen Wirtschaftsordnung nur rudimentär und keinesfalls hinreichend erfüllt. Zwar sind die Menschen grundsätzlich moralische Personen, sie handeln jedoch überwiegend ökonomistisch, weil sie unreflektiert aus Gewohnheit hauptsächlich den eigenen Vorteil suchen oder unter tatsächlichen oder vermeintlichen Zwängen des Marktes stehen. Ferner sind die Rahmenordnung der Ökonomie und die ihr zugrunde liegenden Auffassungen von zentralen ökonomischen Elementen wie Eigentum und Kapitalzinsen ebenfalls ökonomistisch geprägt, sodass ökonomisches Handeln gemäß der sozialökonomischen Rationalität nur gelegentlich oder in Nischen erfolgen kann. Moralisch Handelnde können sich in vorherrschend ökonomistischer Umgebung nicht behaupten, weil sie frustriert oder missbraucht werden. Zudem werden die vorherrschende ökonomistische Praxis und die Rahmenordnung der Ökonomie von der Ökonomik rechtfertigend gestützt. Daher ist die Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik mittels Vermittlung von Moral und Marktlogik in der von vorgeschlagenen Topologie (Ulrich 2008, 311) angesichts der vorherrschenden ökonomistischen Praxis nur ausnahmsweise, keinesfalls aber nachhaltig möglich, weil die erforderlichen Voraussetzungen nicht hinreichend erfüllt sind.

Die sich aus dieser Überlegung ergebenden Defizite hinsichtlich der Voraussetzungen für die Verwirklichung der sozialökonomischen Rationalität in der ökonomischen Praxis betreffen die vorherrschend ökonomistische Einstellung der Handelnden und die für die Ökonomie geltende Rahmenordnung. Zwecks aussichtsreicher Bemühungen um eine Verwirklichung der integrativen Wirtschaftsethik muss diese zuvor komplettiert werden durch eine kritische Analyse der festgestellten Defizite hinsichtlich möglicher Abhilfe, um zu verhindern, dass ihr anspruchsvolles Vorhaben verfehlt wird und sie nicht viel mehr als gelegentliche Reparaturen an einer moralisch nicht zu rechtfertigenden Ökonomie bewirken kann.

### **Richtiges Recht als Bedingung der Verwirklichung von Moralität**

Die kritische philosophische Analyse gilt also der Legitimität wirtschaftlichen Handelns als einer speziellen Form der Gerechtigkeit, genauer den Bedingungen für legitimes ökonomisches Handeln in der Praxis. Als legitim gilt eine ökonomische Handlungsweise dann, wenn sie unter Berücksichtigung ihrer erkennbaren Folgen die moralischen Rechte aller davon direkt oder mittelbar betroffenen Menschen wahrt, was im Prinzip mittels eines vorgestellten oder tatsächlichen abwägenden Diskurses unter den Beteiligten festgestellt werden kann, ein Verfahren, welches sich zwar für die theoretische Beurteilung von Handlungsweisen und als ein allgemeines Kriterium für die Legitimität eignet, in der Praxis des konkreten Einzelfalles aber die Beteiligten in der Regel überfordern dürfte. Da die Orientierung im täglichen Leben überwiegend an bewussten oder unbewussten Verhaltensregeln erfolgt, die sich aus der eigenen Einstellung, den Handlungsweisen anderer Menschen und den geltenden Gesetzen ergeben, diese aber wiederum ökonomistisch durchgesetzt sind, kann nicht erwartet werden, dass in einem solchen Diskurs Moralität zur Geltung kommt, sondern höchstens Kompromisse erzielt werden.

Als legitim oder gerecht können Handlungsweisen bezeichnet werden, die moralischen Normen genügen. Das sind Handlungsregeln, „die ein bestimmtes Handeln als praktisch richtig ausweisen, die unbedingt gelten und die als objektiv, d. h. für jedermann gültig zu begreifen sind“ (Schröer 2004, 413), was Kant als den Begriff der Moralität bestimmt:

„Findet sich nun, dass diese Regel *praktisch richtig* sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist“ (Kant KpV, 21)

„Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also *unbedingt*, mithin, als kategorischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittel-

bar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objektiv bestimmt wird.“ (Kant KpV, 31)

„Praktische Grundsätze sind ... objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. *für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig* erkannt wird.“ (Kant KpV, 19) (Hervorhebungen P. Schmiedel)

Moralität ist die Grundqualität menschlichen Handelns, die ihm als einem freien Handeln aus eigenem Urteil zukommt. Der Standpunkt der Moralität wird von einem Menschen mit der grundsätzlichen Entscheidung eingenommen, sein Handeln nicht nur unter bestimmten Rücksichten wie Konventionen oder gesetzlichen Vorschriften, sondern als ein schlechthin richtiges im Sinne eines guten Handelns einzurichten, sodass die Moralität menschlicher Praxis deren Übereinstimmung mit den Prinzipien der Moral bezeichnet (Schröder 2006, 452f). Die Verwirklichung der Moralität im ökonomischen Handeln setzt also eine bewusste Entscheidung voraus und wird somit zum Gegenstand des Wollens. Für Kant ist Moralität ein Faktum der praktischen Vernunft (Kant KpV, 31), wobei das diesem Faktum zugrunde liegende Prinzip zwar nicht selbst unmittelbar formuliert werden kann, jedoch Bedingungen genannt werden können, unter denen allein ein moralisch gutes Wollen vorstellbar ist (Schröder 1998, 709). Zu diesen Bedingungen gehört, dass der Handelnde sowohl sich selbst als auch alle von seinem Handeln Betroffenen jederzeit zugleich als moralfähige und auch als freie und selbstbestimmte Menschen achtet, woraus folgt, sich selbst und andere Menschen niemals nur als Mittel, sondern immer auch als einen Zweck zu würdigen (Kant GMS, 429).

Das ist gleichbedeutend mit der unbedingten Bejahung der menschlichen Freiheit bei sich und anderen bzw. der Achtung der menschlichen Person als oberste einschränkende Bedingung allen vernünftig begründbaren Handelns, weshalb eine Handlung immer dann gebilligt werden kann, wenn dabei die eigene Freiheit und die Freiheit jeder anderen Person unbedingt geachtet bleibt und hingegen Handlungen jedermanns Missbilligung verdienen, wenn sie die eigene Freiheit oder die Freiheit anderer missachten (Schröder 2005a, 19).

Moral ist zunächst eine Möglichkeit, die zur Verwirklichung im menschlichen Zusammenleben des Rechts bedarf, wobei das Recht die Moral zwar möglich macht, jedoch nicht garantieren kann:

„Das Recht ist eben nur die Möglichkeit der *Moral* und eben deshalb auch die Möglichkeit der *Unmoral*. Das Recht kann die Moral nur ermöglichen, nicht erzwingen, weil die moralische Tat begriffsnotwendig nur eine Tat

der Freiheit sein kann; weil es aber die Moral nur ermöglichen kann, muss es unumgänglich auch die Unmoral ermöglichen.“  
(Radbruch 1999, 49)

Recht und Moral sind unauflösbar miteinander verschränkt. Trotz aller inhaltlichen Unterschiede ist die Moral der Zweck des Rechts, das einerseits als der Inbegriff von Satzungen für das äußere und zwar praktische Zusammenleben der Menschen bezeichnet werden kann und andererseits eine notwendige Bedingung der Freiheit ist:

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (Kant MS, 230)

Diese Freiheit ist das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschlichkeit, zustehende Recht“ (Kant MS, 237) und der Zweck des Staates und des von ihm durchzusetzenden Rechts sind nur die Ermöglichung und Gewährleistung der wechselseitigen Achtung dieser menschlichen Freiheit, die sich im Handeln konkretisiert. Das Recht als ein äußerlicher Maßstab für die Beurteilung von Handlungen kann daher aufgefasst werden als „die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen“ (Radbruch 1999, 37). Damit ist jedoch nicht die Gerechtigkeit gemeint, die am positiven Recht gemessen wird, sondern die Gerechtigkeit, an der das positive Recht gemessen wird (ders., 35) und die auch die Billigkeit als die Gerechtigkeit des konkreten Einzelfalles umfasst. Das Recht kann sich ebenso wenig erschöpfend aus der Gerechtigkeit rekonstruieren lassen wie sich Gerechtigkeit vollständig im Recht erfassen lässt. Der rechtliche Wert kennzeichnet eine Handlung als gut für das Zusammenleben, der moralische Wert als gut schlechthin (ders., 43). Daher kann Legalität als die äußerliche Beurteilung von Handlungen hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit dem Gesetz nie auf die Moralität als die Grundqualität menschlichen Handelns aufgrund innerer freier Beweggründe reduziert werden.

Diese Überlegungen verweisen auf einen für die Rahmenordnung der Ökonomie wichtigen Sachverhalt. Positives Recht kann nur dann als legitim gelten, wenn es den Vorgenannten Bedingungen genügt. Dafür ist nicht hinreichend, dass es von einem beispielsweise demokratisch gewählten Gesetzgeber gesetzt ist. „Legitim“ im Sinne eines demokratischen Rechtsstaates zustande gekommene Gesetze können sehr wohl auch Unrecht gemessen am moralischen Anspruch von Gerechtigkeit sein. Dies kommt dann zustande, wenn die Gesetzgeber und die sie autorisierenden Bürger Auffassungen teilen, die moralisch nicht tragbar sind, dieser Umstand den Beteiligten aber nicht bewusst ist. Dieser Befund unterstreicht die Tatsache,

dass empirische Gegebenheiten, hier also die entsprechenden tatsächlichen Auffassungen, aus kategorialen Gründen nicht angemessen zur Begründung von Verhaltensnormen dienen können.

Notwendige Bedingung für eine ethisch gehaltvolle Legitimität solcher Gesetze ist vielmehr, dass sie objektiven moralischen Normen genügen. Durch diese Bedingung wird aber das Recht keineswegs als ein bloßes Teilgebiet der Moral einverleibt oder die Rechtsnorm zu einer moralischen Norm eines bestimmten Inhalts gemacht. Ebenso wie der logische Wert der *Wahrheit* nochmals Gegenstand einer Bewertung wird, und zwar einer ethischen Bewertung, wenn er zur Tugendpflicht der *Wahrhaftigkeit* als einem moralischen Gut erhoben wird, erfassen die Gerechtigkeit das richtige Recht und die Rechtllichkeit das positive Recht als moralisches Gut, wodurch die Eigengesetzlichkeit des Gebietes des Rechts bei dieser Einverleibung in die Moral gewahrt bleibt, jedoch Recht wie Gerechtigkeit zu einer moralischen Aufgabe gemacht wird, die Feststellung seines Inhalts aber einer außermoralischen Gesetzgebung überlassen bleibt. Ganz im Sinne der oben zitierten Auffassung Kants vom Recht bezweckt dieses nichts anderes als die Moral. Dabei dient das Recht der Moral sowohl durch die Rechtspflichten, die es den Bürgern auferlegt, als auch durch die von ihm den Einzelnen gewährten Rechte, die diesen erst ermöglicht, ihrer Moralität entsprechend zu handeln (Radbruch 1999, 47f).

Da der Staat einerseits das Recht in Gesetze fasst und andererseits aus dem Recht in Gestalt von Verfassung und Gesetzen resultiert, sind der Zweck des Staates und derjenige des Rechts untrennbar miteinander verstrickt und fallen als Einrichtungen zur Sicherung und Förderung der einzelnen Bürger zusammen. Daraus folgt, dass die vom Staat geschaffenen oder geregelten Institutionen, wozu auch die Ökonomie zählt, demselben Zweck zu dienen haben und somit der Bedingung unterliegen, lebensdienlich für die Bürger zu wirken. Dies ist aber in den westlichen Industrieländern mit deren Selbstzweck gewordenen freien Marktwirtschaft, die sich von Moral und Gemeinwohl abgekoppelt hat, längst nicht mehr der Fall. Der deutsche Bundespräsident Horst Köhler, ein promovierter Ökonom mit reicher praktischer Erfahrung, hat die dieses bewirkende ökonomistische Einstellung in einer Rede wie folgt auf den Punkt gebracht:

„Die Ordnung der Freiheit bedeutet: Die Bürger beauftragen den Staat, die Spielregeln zu setzen. Aber das Spiel machen die Bürger. Die Regeln lauten: Privateigentum und Vertragsfreiheit, Wettbewerb und offenen Märkte, freie Preisbildung und ein stabiles Geldwesen, eine Sicherung vor großen Lebensrisiken für jeden und Haftung aller für ihr Tun und Lassen. Der moderne Sozialstaat schützt vor Not; aber er gaukelt nicht vor, dem

Einzelnen den einmal erreichten Lebensstandard garantieren zu können.“  
(Köhler, 2005, 171f)

Die den Bürgern verordneten „Spielregeln“ der Wirtschaftsordnung richten sich nach den Erfordernissen der Ökonomie und den Bürgern wird lediglich eine vom Staat zu organisierende „Sicherung vor großen Lebensrisiken“ zugesagt, die Idee des Sozialstaates ist auf den Schutz vor Not reduziert, für das Ergebnis der Wirtschaft haften aber alle gemeinschaftlich. Die Setzung der Rahmenordnung ist – vermutlich wegen der hohen Komplexität der Materie – nicht mehr Sache der Bürger, sondern gilt als von diesen an den Staat delegiert.

Das Recht erbringt zwei verschiedene Leistungen. Zum einen dient es der Rechtsprechung als Instrument der Konfliktlösung und zum anderen der Gesetzgebung als Instrument zur Steuerung der Praxis des Zusammenlebens der Menschen, wobei es in beiden Fällen der wirksamen Androhung staatlicher Sanktionen zwecks Durchsetzung von Gerichtsurteilen bzw. gesetzeskonformen Verhaltens durch Zwang bedarf (Schröer 2004, 419f). Das geltende Recht erzwingt also ein rechtskonformes Verhalten unabhängig davon, ob es mit der Moralität verträglich ist. Die Orientierung an den gesetzlichen Vorschriften entlastet den Einzelnen insofern, als sich für ihn eine moralische Beurteilung anstehender Handlungen, die diese Vorschriften nicht verletzen, ebenso erübrigt wie eine Hinterfragung dieser rechtmäßig zustande gekommenen Vorschriften selbst. Damit dient das Recht nicht nur der Überformung, sondern zugleich der Bestätigung persönlicher Einstellungen, soweit diese nicht mit den gesetzlichen Vorschriften im Widerspruch stehen, und zwar auch dann, wenn diese Einstellungen moralisch nicht gerechtfertigt werden können.

### **Persönliche Einstellung als Voraussetzung für gerechtes Handeln**

Mit dem Begriff *Einstellung* ist die verinnerlichte Haltung von Menschen gegenüber allen möglichen Phänomenen gemeint, die auf das Handeln selektierend und disponierend einwirkt und die einerseits selbst das Ergebnis von Selektionsprozessen ist, die sich der einzelne Mensch aus der Vielfalt möglicher Verhaltensweisen aneignet und die andererseits die Grundlage für relativ sichereres Handeln bildet. Ohne das Vermögen, eine solche Einstellung herauszubilden, wäre der Mensch weitgehend handlungsunfähig, da er sonst vor jeder anstehenden Handlungsentscheidung eine zeitaufwändige abwägende Beurteilung sich bietender Handlungsoptionen anhand verschiedener Kriterien vornehmen müsste, anstatt aus dieser Einstellung heraus, also durch Rückgriff auf bereits bewährtes Handeln, unverzüglich entscheiden und handeln zu können.



Die in der Gegenwart vorherrschende Einstellung der Menschen in der westlichen Welt ist ökonomistisch geprägt, was einer Denk- und Handlungsweise entspricht, die für die Bewertung von Handlungsoptionen und Entscheidungen darüber das Kriterium des eigenen Nutzens anwendet, also nur die ökonomische Rationalität gelten lässt. Diese Einstellung kommt in der Praxis der Ökonomie – wie oben dargelegt wurde – klar zum Ausdruck und wird von dieser sowie von der Ökonomik gefördert. Sie ist das Resultat eines sich über viele Jahrzehnte erstreckenden Prozesses in der Gesellschaft, was auch die in den Kapiteln 2 und 3 verfolgte Entwicklung der Auffassungen hinsichtlich der Begriffe Eigentum und Kapitalzinsen belegt. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die ökonomistische Einstellung nicht nur unternehmerische und politische Entscheidungen bestimmt, sondern sich auf allen gesellschaftlichen Ebenen und im täglichen Leben auswirkt.

Über die Einstellung der Öffentlichkeit zu wirtschaftlichen Fragen liegen neuere empirische Erkenntnisse vor. Das Institut für Wirtschaftsethik in St. Gallen hat im Auftrag der Philip Morris GmbH eine im Frühjahr 2003 in Deutschland durchgeführte repräsentative Befragung konzipiert und ausgewertet, um einen Überblick über die Ansichten der ja auf vielfältige Weise am Wirtschaftsleben beteiligten und davon betroffenen Bevölkerung zu gewinnen (Lunau 2004). Daraus können Schlüsse hinsichtlich der Einstellung der Bevölkerung zu Fragen moralischen Verhaltens gezogen werden, was eine weitgehend ökonomistische Prägung der Einstellung in der Öffentlichkeit belegt, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Nach Ansicht von 86% der Befragten werden auf lange Sicht Unternehmen, die sich sehr um ihre soziale Aktivität bemühen, erfolgreicher sein als Unternehmen, die diesen Aufwand einsparen (Lunau 2004, 17 und 146). Wirtschaftsethik wird also in der Öffentlichkeit als ein Erfolgsfaktor für den Wettbewerb im Markt angesehen, was nicht nur auf eine verengte Sicht der Befragten, sondern auch auf eine erfolgreiche Vereinnahmung der Ethik durch Unternehmen als Mittel zum Erfolg im Konkurrenzkampf schließen lässt. Die Frage nach eigenen Aktivitäten wurde von den Befragten weitgehend negativ beantwortet:

- 64% achten höchstens gelegentlich oder nie auf Gütesiegel der Produkte für Sozialverträglichkeit.
- 91% investieren höchstens gelegentlich oder nie in Aktienfonds, die auch andere Faktoren als Rendite und Sicherheit berücksichtigen.

- 71% spenden höchstens gelegentlich oder nie an gemeinnützige Organisationen.
- 66% engagieren sich nur gelegentlich oder nie ehrenamtlich.  
(Lunau 2004, 136)

Die Passivität einer ökonomistischen Anspruchsgesellschaft spiegelt sich auch darin wieder, dass sich 74% der Befragten über das Thema sozialer Verantwortung deutscher Unternehmen schlecht informiert fühlen und 58% angeben, sie „bekommen einfach nicht genügend Informationen“, wobei aber zugleich 67% angeben, gedruckte Berichte der Unternehmen spielten als Informationsquelle eher eine unwichtige Rolle (Lunau 2004, 144f). Wie erschütternd niedrig der Informationsstand tatsächlich ist, kann der Beantwortung der Frage entnommen werden, ob eine regelmäßige Einschaltung eines Wirtschaftsprüfers das persönliche Vertrauen der Befragten in die Unternehmen erhöhen würde, was von 84% der Befragten mit „etwas oder deutlich erhöht“ beantwortet wurde (Lunau 2004, 143). Das deckt die Unkenntnis der Tatsache auf, dass jede deutsche öffentliche Gesellschaft ihre Tätigkeit ständig und regelmäßig genau so begutachten lässt.

Die zitierte Befragung liefert auch empirische Belege hinsichtlich des Wunsches der Öffentlichkeit nach Veränderung, wobei dort der Bedarf an Veränderungen unter dem Begriff „soziale Probleme“ erscheint (Lunau 2004, 135-137). So ist es unzweifelhaft Ausdruck eines starken Wunsches nach Veränderung, wenn 76% der Befragten der Meinung sind, es sei „eine Grundaufgabe von Unternehmen, auch etwas gegen *allgemeine* soziale Probleme zu tun – wie etwa Armut, Kriminalität oder Bildung“. 77% der Befragten betrachten es als Aufgabe der Unternehmen, Konzepte hinsichtlich „Interessen *zukünftiger* Generationen“ vorzulegen. Wenn 60% der Meinung sind, es herrsche „in den Führungsetagen vieler Unternehmen *echte* Ratlosigkeit“, so dürfte das eher eine durch die Fragestellung nahe gelegte Übertragung eigener Ratlosigkeit auf die Unternehmen darstellen. Von besonderer Relevanz ist wohl, dass 67% der Befragten „einen allmählichen *Rückzug* des Staates“ aus der klassischen Aufgabe sieht, „die soziale Verträglichkeit von Unternehmensaktivitäten sicher zu stellen“, und 77% das bedauern, wobei in der Publikation unkommentiert bleibt, weshalb das so ist und weshalb der Souverän Bürger dies nicht ändert. Trotz der sehr speziellen Fragestellungen liefert die Befragung einen empirischen Beleg für den Wunsch der Bürger nach Veränderung in Richtung größerer sozialer Gerechtigkeit, zugleich aber auch für die Ratlosigkeit, wie dies zu bewerkstelligen sei und lässt deutlich erkennen, dass sich die Befragten in ökonomistischer Denkweise nicht selbst für die beklagten Mängel verantwortlich fühlen.

Dieser vorherrschenden Einstellung entsprechen auch die geltenden Gesetze und somit auch die Rahmenordnung der Wirtschaft sowie die staatlichen Institutionen. Deren Hinterfragung hinsichtlich Übereinstimmung mit dem Standpunkt der Moralität wird als nicht erforderlich betrachtet, obwohl immer wieder Fragen der Gerechtigkeit ökonomischer Handlungen und deren Ergebnisse aufgeworfen, aber nur symptomatisch und oberflächlich erledigt werden. Der aus der Einstellung der Menschen heraus praktizierte Ökonomismus und derjenige der gesetzlichen Rahmenordnung der Ökonomie bedingen einander wechselseitig und negieren den Vorrang der Moralität. Die Ökonomik fördert die aus ihrem theoretischen Ansatz konsequent folgende Ideologie des Ökonomismus und kritisiert die Ausweitung des ökonomischen Rationalismus auf völlig andere Lebensbereiche keineswegs als unangemessen. Vielmehr dient ein Großteil der ökonomischen Theorieanstrengungen dazu, „Ökonomisierung normativ als Prinzip des Handelns und der gesellschaftlichen Organisation auszuweisen“ (Thielemann 2004, 69).

Eine vorherrschend ökonomistische Einstellung lässt der Moralität kaum Raum, um sich im ökonomischen Handeln auswirken zu können. Die ökonomische Rationalität entscheidet nach dem Kriterium des eigenen Vorteils, lehnt die eigenen Interessen entgegenstehenden Ansprüche anderer Menschen ab und führt daher zu Handeln nach dem Machtprinzip und nicht nach dem solche Ansprüche berücksichtigenden Moralprinzip. Dabei ist den so Handelnden dieser Zusammenhang zumeist nicht bewusst, worauf auch die Ergebnisse der zitierten Befragung schließen lassen. Das Vorherrschen einer ökonomistischen Einstellung hat weit reichende Folgen für die Motivation des Handelns der einzelnen Menschen:

„Unter den Bedingungen einer solchen Gesellschaft entscheiden sich nicht mehr Einzelne aufgrund persönlicher Vorliebe oder Charakteranlage (etwa weil sie »Ehrgeizlinge« oder »Streber« sind) für ein Streben nach Erfolg; sondern der Gesamtzustand legt allen Mitgliedern diese Notwendigkeit auf. *Keiner* lebt und überlebt hier ohne das Streben nach Erfolg. Denn das Streben nach Erfolg ist grundsätzlich *der einzige Weg zur sozialen Identität*. Das Streben nach Erfolg ist in bürgerlichen Gesellschaften nicht ein in persönlichen Vorlieben oder Neigungen begründeter Habitus, sondern eine allen Gesellschaftsmitgliedern von System zugemutete Haltung.“ (Herms 1991, 385)

In der Ökonomie in verantwortlicher Position tätige Menschen werden nicht gewahrt, dass ein Handeln unter dem Sachzwang des Marktes dem Machtprinzip ebenso folgt wie der Wettbewerb im Markt nicht anderes ist als ein Machtkampf um Vorteile zu Lasten der Konkurrenz, zumal die Ge-

meinwohlthese nicht als Fiktion erkannt wird, sondern als Rechtfertigung dient. Die an verantwortungsvoller Stelle in der Politik tätigen Menschen stehen unter dem Zwang, für eine gedeihende und wachsende Wirtschaft sorgen zu müssen, da sie überzeugt sind, dass davon das Wohl aller Bürger und ihre politische Zukunft abhängen. Der Politik und nicht der Wirtschaft fällt die Aufgabe zu, extreme nachteilige Auswirkungen der Ökonomie wie massive Arbeitslosigkeit oder ohne staatliche Hilfe nicht zu bewältigende Finanzkrisen als Nothelfer wenigstens in ihren Auswirkungen abzumildern. Der Staat „schützt vor Not“ (s. o. Köhler, 2005, 171f), aber er betrachtet es getreu ökonomistischer Einstellung nicht als seine Aufgabe, für gerechtes Wirtschaften zu sorgen. Aber auch die gewöhnlichen Konsumenten, die in ökonomistischer Einstellung kritiklos den Suggestionen der Werbung folgen und das erwerben, was sie meinen besitzen zu müssen und dort kaufen, wo es am billigsten ist, tragen zur Festigung der ökonomistischen Einstellung der Menschen bei und verhindern damit gerechtes Wirtschaften.

Eine vorherrschend ökonomistisch geprägte Einstellung erweist sich als Hindernis für allgemein legitimes ökonomisches Handeln, das es zu beseitigen gilt. Eine vorherrschend moralische Einstellung der in der Ökonomie Handelnden ist damit eine notwendige, aber keinesfalls hinreichende Bedingung, solange die Rahmenordnung der Ökonomie diese nicht unterstützt. Das zeigt ein Gedankenexperiment, bei dem angenommen wird, dass eine größere und anwachsende Zahl von Bürgern aus einem Gesinnungswandel heraus die persönliche Lebensgestaltung bewusst auch nach den Bedürfnissen der Dritten Welt ausrichtet und trotz höherer Preise deren Produkte kauft und einen Teil von Vermögen und Einkünften trotz geringerer Gewinnaussichten für die Finanzierung sinnvoller Entwicklungsprojekte verfügbar macht, um dazu beizutragen, dass die Diskrepanz zwischen dem Lebensstandard der Entwicklungs- und Industrieländer ausgeglichen wird:

„Das wäre fraglos eine höchst respektable Gesinnungstat, ein sichtbares Zeichen ethischer Ernsthaftigkeit. Allein, sieht man von der nicht zu bagatellisierenden demonstrativen Bedeutung solcher hochherziger Entscheidungen ab, ihr Einfluss auf die überkommenen Strukturen der Weltwirtschaft wäre doch nicht wesentlich. Es sind aber nun gerade diese Strukturen, die die Industriestaaten in ihrer wirtschaftlichen Position begünstigen und die Entwicklungsländer benachteiligen.“ (Rich 1991, 113)

Ohne grundlegende Änderung der durch die gesetzliche Rahmenordnung gegebenen Strukturen der Ökonomie kann eine moralische Einstellung der in der Ökonomie Handelnden nicht nachhaltig zur Geltung kommen, die

Einstellung der Handelnden und die Rahmenordnung bedingen sich wechselseitig.

### **Täuschung als eine Ursache wirtschaftlicher Ungerechtigkeit**

Die Menschen in der westlichen Welt nehmen überwiegend nicht wahr, dass ihr gegenwärtiges ökonomisches Handeln moralisch nicht zu rechtfertigen und somit ungerecht ist und die dadurch entstehende und allseits beklagte, sich in aller Welt zeigende ökonomische Ungerechtigkeit letztlich der vorherrschenden ökonomistischen Einstellung aller zu verdanken ist. Sie beklagen die resultierenden Ungerechtigkeiten und vertrauen darauf, dass der Staat durch geeignete Maßnahmen Gerechtigkeit herzustellen vermag und diskutieren die Eignung solcher Maßnahmen, anstatt nach den Ursachen der Ungerechtigkeiten zu fragen. Sie wissen nicht, dass sie durch vielfältige, von ihrer Einstellung gesteuerte unreflektierte Entscheidungen des täglichen Lebens, beispielsweise den Einkauf ihrer Lebensmittel wegen lockender Sonderangebote im Supermarkt anstatt am Laden um die Ecke (falls es diesen überhaupt noch gibt) zu tätigen, zur Festigung der vorherrschenden ökonomistischen Einstellung und damit zu den Ursachen der beklagten Ungerechtigkeiten beitragen. Die Menschen verstehen sich zwar einerseits als freie Bürger demokratisch verfasster Staaten, fühlen sich jedoch andererseits nicht selbst für Ungerechtigkeiten verantwortlich und betrachten es als eine Pflicht des Staates, für Abhilfe zu sorgen. Offenbar bedarf es einer wieder aufzunehmenden *Aufklärung*, um diese Defizite adäquater Einsichten zu beseitigen und es zu einem allseits geteilten Wissen zu machen, dass um nachhaltig legitim handeln zu können, es nicht nur erforderlich ist, den Standpunkt der Moralität einzunehmen, sondern auch eine Einstellung als verinnerlichtes Wissen um gerechtes Handeln bewusst zu kultivieren.

Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) hat in einer hypothetischen Geschichte die staatlich verfasste bürgerliche Wettbewerbsgesellschaft als das Ergebnis eines raffinierten, betrügerischen Vertrages dargestellt, zu dem die Reichen zwecks dauerhafter Absicherung ihres Besitzstandes die Armen, die nichts zu verlieren hatten, unter Vortäuschung gleicher Interessenlage zu einem einseitigen Vertrag verführten (Kersting 2000, 345):

„In dieser Absicht erfand er [der Reiche, P. Schmiedel] – nachdem er seinen Nachbarn die Entsetzlichkeit einer Situation dargestellt hatte, die sie alle die Waffen gegeneinander ergreifen ließ, die ihnen ihre Besitztümer ebenso zu einer Last machte wie ihre Bedürfnisse und in der keiner, weder in der Armut noch im Reichtum, seine Sicherheit fand – leicht Scheingründe, um sie zu diesem Ziel hinzuführen. „Vereinigen wir uns“,

sagt er zu ihnen, „um die Schwachen vor der Unterdrückung zu schützen, die Ehrgeizigen in Schranken zu halten und einem jeden den Besitz dessen zu sichern, was ihm gehört: Lasst uns Vorschriften der Gerechtigkeit und des Friedens aufstellen, denen nachzukommen alle verpflichtet sind, die kein Ansehen der Person gelten lassen und die in gewisser Weise die Launen des Glücks wiedergutmachen, indem sie den Mächtigen und den Schwachen gleichermaßen wechsel-seitigen Pflichten unterwerfen.“ ... Dies war, oder muss der Ursprung der Gesellschaft und der Gesetze gewesen sein, die dem Schwachen neue Fesseln und dem Reichen neue Kräfte gaben, die natürliche Freiheit unwiederbringlich zerstörten, das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit für immer fixierten, aus einer geschickten Usurpation ein unwiderrufliches Recht machten und um des Profites einiger Ehrgeiziger willen fortan das ganze Menschengeschlecht der Arbeit, der Knechtschaft und dem Elend unterwarfen.“ (Rousseau 1755, 215-219)

Der staatliche Schutz privaten Eigentums ist für die Besitzenden wichtig, vor allem wenn diese erheblich mehr besitzen als ihre Mitbürger. Für Besitzlose dagegen ist dieser Schutz bedeutungslos und sie erhalten für ihre freiwillige Anerkennung des Rechtes der Reichen an ihrem Besitz, unabhängig von der Art und Weise, wie dieser zustande gekommen ist, keine Gegenleistung. Da der Vertrag die ungleiche Verteilung von Gütern, also ein prinzipiell gerechtigkeitsrelevanter Sachverhalt, durch die geschaffene vertragliche Ordnung einer Korrektur entzieht und damit der Absicherung einer ungerechten Ausgangslage dient, ist er nach Ansicht Rousseaus ein Instrument der Ungerechtigkeit.

Die Täuschung der Menschen über das Wesen absoluten Eigentums und dessen Garantie durch den demokratischen Staat besteht in der Gegenwart fort, da Eigentum nicht als Mittel der Macht verstanden und die angeblich sozio-ökonomische Neutralität dieses Instituts nicht als eine rein formale Fairness begriffen wird (Kersting 2000, 357). Dieselbe Täuschung kann auch der *Theory of Justice* von Rawls vorgehalten werden, in der Reiche und Arme unter dem Schleier der Unwissenheit unter bewusster Ausblendung ihres wirtschaftlichen Status Vereinbarungen treffen, die zwar formal als fair gelten können, die sich jedoch in der Realität materiell als ausgesprochen vorteilhaft für die Reichen erweisen. Materielle Fairness hingegen ist sensibel für Unterschiede, die ethisch relevante Auswirkungen auf die Gerechtigkeit haben, und formal gleiches Recht für alle kann sich materiell als „Recht der Ungleichheit“ (Marx 1875, 21) und damit als Ungerechtigkeit erweisen.

Der Begriff *Täuschung* wird hier nicht als das Resultat einer bewusst herbeigeführten Irreführung hinsichtlich bestehender Zusammenhänge verwendet, sondern lediglich als das Phänomen des sich Täuschens über bestimmte Sachverhalte, gleichgültig ob die Täuschung mit oder ohne bewusste Beteiligung Dritter erfolgt. Wenn ein Sachverhalt von einem Menschen für wahr gehalten wird, so geht dem immer eine diesbezügliche, den Sachverhalt bejahende Entscheidung voraus, sodass eine wie auch immer zustande gekommene Täuschung letztlich aus unzureichend kritischer Hinterfragung resultiert, also in der Verantwortung des jeweiligen Menschen liegt. Der Mensch vermag eine Täuschung zu beenden, indem er die frühere zustimmende Entscheidung entsprechend revidiert, wenn ihm dafür überzeugende Gründe bekannt werden.

Auch die Vorstellung eines „fairen Wettbewerbs“ als Motor der Marktwirtschaft entpuppt sich als eine Täuschung in mehrfacher Hinsicht. Zum einen ist die von der gesetzlichen Rahmenordnung der Ökonomie dem freien Markt auferlegte Bedingung eines fairen Wettbewerbs keine objektive, moralisch relevante Bedingung, sondern resultiert lediglich aus Erwägungen der Zweckmäßigkeit im Interesse einer möglichst unbehinderten Entfaltung der jeweiligen wirtschaftlichen Macht. Der zumeist im Sport verwendete Begriff *fair* bedeutet dort ein über die strikte Regelbefolgung hinausgehendes Verhalten gewisser Rücksichtnahme, jedoch keinesfalls unter Aufgabe des sportlichen Ziels, einen Wettkampf als Sieger zu beenden. Diese Art von Fairness ist der Ökonomie fremd, da sie eine freiwillige Einschränkung der Verfolgung des Eigeninteresses darstellt und dort als nicht rational gilt. Der Begriff *fair* ist in der Ökonomie vielmehr ein Kennzeichen für die Rahmenordnung und für gegebenenfalls dort vorzunehmende Änderungen zwecks Einschränkung der Wettbewerbsfreiheit, im Übrigen wird es als geboten betrachtet, jeden Spielraum der Rahmenordnung zum eigenen Vorteil auszunutzen.

Der Begriff des „fairen Wettbewerbs“ verdeckt zudem täuschend die Unerbittlichkeit des Einsatzes wirtschaftlicher Macht mit allen von der Rahmenordnung erlaubten Mitteln. Das Bild eines fairen sportlichen Wettkampfes ist unangemessen verharmlosend, da es in der Wirtschaft durchaus erlaubt ist, den schwächeren Konkurrenten bis zur völligen Vernichtung durch dessen erzwungenen Bankrott oder notfalls durch eine feindlichen Übernahme zu bekämpfen, was im Sport dem Tod des Gegners entspräche. Die „Spielregeln“ der gesetzlichen Rahmenordnung dienen der Durchsetzung wirtschaftlicher Macht, und zwar nach moderner Auffassung der Ökonomik ausschließlich im je eigenen Interesse. Es liegt auch im Wesen der Machtausübung, dass diese keine Selbstbegrenzung kennt. Anders als im Sport findet der ökonomische Wettkampf auch kein Ende mit

dem Erreichen eines Ziels, sondern setzt sich in Konsequenz einer definitionsgemäß nie eine Grenze findenden Maximierung des wirtschaftlichen Ergebnisses endlos fort:

„In einer Situation der Knappheit ist Machtakkumulation, ist providentielle Maximierung von Mitteln, um seine gegenwärtigen und künftigen Interessen befriedigen und seine Gegenwärtigen und künftigen Wünsche erfüllen zu können, eine überaus rationale Strategie.“ (Kersting 2000, 360).

Ferner unterliegen auch alle theoretischen Bemühungen um Verteilungsgerechtigkeit in marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften einer Täuschung. Die Marktwirtschaft ist klar machtbasiert, alle Bemühungen um mehr Gerechtigkeit und Fairness verschleiern dies nur und spiegeln der Öffentlichkeit vor, dass Gerechtigkeit in eine machtbasierte Ökonomie eingebracht werden könnte. Moralität und das Machtprinzip schließen einander jedoch kategorial aus und sind nicht vermittelbar. Vermittelbar hingegen sind Eigennutz und Gemeinnutz sowie eigener Vorteil und Moralität, wenn diese jeweils durch das Prinzip der Legitimität ökonomischen Handelns ihre Grenzen finden.

Vom Mittelalter bis in die frühe Neuzeit hinein hat sich politisches und wirtschaftliches Handeln am Gemeinwohl orientiert und war der gemeine Nutzen der zentrale programmatische Begriff des Staatsdenkens. Als umfassender Begriff diente er zur Begründung politischen Handelns und kennzeichnete gute Politik schlechthin, sowohl hinsichtlich des Verhaltens des Einzelnen wie auch des Gemeinwesens insgesamt (Schulze 1987, 11). Vermutlich wurde die Gemeinwohlthese deshalb so bereitwillig aufgegriffen und zur Begründung ökonomischen Handelns benutzt, weil der Begriff eine Kontinuität der Güte politischen und wirtschaftlichen Handelns suggerierte.

Trotz aller Machtausübung orientierte sich politisches und ökonomisches Handeln am Gemeinwohl und legitimierte sich dadurch moralisch. Diese Einstellung wich allmählich dem Individualismus, der sich vorrangig am Eigennutzen orientierte und damit das Moralprinzip zu Gunsten des Machtprinzips als normatives Handlungskriterium verdrängte. Bereits 1564 erschien in Frankfurt am Main die von Leonhard Fronsberger verfasste Schrift *Von dem Lob deß Eigen Nutzen*, in dem der Eigennutz in der ersten Person Singular auftretend den Anspruch erhebt, die ganze Welt in guter Ordnung zu halten und schlechthin unentbehrlich zu sein (Schulze 1987, 21).



Bei Hobbes fand diese Entwicklung ihren plastischen Ausdruck im Krieg aller gegen alle, was die Menschen angeblich bewog, die Machtausübung zwecks Durchsetzung eigener Interessen in die Hand des Staates zu legen (Hobbes 1651, 134). Die damit angeblich erreichte Beendigung dieses Krieges ist aber gleichfalls nur eine Täuschung, denn die Kampfhandlungen wurden durch Rechtsordnung und Staatsgewalt nicht beendet, sondern nur zivilisiert und dauern in der Wirtschaft durch Spielregeln domestiziert mit dem Ziel der Maximierung des eigenen Nutzens an. Eine illusionslose Sicht muss darin die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln sehen und das ebenfalls auf Hobbes zurückgehende Paradigma des fairen Wettrennens aller um knappe Güter (Hobbes 1640, 47f) als verharmlosende Täuschung ablehnen.

Selbst das Bemühen um die Herstellung sozialer Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft durch sozialstaatliche Konzepte kann schon allein deshalb als Täuschung aufgefasst werden, weil wie oben dargelegt das Attribut *gerecht* angemessen nur auf menschliches Handeln angewendet werden kann, nicht aber auf die nicht intendierten Verteilungsergebnisse der Ökonomie oder deren Korrektur durch staatliche Maßnahmen. Aber auch der Nachweis, dass eine „sozialstaatliche Umverteilung nicht nur moralisch wünschenswert oder gerechtigkeitstheoretisch erforderlich, sondern vor allem auch legitim erzwingbar ist“, ist politikphilosophisch bislang nicht geführt worden (Kersting 2000,1). Der daher reichlich diffuse aber vielleicht eben deshalb in hohem Maße konsensfähige Begriff des Sozialstaates bzw. sozialstaatlicher Regelungen verschafft den so bezeichneten Maßnahmen eine vordergründige Plausibilität, die sie als der Gerechtigkeit dienend erscheinen lassen, ein Anspruch, dem sie jedoch immer mehr hinterher hinken:

„Als soziale Rahmenordnung der Marktwirtschaft konzipiert ist der Sozialstaat mittlerweile zu einer bürgerfeindlichen und lebensethisch verhängnisvollen Einrichtung geworden, die Bürger in Klienten verwandelt, die aus der lebensethischen und selbstwertstiftenden Balance von Leistung und Gegenleistung geraten und zusehends die Fähigkeit zur eigenverantwortlichen Lebensführung und Selbstbeanspruchung und zum Umgang mit Lebensrisiken verlieren.“ (Kersting 2000, 7)

Nicht nur theoretisch, sondern auch empirisch erweist sich sozialstaatliche Gerechtigkeit als eine Fiktion und die sie Betreibenden erliegen ebenso einer Täuschung wie diejenigen, die von ihr Erleichterung ihres Loses erhoffen. So genannte sozialstaatliche Gerechtigkeit folgt wie die Ökonomie dem Machtprinzip, und die Sicht Rousseaus aufnehmend könnte darin eine betrügerische Absicht der mächtigen Kapitalisten gesehen werden,

ihrer angedrohten Enteignung durch eine proletarische Revolution vorzubeugen:

„Was den Kommunismus auszeichnet, ist nicht die Abschaffung des Eigentums überhaupt, sondern die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums. ... In diesem Sinne können die Kommunisten ihre Theorie in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen.“  
(Marx 1848, 475)

Der Kapitalismus bedarf jedoch keiner raffinierten Strategie mehr zur Manipulation der Menschen. Der relative Luxus, den die zur Ware gewordene Arbeitskraft den Besitzern eines Arbeitsplatzes in den kapitalistischen Gesellschaften der Gegenwart verschafft, gehört zu den verlässlichsten Stützen dieses Wirtschaftssystems (Flechtheim 2003, 109). „Auch wenn der Kapitalismus ein Privileg von Wenigen ist, so ist er doch nicht ohne die aktive Komplizenschaft der Gesellschaft denkbar“ (Braudel 1986a, 59f) und die gesamte Gesellschaft akzeptiert dieses System mehr oder weniger bewusst auch deshalb, weil sie der Täuschung unterliegt, dass es dazu keine brauchbare Alternative gibt.

#### 1.4 Resümee

Die Erarbeitung der Grundlagen der integrativen Wirtschaftsethik erfolgt durch eine Kritik des gegenwärtig in der westlichen Welt verbreiteten Ökonomismus, einer nicht auf die Ökonomie beschränkte Denk- und Handlungsweise, die bei der Entscheidung über zu wählende Handlungsoptionen vorrangig das Kriterium des jeweils eigenen Nutzens gelten lässt. Der Ökonomismus tritt in drei hauptsächlichen Gestalten in Erscheinung, nämlich als Verselbständigung der ökonomischen Rationalität mit ihrer Emanzipation von der Moral, als die Ökonomie zum Selbstzweck machende Verabsolutierung des Kosten-Nutzen-Denkens sowie als normative Überhöhung der Logik des Marktes zum Prinzip für die Koordination der Gesellschaft schlechthin.

Die Kritik deckt diejenigen Überzeugungen auf, die von der als wertfrei behaupteten ökonomischen Sachlogik zwar verdeckt werden, aber dennoch normativ wirken. Der behauptete Sachzwang des Marktmechanismus erweist sich dabei als ökonomischer Determinismus, eine sich im Laufe der historischen Entwicklung von moralischen Bindungen weitgehend gelöste Einstellung, die den eigenen Vorteil zu maximieren sucht und dies unter Ausblendung anderer Kriterien sogar für moralisch gerechtfertigt hält. Der Gemeinwohlthese, nach der in einer freien Marktwirtschaft, in der jeder Akteur im Wettbewerb den eigenen Vorteil sucht, zugleich unbeabsichtigt

auch das Gemeinwohl bewirkt wird, liegt die Grundannahme eines ökonomischen Reduktionismus zugrunde. Daher wird eine eigene Ethik für ökonomisches Handeln als überflüssig und ökonomisch schädlich betrachtet. Wirtschaftstheoretische Versuche, eine ethisch gehaltvolle Gemeinwohlorientierung als Binnenlogik des Marktes nachzuweisen, erweisen sich als erfolglos, womit die Behauptung als widerlegt gelten kann, dass die Marktwirtschaft der systematische Ort der Moral ist.

Die Denk – und Handlungsweise des Ökonomismus zeigt sich als nichts anderes als das mit der moralisch unhaltbaren Gemeinwohlthese kaschierte Machtprinzip. Die Aufdeckung des normativen Gehalts der als wertfrei behaupteten Ökonomik bildet die theoretische Grundlage für die Zusammenführung des normativen Gehalts der ökonomischen Rationalität mit demjenigen der ethischen Vernunft, wobei sich die von der integrativen Wirtschaftsethik konzipierte Idee der sozialökonomischen Rationalität als ein theoretisch wie praktisch geeigneter direkter Grundsatz für legitimes wirtschaftliches Handeln erweist. Sie räumt der Moral den Primat vor der Effizienz ein, woraus notwendig der Wille zu gerechtem Handeln folgt, verleiht zugleich der Effizienz Geltung, soweit sie legitim realisiert werden kann. Die Absichten ökonomischen Handelns werden vom bloß eigenen Vorteil erweitert um die Absicht, zugleich auch anderen Menschen zu nützen. Die sozialökonomische Rationalität ist ein Vermögen, welches ökonomisches Handeln in der Marktwirtschaft von den aus der ökonomistischen Denkweise resultierenden Irrtümern der Sachzwangthese und der Gemeinwohlthese zu befreien vermag, wobei die anonyme Wirkung des Marktprinzips nicht aufgehoben, sondern vermenschlicht und intentional verwendbar wird. Gerechtigkeit ergibt sich als das Ergebnis gewollt moralischen Handelns.

Die Verwirklichung der Idee der sozialökonomischen Rationalität im realen ökonomischen Handeln hängt von Voraussetzungen ab. Sie bedarf moralischer Personen, die zur Betätigung der sozialökonomischen Vernunft fähig und willens sind, sowie einer rechtlich durchsetzbaren Rahmenordnung der Ökonomie, die den objektiven Normen der Moralität genügt und den moralischen Personen einen Mindestschutz vor Missbrauch und Ausbeutung gewährt. Diese Rahmenordnung kann aus der Betätigung der sozialökonomischen Rationalität resultieren, wenn ihr dafür entsprechender Raum gegeben wird. Eine weitere Voraussetzung ist eine ebenfalls mittels der sozialökonomischen Rationalität diskursiv zu schaffende gemeinsame Vorstellung davon, welches Ziel die Gesellschaft bei der Verwendung des Mittels der Ökonomie erreichen will.

Dies führt unmittelbar zur Frage der Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik in die Praxis ökonomischen Handelns. Da die Voraussetzungen für eine allgemeine Betätigung der sozialökonomischen Rationalität in der Wirklichkeit der gegenwärtigen Ökonomie nicht in hinreichendem Maße gegeben sind, kann ohne grundlegende Änderung der gegebenen Randbedingungen eine Umsetzung nur gelegentlich und in Nischen erwartet und das Potential eines grundlegenden Paradigmenwechsels nicht genutzt werden.

Die integrative Wirtschaftsethik vermag jedoch anzugeben, wie die fehlenden Voraussetzungen beschaffen sein müssen. Sie umfassen zum einen eine Rahmenordnung für die Ökonomie, die mit moralischen Normen verträglich ist. Eine detaillierte Kritik der gegenwärtigen Rahmenordnung und des ihr zugrunde liegenden positiven Rechts mit dem Ziel, konkrete Forderungen für deren Änderung zu stellen, könnte von der integrativen Wirtschaftsethik geleistet werden. Diese Aufgabe liegt zwar jenseits des Horizontes dieser Arbeit, in den folgenden Kapiteln 2 und 3 wird jedoch Vorarbeit für diese Aufgabe insofern geleistet, als die der gegenwärtigen Rahmenordnung zugrunde liegenden Auffassungen von Eigentum und Kapitalzinsen in ihrer Genese analysiert und mit der Moral als unvereinbar befunden werden, sowie in Kapitel 4 mit der Skizzierung von gerechten Auffassungen dieser beiden für die Ökonomie zentralen Elemente. Zum anderen gehört zu den nicht gegebenen Voraussetzungen die vorherrschende Einstellung der ökonomisch Handelnden als moralische Personen, die moralische Rechte anderer Personen verstehen und guten Willens sind, diese Rechte zu wahren. Die vorherrschend ökonomistische Einstellung kann verstanden werden als eine Gewohnheit gewordene Täuschung über die tatsächlichen Zusammenhänge zwischen ökonomischem Handeln und Gerechtigkeit. Dem muss durch nachhaltige Aufklärung begegnet werden, um ein der Entfaltung der sozialökonomischen Rationalität entgegenstehendes Hindernis abzubauen.

Die Analyse der grundlegenden Problematik einer Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik verweist damit weit über die von ihr identifizierte Topologie, die Orte der Vermittlung von Markt und Moral, hinaus auf eine zumindest synchrone Änderung der vorherrschenden Einstellung aller an der Ökonomie Beteiligten, in den privaten und öffentlichen Sphären der Bürger ebenso wie in den Unternehmen:

„Unternehmensethik nach dem Strickmuster Peter Ulrich sollte sich dazu durchringen, dass eine (wenn überhaupt!) praktische und theoretische Entwicklungsperspektive von Unternehmensethik allenfalls zustande kommt über Beiträge zur Auseinandersetzung um die weitere Entwick-

lung moderner Gesellschaften – jedenfalls nicht über die prinzipielle Vorverurteilung des Gewinnstrebens, ... “ (Pfriem 2000, 484)

Die integrative Wirtschaftsethik als die ihre Einsichten teilenden und sie aktiv vertretenen Vernunftethiker in der westlichen Welt werden nicht in der Lage sein, aus eigener Kraft die fehlenden Voraussetzungen zu schaffen, da diesem Bemühen wirkungsmächtige ökonomische und politische Widerstände entgegengesetzt werden. Sie wird daher zu versuchen haben, einen Verbündeten außerhalb ihres unmittelbaren Wirkungsfeldes zu finden, um mit ihm gemeinsam eine öffentliche Ausgangslage zu schaffen, in der ein Umdenken in die Richtung der zu schaffenden Voraussetzungen mit Aussicht auf Erfolg beginnen kann.

## 2 Wandlungen der Auffassung und der Begründung von Eigentum

Der Begriff Eigentum bedeutet in der Gegenwart allgemein ein Zuordnungsverhältnis von Subjekt und Objekt, welches Rechte des Gebrauchs, des Verfügungens, der Nutzung und der Übertragung des Subjektes am Objekt einschließt. Subjekte sind grundsätzlich individuelle Menschen oder diesen nachgebildete soziale Gebilde. Objekt hingegen ist in diesem Zusammenhang ein Begriff offener Bedeutung und kann Sachen, Boden, Immobilien, Vermögensrechte, geistiges Eigentum und sogar Menschen, beispielsweise als Sklaven oder Fußballspieler, bezeichnen. (Anzenbacher 1999, 50) Zentrales Kriterium für Eigentum ist die Verteidigung seines Besitzes gegenüber anderen Subjekten. Eigentum ist die zentrale Institution moderner dezentraler Wirtschaftsordnungen und darin völlig funktionalisiert und den Erfordernissen freier Marktwirtschaft angepasst. Die rechtliche Dimension von Eigentum wurde und wird ständig weiterentwickelt, wofür eine Erhöhung der Effizienz des Marktmechanismus das wichtigste Kriterium ist.

Das Privatrecht ist die rechtliche Grundkategorie für das Eigentum. Das Eigentumsrecht ist strukturell aus mehreren Rechtspositionen wie Nutzungsrecht, Ausschließungsrecht und Verfügungsrecht zusammengesetzt und durch die Verfassung gegen staatliche Eingriffe gesichert. Die Verrechtlichung des Eigentums hat sich als zweckmäßig für seine Verteidigung erwiesen. Die Einräumung einer ungeteilten Herrschaftsmacht gegenüber anderen Personen in Bezug auf Objekte ist das Ergebnis einer präzisierenden und erweiternden historischen Genese, die maßgeblich durch die Rezeption des römischen Rechtes beeinflusst wurde und dazu führte, dass Eigentum weitgehend legal als hohes schutzwürdiges Gut gilt. Seine moralische Einbindung ist diffus und wenig konkret, Formeln wie Eigentum verpflichtet bleiben ohne reale Konsequenz. Moderne Verdinglichungen erfassten auch den Begriff des Eigentums, das dadurch den faktischen Rang eines Selbstzwecks erhielt.

Sehr häufig wurden und werden noch immer selbst in wissenschaftlicher Literatur die Begriffe *Besitz* und *Eigentum* nicht unterschieden sondern, synonym verwendet, was zuweilen zur Konfusion führt. Zwar können Besitz und Eigentum an einem Gut zusammenfallen, wenn jemand nicht nur Besitzer, sondern zugleich dessen Eigentümer ist, die Begriffe bezeichnen jedoch Verschiedenes. Besitz bedeutet immer Rechte zur Verfügung über Güter oder Ressourcen und damit das Recht ihrer physischen Nutzung, wohingegen Eigentum die abstrakte, rechtliche Verfügungsgewalt bezeichnet, die – im Gegensatz zum Besitz – die Veräußerung oder Verpfändung einschließt. Diese Rechte kann ein Eigentümer regelmäßig auch dann ausüben, wenn er nicht im Besitz des Gutes ist, kann also ein vermie-

tetes Haus verkaufen, was den Mieter als Besitzer und sein Mietverhältnis zunächst nicht berührt. Der Besitzer eines von ihm gemieteten Hauses kann dieses selbstverständlich nicht verkaufen oder eine Hypothek darauf aufnehmen. Häufig wird der Begriff *Privateigentum* auch dann verwendet, wenn damit nichts Besonderes ausgedrückt werden soll und nur der Begriff *Eigentum* gemeint ist. Für Eigentum ist nicht entscheidend, ob es Einzelpersonen oder Kollektiven zugeordnet ist, sondern dass es eine Gegenposition zu Besitz ausdrückt. Im Folgenden wird der Begriff *Privateigentum* nur dann verwendet, wenn er ausdrücklich einen Gegensatz zu Staatseigentum oder Gemeinschaftseigentum ausdrücken soll.

Die in der Gegenwart übliche Bedeutung des Begriffs Eigentum ist das Ergebnis eines historischen Prozesses. Im Folgenden soll durch das Nachzeichnen der Konturen dieses Prozesses aufgewiesen werden, welche Elemente und Motivationen an der Bildung der heutigen Auffassung beteiligt waren, da erst das Verständnis dieser Entwicklung eine angemessene Beurteilung der heutigen Auffassung ermöglicht und Hinweise gibt, welche Richtung der Prozess der gegenwärtigen Entwicklung der Gesellschaft nehmen müsste, um moralischen Defiziten entgegenzuwirken. Dieses Verständnis wird in einem ersten Schritt durch die beispielhafte Analyse von Auffassungen hinsichtlich des Eigentums von der Antike bis zum 17. Jahrhundert (Abschnitt 2.1) gewonnen. Daran schließt sich eine ausführliche Untersuchung von Inhalt und Zustandekommen der bis in die Gegenwart bedeutsamen Begründung eines unbeschränkten moralfreien Eigentums durch Locke (Abschnitt 2.2). Der von Kant aufgedeckte Zusammenhang zwischen Eigentum und Freiheit, die diesen ignorierende Änderung des Grundeigentums im 19. Jahrhundert in Deutschland sowie eine Analyse des Begriffs Eigentum im Recht (Abschnitt 2.3) schließen die Durchsicht dieser Entwicklung ab und belegen, dass die Ausformung der vorherrschenden Auffassung dieses Begriffs maßgeblich von den Interessen Besitzender und ihrem Bemühen bestimmt war, ihr Eigentum möglichst allen Rechten Anderer zu entziehen.

## 2.1 Eigentum von der Antike bis zum 17. Jahrhundert

*Der Begriff von Eigentum in der Antike und im frühen Christentum*

*Eigentum in der Praxis des Wirtschaftens der Zisterzienser*

*Die Theorie des Eigentums bei Thomas von Aquin*

*Die Theorie des Eigentums bei Hugo Grotius und ihre Wirkung auf England*

### **Der Begriff von Eigentum in der Antike und im frühen Christentum**

Der biblische Begriff von Eigentum ist bestimmt von der Weltsicht, die in Gott den Eigentümer der gesamten Schöpfung sieht und der dem von ihm geschaffenen Menschen daran ein Herrschafts- und Nutzungsrecht überträgt (Gen 1,28), welches nicht absolut ist, sondern die Bedingung impliziert, das Übertragene im Sinne Gottes zu verwalten. Diese Übertragung ist keine individuelle Übertragung von Eigentum, sondern Ausdruck der universell-menschlichen Widmung der Güter im Sinne der Schöpfungsordnung, aus der das Eigentum nach erfolgter individueller Zuordnung keinesfalls herausfällt (Anzenbacher 1999, 51). Konsequenterweise wird die Landverteilung an die Sippen des Volkes Israel nicht als Verleihung absoluten Eigentums, sondern als ein mit sozialen Pflichten verbundenes Nutzungsrecht verstanden. Die Mischna, die von jüdischen Weisen in der Spätantike begonnene und etwa 200 n. Chr. abgeschlossene Kodifizierung des bis dahin mündlich überlieferten jüdischen Religionsgesetzes, legt ausdrücklich fest, dass Gott der Eigentümer von Grund und Boden ist und Menschen es nur als Lehen von Gott erhalten haben, was Eigentum an Land ausschließt (Neusner 1990, 10). Dies ist konsistent mit den Bestimmungen des Jobeljahres (Lev 25,8-13), welches alle 50 Jahre eine Wiederherstellung der Ausgangslage der Besitzverhältnisse vorschreibt, in der unter anderem alle veräußerten oder verpfändeten Grundstücke wieder an die ursprünglichen Besitzer zurückfallen sollen. Obwohl vermutlich nie praktiziert, entspricht dies der Forderung nach Gerechtigkeit als Vollzug des Willen Gottes, was nicht dauerhaft durch Veränderung von Eigentumsverhältnissen blockiert werden darf.

Die biblischen rechtlich-moralischen Normen und die gelebte Praxis klappten jedoch schon in alttestamentlicher Zeit weit auseinander. Die Sozialkritik vorexilischer Propheten (Amos, Micha, Jesaja, Zefanja) zeigt, dass im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. das Eigentum und damit die Freiheit der kleinen Bauern deshalb in die Krise gerät, weil freie Männer ihren Besitz an Feldern und Häusern verlieren, der sich in den Händen weniger Grundbesitzer konzentriert. Der Verlust des Besitzes führt unmittelbar zum Verlust der Freiheit mit der Konsequenz einer Existenz als Sklave oder Tagelöhner, der täglich um sein Existenzminimum kämpfen muss. Die Kritik richtet



sich gegen die müßigen Grundbesitzer sowie die Beamten und Angehörigen des Hofes, die ohne eigene Arbeit im Luxus leben. Diese ereilt geschichtlich insofern die Strafe, als mit der Eroberung Jerusalems und Zerstörung des Tempels durch die Babylonier 587/586 v. Chr. beträchtliche Teile der jüdischen Bevölkerung, vor allem die Elite, die Besitzenden und Fachkräfte, exiliert werden. Die Babylonier führen eine Landreform durch und Besitzlose kommen wieder zu Landbesitz. (Kessler 2000, 64) Die Kritik an der Ausbeutung kleiner Bauern wird am Schluss des Buches Amos (9,13-15) durch eine Zukunftsvision komplettiert, in der eine Gesellschaft gezeichnet wird, die dauerhaft selbst die eigenen Felder bestellt und von den Früchten eigener Arbeit lebt und nicht mehr von müßigen Grundbesitzern ausgebeutet wird. Allerdings hatte sich diese Position bei der Rückkehr der Exilanten nach der Eroberung Babylons durch die Perser 538 v. Chr. nicht realisieren lassen, da die Rückkehrer ihren früheren Besitz zurückerlangen konnten und in Folge die im Land Zurückgebliebenen an den Rand der Gesellschaft gedrängt haben. Eigentum wird also entgegen den moralischen Normen des jüdischen Gesetzes zur Ausbeutung und Unterdrückung missbraucht. (Kessler 2000, 87)

Die erste differenzierte Begründung von Eigentum ist die Okkupationstheorie von Cicero, die eine paradigmatische Wirkung bis ins 18. Jahrhundert hinein hatte. Danach gibt es von Natur aus kein Privateigentum. Was die Natur zum Nutzen des Menschen hervorbringt gehört vielmehr allen als Gemeinbesitz, und Privateigentum entsteht durch gerechte Formen der physischen Aneignung aus diesem Bestand, und zwar durch die Aneignung von herrenlosem Gut wie beispielsweise Land durch seine Besiedlung, durch Eroberung im Krieg oder entsprechend gesetzlicher Regelungen durch Vertrag (Cicero *De officiis*, I,21ff). Die resultierenden Eigentumsverhältnisse sind zu respektieren, insbesondere hat der Staat *privates* Eigentum zu schützen und sich Eingriffen in *privates* Eigentum zu enthalten. Der ursprüngliche Gemeinbesitz aller Güter impliziert die Pflicht des Gebrauchs von Privateigentum zum allgemeinen Nutzen:

„Da wir aber ... nicht nur für uns selbst geboren sind, sondern einen Teil unseres Daseins die Vaterstadt beansprucht, einen Teil die Freunde, und – wie es die Ansicht der Stoiker ist – was auf Erden hervorgebracht wird, insgesamt zum Nutzen der Menschen geschaffen wird, die Menschen aber um ihrer Mitmenschen willen gezeugt sind, damit sie, einer dem anderen, von sich aus gegenseitig nützen können, so müssen wir darin der Natur als Führerin folgen, den gegenseitigen Nutzen in den Mittelpunkt stellen, durch Gegenseitigkeit der Leistungen – durch Geben und Nehmen -, durch Fachkenntnisse, Opferbereitschaft und Mittel das Band zwischenmenschlicher Zusammengehörigkeit festigen.“ (Cicero *De officiis*, I,21)

Die Durchsetzung der Sozialpflichtigkeit ist allerdings nicht Sache des Staates, sondern obliegt dem einzelnen Bürger.

Diese Theorie Ciceros ist keine Ableitung von Bedingungen für Eigentum aus ersten Prinzipien, sondern eine theoretische Begründung und Rechtfertigung der im römischen Reich vorherrschenden Auffassung und Praxis. Die geschichtliche Wirklichkeit von Eigentum wird normativ aufgefasst und obwohl die Eigentumsordnung nur durch den physischen Vollzug von Handlungen der Aneignung zustande gekommen ist, werden staatlicher und privater Besitz als rechtliche Grundlage der bestehenden Ordnung interpretiert (Brocker 1992, 31). Ihre Elemente entsprechen dabei voll den Interessen von Eigentümern, seien es der Staat selbst oder seine Bürger. Eigentum ist eine menschliche Setzung und gründet nicht im Naturrecht, sie unterliegt daher den Bedingungen des menschlichen Denkens und Handelns. Sie konstituiert ein vorrangig einseitiges Recht des Eigentümers eines Gutes gegenüber anderen Menschen. Was sich ein Eigentümer letztlich aufgrund seiner faktischen Machtposition angeeignet hat, soll ihm auch rechtlich gehören. Das Recht bestätigt insofern seine tatsächliche Ausübung von Macht, die – sobald das Recht etabliert ist – auch eine rein rechtliche sein kann, da das Eigentum als ein dingliches Vollrecht gefasst ist. Die Berücksichtigung des allgemeinen Nutzens ist nachrangig und bleibt dem Eigentümer ohne Sanktionierung von Verstößen überlassen. Dadurch erfolgt eine gedankliche Trennung von Moralität und Legalität. Der Staat wird zum Instrument des Schutzes privater Herrschaft und damit Ausübung privater Macht.

Prinzipiell wird durch diese Begründung Eigentum noch kein absolutes Eigentum, was durchaus der geübten Praxis entsprach. Beispielsweise wurde nach römischem Recht ein zahlungsunfähiger Schuldner zwar zum Eigentum seines Gläubigers insofern, als er sich in dessen Verfügungsgewalt begeben und als Sklave für ihn arbeiten musste (Ryan 1987, 8). Die Verfügungsgewalt des Eigentümers war sittlich begrenzt, sodass der jeweilige Sklave kein Eigentum im gegenwärtigen Sinne war, sondern der Eigentümer eher ein Nutzungsrecht der Arbeitskraft des Sklaven besaß.

Frühchristliche Kirchenväter wie der Mailänder Bischof Ambrosius (339-397), Johannes Chrysostomos (344-407) und Basilius der Große (330-379) betrachteten Eigentum als Unrecht. Sie teilten mit Cicero die Auffassung von einer ursprünglich natürlichen Gütergemeinschaft, betrachteten jedoch die eigenmächtige erste Aneignung von Gegenständen durch einzelne Personen als widerrechtliche Usurpation von Gemeineigentum und Abfall der Menschen von der göttlichen Ordnung als Folge des Sündenfalls (Brocker 1992, 36f). Dies korrespondiert mit dem aus der Erwartung des

nahen Endes dieser Welt resultierenden Ideal der Besitzlosigkeit des Neuen Testaments, nach dem Eigentum relativiert wird als Mittel eigener Lebenssicherung und der Fürsorge Bedürftiger (2 Kor 8,12-15) und angeraten wird, sich bei einem Kauf nicht so zu verhalten, als würde man auf Dauer Eigentümer (1 Kor 7,30). Diese Auffassung schuf jedoch im frühen Mittelalter für die Theologen des inzwischen staatstragend gewordenen Christentums das Problem, wie die auch seitens kirchlicher Institutionen geübte Praxis des Eigentums mit der vom Naturrecht geforderten Gütergemeinschaft zu vereinbaren sei. Sie folgerten, dass entweder Eigentum Unrecht sei oder seine Ableitung nicht stimme, entschieden sich für letzteres und bemühten sich in immer neuen Ansätzen um eine konsistentere und überzeugendere Theorie. (Brocker 1992, 40)

### **Eigentum in der Praxis des Wirtschaftens der Zisterzienser**

Eine praktisch gelebte Auffassung von Eigentum im christlichen Mitteleuropa des 12. und 13. Jahrhunderts ist besonders deutlich an der wirtschaftlichen Tätigkeit der Zisterzienser ablesbar. Dieser Mönchsorden ging aus einer Reformbewegung des Benediktinerordens hervor, dessen Prunk und feudale Herrschaft der Anlass für die Gründung eines Reformklosters im Jahre 1098 durch einige Benediktiner im französischen Cîteaux war. Sie lehnten die in den Benediktinerklöstern praktizierte Agrarwirtschaft in der Form feudaler Grundherrschaft als ungerechtfertigte Bereicherung zu Lasten anderer ab und forderten die Handarbeit aller Mönche als grundlegendes Prinzip (Eberl 2002, 227). Die auf dem Grundsatz *ora et labora* (bete und arbeite) gründende Benediktinerregel, die den alten Fluch der Arbeit aufgehoben und diese auf den Gottesdienst übertragbar und mit diesem auswechselbar gemacht hatte (Mumford 1974, 305), sollte wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit gelten. Wie bei Protestbewegungen üblich wurde dieser Grundsatz strenger ausgelegt als dies von den Benediktinern je getan wurde. Die Mönche wollten tatsächlich von ihrer Hände Arbeit in der Landwirtschaft leben und lehnten es daher ab, Pfründen, Abgaben, Fronarbeit von Abhängigen oder den damals üblichen Kirchenzehnt in Anspruch zu nehmen. Sie errichteten ihre Klöster zunächst in der Abgeschlossenheit, um möglichst ungestört vom weltlichen Getriebe ihren Grundsatz leben zu können. Weltflucht und Eigenarbeit führten zu intensiver wirtschaftlicher Tätigkeit und der dabei erzielte Erfolg und die spirituelle Ausstrahlung des Reformklosters waren Ausgangspunkt für eine erstaunliche Entwicklung. Bereits etwa 50 Jahre nach der Gründung des Ordens umfasste er 333 über ganz Europa verteilte Klöster mit geschätzten 11.000 Ordensmitgliedern (Nagel 2006, 9f).

Die vom Orden in strenger Befolgung der Regel Benedikts gehandhabten Normen waren der Grund für einen bis dahin beispiellosen wirtschaftlichen Erfolg. Der Orden war dezentral organisiert, jedes Kloster war weitgehend autonom. Um die Einheit des Ordens zu sichern und Probleme zu bewältigen, trafen sich die Äbte der Tochterklöster einmal jährlich mit dem Abt des Mutterklosters Cîteaux und dieser besuchte einmal jährlich die Töchterklöster, wobei Enkelklöster von den jeweiligen Töchterklöstern dirigiert wurden. Bei lässiger oder nicht satzungsgemäßer Amtsführung konnten Äbte abgesetzt werden. Mönche stellten meist nur die Minderzahl des zum Kloster gehörenden Personals, die Arbeit verrichteten neben den Mönchen auch Konversen, Familiaren und Lohnarbeiter. Konversen lebten zwar in der Gemeinschaft mit den Mönchen, waren diesen jedoch nicht völlig gleichgestellt und beispielsweise von wichtigen Wahlen des Konvents ausgeschlossen (Rösener 1992, 25). Sie waren im Unterschied zu den Mönchen weniger gebildet und konnten nicht lesen und schreiben, was im Ordensleben auch nicht geändert wurde. Dennoch wurde dadurch ein Mönchsorden für die Söhne von Bauern und Bürgern geöffnet, die nicht über die erforderliche Bildung für das Mönchtum verfügten. Lohnarbeiter waren nicht Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft und wurden für ihre Arbeit relativ gut entlohnt (Nagel 2006, 43). Familiaren schließlich waren eine zwischen Konversen und Lohnarbeitern angesiedelte Gruppe und umfassten entweder strafversetzte nachlässige Konversen oder Lohnarbeiter als Kandidaten für die Aufnahme in die mönchische Gemeinschaft der Konversen. Diese Organisationsform war neuartig, durchlässig, erwies sich als stabil und erlaubte eine effiziente und flexible Steuerung und Entwicklung des Ordens (Nagel 2006, 15).

Die Verhaltensnormen sahen Armut, Keuschheit und Gehorsam vor. Die Mönche lebten äußerst schlicht und ausschließlich von eigener Arbeit. Mit ihrer Unterscheidung zwischen erlaubter eigener und verbotener Fronarbeit brachen die Zisterzienser die traditionelle feudale Unterscheidung der Arbeit von Bauern und Knechten einerseits und von Rittern und gebildeten Leuten andererseits auf. Der Lebensrhythmus bestand aus einem zeitlich genau festgelegten Wechsel zwischen Gottesdiensten und Arbeit, der nur von der Nachtruhe unterbrochen wurde. Ein raffiniertes System von Kontrollen und Selbstkontrollen mit den Elementen der Selbstanklage bei Verfehlungen, der brüderlichen Zurechtweisung und der Aufdeckung ungenannt gebliebener Übertretungen vor versammeltem Kollegium stellte ohne drastische Sanktionen seitens des Klosters ein hohes Maß an Selbstdisziplin und Verinnerlichung der Normerfüllung sicher (Nagel 2006, 23). Arbeit wurde nicht als lästiger Zwang angesehen, sondern als Bestandteil der Askese auf dem Weg zu Gott und stand in engem inneren Zusammenhang mit dem Armutsgelübde, das eine Beschränkung des Konsums auf

das Nötigste bedingte. Max Weber sieht darin den Vorgang einer Umdeutung der Askese von ihrem ursprünglichen Sinn, zwecks individueller Rettung der eigenen Seele einen direkten Weg zu Gott zu eröffnen, zu einer innerweltlichen Askese, die den Mönch tauglich macht zu innerer und äußerer Mission und zum Kampf gegen konkurrierende Autoritäten und damit zu einer innerweltlichen Askese führt (Weber 1922, 694f). Askese erhält damit einen rationalen Charakter und insofern können die mittelalterlichen Klostergüter und allen voran diejenigen der Zisterzienser in ihrer Eigenwirtschaft als die ersten rationalen Betriebe bezeichnet werden (Weber 1922, 705).

Die Eigenarbeit der Zisterzienser ist nicht moralisch an sich, sondern erhält ihre moralische Qualität zum einen als ein Teil des asketischen, zielstrebig zu Gott führenden Lebens und zum anderen in ihrem Ziel, die notwendigen Voraussetzungen für den eigenen Lebensunterhalt und den sichern Bestand der klösterlichen Gemeinschaft zu schaffen. Das Ziel einer Autarkie der Klöster im Ordensverbund sollte zu möglichst großer Unabhängigkeit vom weltlichen Getriebe und den dort geübten Praktiken führen. Die eigene Arbeit sollte die Klöster auch in die Lage versetzen, Almosen verteilen zu können (Eberl 2002, 228). Die so verfasste Norm der Eigenarbeit erwies sich als außerordentlich motivierend und daher auch erfolgreich, sodass der Orden starken Zulauf an Mönchen und Konversen erhielt, was den wirtschaftlichen Erfolg wiederum vergrößerte. Die wachsenden Mitgliederzahlen zwangen die Äbte geradezu, rasch eine möglichst ertragreiche Klosterwirtschaft aufzubauen und die Klosterbesitzungen planmäßig bei allen sich bietenden Gelegenheiten zu vermehren. (Rösener 1992, 26) Darin liegen die Ursachen für die praktischen Bemühungen um Beschaffung von Grund und Boden, dessen Bebauung, die Produktion und den Absatz der hergestellten Produkte sowie die sich in diesem Zusammenhang ergebenden Geld- und Kreditgeschäfte, denen sich die Zisterzienser in Konsequenz ihres erfolgreichen Wirtschaftens ebenfalls mit großem Erfolg zuwandten. Das dabei erworbene Vermögen war dabei nicht das primäre Ziel der Arbeit. Der erworbene Besitz wurde immer nur als Mittel, nie jedoch als ein Zweck betrachtet und alle erworbenen Besitztümer waren eingebunden in die moralischen Normen der Arbeit, aus der sie resultierten. Der Gebrauch des Besitzes war der Normativität der Ordensregel und damit rigorosen moralischen Anforderungen unterworfen. Erworbenes Eigentum der Zisterzienser ist zwar immer das Resultat eigener Arbeit, jedoch niemals Eigentum einzelner Menschen, sondern der ganzen klösterlichen Gemeinschaft.

Die Expansion des Ordens, aber auch die Sicherung des Bestandes der einzelnen Klöster, legte es nahe, über den Bedarf des jeweiligen Klosters

hinaus zu produzieren und die so erwirtschafteten Ergebnisse wieder vorrangig in Grund und Boden oder Produktionsmittel anzulegen, sodass landwirtschaftliche Großbetriebe mit völlig neuartiger Betriebsstruktur aufgebaut wurden. (Eberl 2002, 231) Dabei lag es ebenso nahe, jede Möglichkeit der Steigerung der Effizienz wahrzunehmen und beispielsweise neuartige Anbau- und Fertigungsverfahren zu entwickeln und anzuwenden. Im Interesse der Autarkie wurde dabei, soweit wirtschaftlich vertretbar, vom Zukauf von Produkten möglichst abgesehen und eine eigene Herstellung solcher Güter angestrebt. Dazu gehörten nicht nur Werkzeuge und Geräte für die Land- und Forstwirtschaft, sondern auch Materialien, die von der Landwirtschaft nicht bereitgestellt werden konnten wie die Baumaterialien Steine, Ziegel und Schiefer für die Dachdeckung. Das führte dazu, dass neben Land- und Forstwirtschaft auch Mühlen, Schmieden und sonstige handwerkliche Werkstätten, bis hin zu Steinbrüchen und Ziegeleien errichtet und betrieben wurden und die dazu erforderliche Antriebsenergie oft durch Wasserkraft erzeugt wurde. Das Metall für die Herstellung von Geräten wurde in eigenen Bergwerken und Hüttenanlagen erzeugt, das benötigte Brenn- und Grubenholz aus eigenen Wäldern beigebracht. (Eberl 2002, 241ff) Die dazu erforderlichen Techniken wurden erworben und zumeist erfolgreich weiterentwickelt, um eine möglichst effiziente Produktion zu ermöglichen. Das technische Wissen des ganzen Ordens stand jedem Kloster zur Verfügung und der Ausbau der Fertigungskapazitäten erfolgte auf optimierte Weise im Interesse größtmöglicher Autarkie des Ordens. Die positive Einstellung gegenüber technischen Neuerungen war für die damalige Zeit ungewöhnlich (Baeck 1994, 128).

Konsistent mit der Bedingung, dass Eigentum primär durch eigene Arbeit und nicht zu Lasten anderer erworben werden sollte, war die Ablehnung von Tausch- und Handelstätigkeit. Im frühen Mittelalter wurde Händlern mit großem Misstrauen begegnet und die Kirche verurteilte sie als nur dem Geld und dem Gewinn ergebene Schmarotzer, die nur von Preisdifferenzen und damit vom Besitz anderer Menschen profitierten. Die Funktion der Verteilung von Gütern durch den Handel als eine bezahlenswerte Tätigkeit wurde noch kaum gewürdigt. Der Ordensleitung ging es darum zu verhindern, dass die Zisterzienser zu Kaufleuten wurden und legte restriktive Regeln für den Verkauf von Überschüssen und den Einkauf nicht selbst erzeugter Güter fest. Kauf und Verkauf auf den etablierten Märkten sollte vermieden werden und Tauschgeschäfte waren völlig untersagt. (Nagel 2006, 44f) Dies führte dazu, dass die Klöster neue Vertriebswege für ihre Produkte einrichten mussten. Zu diesem Zweck eröffneten die Zisterzienser eigene Verkaufsstätten in den Städten, indem eigene Stadthöfe errichtet wurden, die zugleich als sichere Lager dienen konnten. Auf diese Weise wurden die Zisterzienser zu wichtigen Zulieferern für die Ver-

sorgung von Städten vor allem mit Lebensmitteln, aber auch Abnehmer von in den Städten hergestellten Geräten und Werkzeugen. Die erforderliche Transportlogistik wurde mit eigenem Personal und Transportmitteln bewerkstelligt. An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert haben die Zisterzienser im Wirtschaftsleben der Städte eine bedeutende Rolle gespielt (Eberl 2002, 252). Es ist nicht abwegig anzunehmen, dass ihre ausgefeilten Fertigkeiten für den damals aufkommenden Fernhandel städtischer Unternehmer vorbildhaft waren.

Die dynamische, expansive und innovative wirtschaftliche Tätigkeit der Zisterzienser führte auch zu Geldvermögen und damit dem Anreiz zu entsprechenden Kreditgeschäften. Allerdings wurde das kanonische Zinsverbot – Zinsen für verliehenes Geld zu verlangen galt als Wucher und dieser war verboten (Nagel 2006, 55) – vom Ordenskapitel sehr ernst genommen. Deshalb wurde die anfangs praktizierte Pfandleihe, bei der ein Darlehensnehmer zum Beispiel Grundbesitz als Pfand bis zur Rückzahlung des Darlehens einsetzte und der Darlehensgeber dessen Erträge erhielt, bereits 1157 vom Ordenskapitel wegen des in ihr enthaltenen verschleierte Zinses verboten (Eberl 2002, 252), wohingegen die Nutzung hinterlegter Pfänder zur Tilgung von Schulden erlaubt blieb. Wegen der vorrangigen Bedeutung des Erwerbs von Grund und Boden für die Expansion des Ordens wurde im 13. Jahrhundert der Rentenkauf, die Übernahme von Ländereien oder sonstigen Gütern gegen Zahlung von Leibrenten auf Lebenszeit eingeführt, was angesichts der hohen Reputation der Klöster von wohlhabenden Adligen oder Bürgern als sichere Altersversorgung geschätzt wurde (Nagel 2006, 53). Es wurden auch Kredite zum Kauf von Saatgut oder landwirtschaftlichen Geräten gegen die Leistung von Arbeiten gewährt. Die moralische Qualität solcher Kreditgeschäfte ist daran ablesbar, dass ein Bauer, der in Erwartung einer guten Ernte einen derartigen Kredit aufnahm, gegen das Risiko einer Missernte insofern „versichert“ war, als er gegebenenfalls von seinem Kreditgeber nicht fallen gelassen wurde, sondern weiter unterstützt wurde und bei Zahlungsunfähigkeit nicht in die Leibeigenschaft der Zisterzienser geraten konnte (Nagel 2006, 56).

Die Zisterzienser wurden wegen ihrer überaus erfolgreichen wirtschaftlichen Tätigkeit von manchen ihrer Zeitgenossen als habgierig bezeichnet, eine sicher von Neid geprägte Beurteilung. Die Wirkung der restriktiven Verhaltensnormen der Zisterzienser, mit denen ihre Moral und Sittlichkeit gesichert werden sollte, die jedoch zu einem überaus erfolgreichen Wirtschaften führten, mutet bei oberflächlicher Betrachtung paradox an (Nagel 2006, 74). Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass durchgängig die Askese die Voraussetzung für diesen Erfolg ist. Mit der anfangs von jedem Einzelnen getroffenen Entscheidung zum Mönchsein wird die Entsagung

zum notwendigen Bestandteil des Weges zu Gott, und in der Phase aktiver und erfolgreicher ökonomischer Betätigung bleibt die persönliche Entsagung privaten Eigentums die wichtigste Voraussetzung für effizientes Wirtschaften im übergeordneten Interesse des Ordens. Trotz dieser Entsagung wird Eigentum in erheblichem Umfang erarbeitet, dieses steht in vollem Umfang der Gemeinschaft zur Verfügung und kommt dem Einzelnen nur insofern zu gute, als er Mitglied der Gemeinschaft ist.

Die Zisterzienser werden gelegentlich als die ersten Kapitalisten bezeichnet und ihre strenge Arbeitsdisziplin wird mit der Fließbandorganisation von Henry Ford verglichen (Gimpel 1980, 11). Dies ist nur bei oberflächlicher Betrachtung insofern berechtigt, als die Zisterzienser durch die rigide Befolgung der Grundsätze Regelmäßigkeit und Effizienz die Grundlage für eine weitgehende Mechanisierung (Mumford 1974, 304) schufen und sich darin nicht von der späteren kapitalistischen Organisation der Arbeit unterscheiden. Die Zisterzienser mit Kapitalisten zu vergleichen ist jedoch vor allem deshalb nicht gerechtfertigt, weil das ökonomische Prinzip des Wirtschaftens der Zisterzienser darin bestand, Waren herzustellen, sie für Geld zu verkaufen, um darum neue erwerben oder herstellen zu können, während das ökonomische Prinzip des Kapitalismus darin besteht, Geldmittel deshalb einzusetzen, um Waren für einen anonymen Markt zu produzieren und aus deren Veräußerung wiederum Geld, und zwar mehr als das eingesetzte Geld zu Erlösen:

„...gelddeckendes Geld – money which begets money – lautet die Beschreibung des Kapitals im Munde seiner ersten Dolmetscher, der Merkantilisten.“ (Marx 1867, 170)

Zudem will der Kapitalist den Reichtum für sich selbst erwerben und nicht wie die Zisterzienser für eine Gesellschaft, in der sie wohlgeordnet existieren konnten.

Die Expansion der Zisterzienser schwächt sich im 13. und 14. Jahrhundert ab und mündet schließlich in Stagnation und Niedergang in Form eines lang andauernden, krisenhaften wirtschaftlichen, organisatorischen und sozialen Strukturwandels (Schenk 1998, 19). Dies hat mehrere äußere und innere Gründe, wozu sicher auch eine vom wirtschaftlichen Erfolg verursachte Erosion der asketischen Lebensführung der Mönche und Konversen zählte, was auf eine Wechselwirkung der normativen und faktischen Entwicklung des Verhaltens derart schließen lässt, dass die faktische Entwicklung – hier des wirtschaftlichen Erfolges – die Bereitschaft zur rigiden Einhaltung der Normen schwächt (Nagel 2006, 30). Insbesondere ist im Spätmittelalter ein Vordringen zinswirtschaftlicher Elemente in das Wirt-



schaftsverhalten der Klöster bei gleichzeitigem Rückgang der Eigenwirtschaft zu beobachten (Rösener 1992, 38). Das Wirtschaften näherte sich dabei immer mehr den weltlichen, ursprünglich streng abgelehnten Praktiken an, sodass aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts berichtet werden kann, dass die brandenburgische Zisterzienserabtei Lehnin der Stadt Brandenburg einen Kredit zu 25% Jahreszins einräumte hat (Warnatsch 1997, 13), was aus heutige Perspektive ein unangemessen hoher, damals jedoch durchaus üblicher Zinssatz war.

Das über 200 Jahre währende erfolgreiche Wirtschaften der Zisterzienser unter Einhaltung strenger Regeln ist trotz des Niederganges vor allem wegen der darin gelebten Moralität bemerkenswert. Eigentum wurde hoch geschätzt und unter Aufbietung aller Mühe erworben, jedoch nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel für einen den Interessen der Einzelnen übergeordneten gemeinschaftlichen Zweck. Es wurde von den Einzelnen nur insofern genutzt, als sie der Gemeinschaft angehörten. Für den Erwerb des Eigentums galten strenge, moralische Einschränkungen. Es musste praktisch ausschließlich durch eigene Arbeit und nicht zu Lasten anderer Menschen erworben werden. Deshalb wurde – wenn von der Phase des Niedergangs abgesehen wird – Lohnarbeit nur nebensächlich in Anspruch genommen, aber gut bezahlt, galten Profite aus Handelsgeschäften als verwerflich und waren Kapitalzinsen untersagt. Hinsichtlich der Rechte am erarbeiteten Eigentum waren alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichberechtigt, es wurde zum Wohle aller und zur Unterstützung Bedürftiger verwendet. Entgegen verbreiteter moderner Auffassung waren nicht die Verfolgung privater Interessen und das Institut privaten Eigentums die Treiber für überaus erfolgreiches und innovatives Wirtschaften. Die Zisterzienser haben aufgewiesen, dass die Achtung hoher moralischer Ansprüche nicht notwendig zu Lasten wirtschaftlicher Entwicklung gehen muss.

### **Die Theorie des Eigentums bei Thomas von Aquin**

Eine konsistente Theorie des Eigentums gelang Thomas von Aquin (1225-1274), der in kritischer Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern zu einer positiven Beurteilung des Eigentums fand und den Ansatz der Okkupationstheorie rehabilitierte (Brockner 1992, 41). Er stellt fest, dass einerseits der Natur nach äußere Dinge nicht der Macht des Menschen unterstehen, der selbst Teil der Natur ist, dass andererseits aber der Mensch zwecks Nutzung äußerer Güter ein natürliches Recht auf deren Anschaffung und Verwaltung hat und insoweit Eigentum an äußeren Gütern haben kann. Dieses wird im Rückgriff auf Aristoteles (Aristoteles Politik II,4, 1263a1-40) damit begründet, dass im Interesse einer effizienten Verfügung eine individuelle Zuordnung zweckmäßig ist, weil beispielsweise einzelne

Menschen für ihr privates Eigentum mehr Sorge walten lassen als für Gemeinschaftseigentum und zudem eine Aneignung herrenlosen Gutes rechtmäßig ist. Beim Gebrauch dieser Güter darf der Mensch diese jedoch nicht als rein privates Eigentum betrachten, sondern als Gemeinschaftseigentum und hat sie erforderlichenfalls mit anderen Menschen zu teilen. (Thomas v. A. S. Th. II-II, q. 66, a. 1 und 2)

Die Aneignung äußerer Güter ist damit eine menschliche Widmung und ergänzt als eine Erfindung der menschlichen Vernunft das Naturrecht. Eine individuelle Zuordnung bedeutet eine Verfügung über Gemeingut, nicht jedoch absolutes Eigentum. Im Prinzip könnte diese Einführung auch wieder abgeschafft werden, wenn die in der Sündhaftigkeit des Menschen liegenden Gründe dafür entfielen (Anzenbacher 1999, 54f). Damit wird die Eigentumsordnung aus der Unvollkommenheit des Menschen mit Effizienzargumenten begründet, wobei der Aufweis von Konsequenzen aus der Qualität so verstandenen privaten Eigentums weitgehend unterbleibt. Das liegt daran, dass es für Thomas wie für das Denken seiner Zeit selbstverständlich war, dass jedwedes menschlich gesetzte, also positive Recht dem Naturrecht und damit der Moral untergeordnet ist:

„Thomas sieht nun auf der abstrakten Höhe, auf welcher sich seine Philosophie vom Privateigentum hält, in dem menschlichen Gesetz das Sprachrohr des Gemeinwohls. Darum kann er ohne Sorge sagen, dass das Privateigentum eine „Institution“ des menschlichen Gesetzes sei. Für den Fall, dass ein Machthaber gegen das wahre Gemeinwohl, also gegen die Gerechtigkeit, das Gut eines Gliedes der Gemeinschaft an sich reißen würde, begeht er Raub, wie Thomas ausdrücklich erklärt.“ (Utz 1953, 523)

Daher hält es Thomas auch nicht für erforderlich, Eigentum nach oben zu begrenzen, da er auch dem Reichen ausdrücklich erlaubt, weiteres Eigentum zu erwerben:

„Ähnlich handelt auch der Reiche nicht unerlaubt, wenn er den Besitz einer Sache, die anfänglich allen gehörte, vorwegnimmt, um den anderen mitteilen zu können; er sündigt aber, wenn er die anderen vom Genuss dieser Sache rücksichtslos ausschließt.“ (Thomas v. A. S. Th. II-II, q. 66, a. 2 ad 2)

Die Pflicht mit anderen zu teilen fällt jedoch nicht in die Kategorie des positiven Rechts, sondern in die diesem übergeordnete Kategorie der Moral. Konsequenterweise ist der Überfluss einiger Menschen aufgrund des Naturrechtes zwar den Armen geschuldet, die Verteilung ist jedoch dem Eigentümer überlassen. Die Bedürftigen haben kein Recht auf den Reichtum

anderer Menschen und dürfen sich daran – von akuten Notlagen abgesehen – auch nicht schadlos halten (Thomas v. A. S. Th. II-II, q. 66, a. 7).

Der Behauptung, dass Thomas mit seiner Theorie das Eigentum aufwertet und damit eine Abschwächung seiner sozialen Dimension, seiner Sozialpflicht nämlich, einhergeht (Brocker 1992, 44), kann nicht zugestimmt werden, da sie das implizite Vorverständnis des Vorrangs der Moral vor positivem Recht außer Acht lässt. Zwar bewirkt Thomas unter dem Einfluss der damals neu bekannt gewordenen Ethik und Politik des Aristoteles eine Annäherung der kirchlichen Lehre hinsichtlich des Eigentums an die Lebenspraxis (Brentano 1967, 187), jedoch gibt es nach Thomas kein Eigentum, das gegen das Gemeinwohl verstoßen könnte, da alle irdischen Güter ausdrücklich als allen Menschen zugewiesen gelten und eine private Absonderung von Gütern nur dem Zweck dient, auf geordnete Weise allen Menschen zur Erfüllung ihres Lebenssinnes zu verhelfen (Utz 1949, 128f).

Der Begriff des Eigentums beinhaltet bei Thomas ein privates Recht auf die Sache selbst mit voller Verfügungsmacht und nicht nur dessen Gebrauch (Thomas v. A. S. Th. II-II, q. 118, a. 2). Da für Thomas das Gemeinwohl das oberste Prinzip der Gesellschaftsordnung ist, kann privates Eigentum nur als konkrete Verwirklichung des Gemeingebrauchs der Güter verstanden werden und wird anders als später bei Locke und im Liberalismus nicht von individuellen Rechten her gefordert, sondern gilt Eigentum als Mittel für die Erfüllung des Zwecks Gemeinwohl (Troxler 1973, 34f).

In der historischen Entwicklung der Wirtschaft begünstigte allerdings eine selektive Rezeption dieser Theorie des Eigentums eine starke Zunahme der Bedeutung von Eigentum als Vermögen und seiner Mehrung gegenüber seinem Gebrauch für das Gemeinwohl. Beispiel dafür sind die wirtschaftlichen Aktivitäten der Zisterzienser und der aufkommende und rasch wachsende Fernhandel, die zu einer Ansammlung privaten Eigentums in zuvor nicht gekanntem Ausmaß führten. Dabei wurde dem Gemeinwohl zwar auch Rechnung getragen, aber erst deutlich nachrangig, weil der Erwerb von Vermögen und seine stets neuerliche Investition zwecks Erhalts und möglichst Vermehrung des Vermögens vorrangig waren und schließlich erst die Voraussetzung schufen, es auch für das Gemeinwohl einzusetzen, also insofern zu verbrauchen.

Die Theorie des Thomas wurde vor allem von Opponenten gegen die etablierte römische Kirche, die wie beispielsweise die Franziskaner ein Armutsideal vertraten, heftig angegriffen, was jedoch nur zu einer weiteren Ausformung und argumentativen Verbesserung der Theorie vor allem durch dem Orden der Dominikaner und Jesuiten angehörende Autoren

fürte (Brocker 1992, 45f). Auch in den auf Thomas folgenden Jahrhunderten blieb im kontinentalen Europa die Okkupationstheorie die allgemein anerkannte Erklärung dafür, wie die Entstehung, das Wesen und die Verteilung des Eigentums zu verstehen und Eigentum naturrechtlich herzuleiten sei. Sie wurde bis in die Neuzeit hinein immer wieder aufgegriffen, umformuliert und modifiziert, aber nie grundsätzlich in Frage gestellt.

### **Die Theorie des Eigentums bei Hugo Grotius und ihre Wirkung auf England**

Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der Auffassung von Eigentum sind die Arbeiten von Hugo Grotius (1583-1645), der sich das Ziel gesetzt hatte, ein umfassendes System des Rechts zu schaffen, welches als übernationales und überkonfessionelles Natur- und Völkerrecht ohne Rückgriff auf moraltheologische Tradition allgemein akzeptabel sein sollte. Er gilt als Begründer eines streng innerweltlichen Naturrechts mit Trennung von Jurisprudenz und Theologie und damit auch Moral und eines natürlichen Privatrechts, in dem eine Eigentumstheorie zentrale Bedeutung hat (Brocker 1992, 63). Er übernimmt zwar die Okkupationstheorie aus dem römischen Recht, lehnt es aber ab, dem Faktum der Aneignung zugleich normative Wirkung zuzugestehen, da der Umstand, dass die Geschichte das Eigentum (wie auch den Krieg) hervorbrachte, noch lange nicht dessen Legitimität begründe. Er verrechtlichte die ursprünglich nur physische Aneignung durch die Annahme eines Vertrages, in dem die Menschen in ausdrücklicher Absprache oder nach stillschweigender Übereinkunft das als privates Eigentum anerkannten, was sich der jeweilige als erster aus dem gemeinsamen Güterbestand angeeignet hatte:

„Man sieht zugleich, wie die Güter in das Eigentum übergegangen sind. Es geschah nicht durch den bloßen Willen. ... Es geschah vielmehr durch eine Art Vertrag, der entweder ausdrücklich abgeschlossen wurde, indem man teilte, oder den man als geschlossen ansehen muss, indem jeder Besitz ergriff.“ (Grotius 1650, 147f)

Eigentum kam also durch eine gemeinschaftliche, wechselseitige Verwilligung zustande, die allein den Ausschluss der ursprünglichen Mitbesitzer vom Gebrauch der okkupierten Güter legitimieren konnte. Einerseits konnte durch diese Fiktion des Eigentümervertrages die der ursprünglichen Okkupationstheorie fehlende rechtliche Legitimation verschafft werden. Andererseits wurden die sozialen Schranken des Eigentums dadurch konsistent begründet, dass die gegenseitige Unterstützung in Notfällen oder Lebensgefahr derart zum Bestandteil des Teilungsvertrages gemacht wurde, dass in Fällen einer akut gefährdeten Lebenssicherung eines Einzelnen die

ursprüngliche Gütergemeinschaft wieder aufleben sollte und sich der Notleidende dann insoweit der Güter der anderen bedienen dürfe. Damit wurde die Sozialpflicht aus einer Interpretation des Willens der Vertragsschließenden abgeleitet und nicht mehr moralisch begründet. (Brocker 1992, 70f)

Die Theorie des Hugo Grotius weist also Eigentum als ein rein positiv rechtliches Institut aus, wirft allerdings viele Fragen auf und enthält Widersprüche, die die Plausibilität der Theorie ernsthaft in Frage stellten. Die Fragen galten beispielsweise dem Zustandekommen der enormen Ungleichverteilungen der zeitgenössischen Gesellschaft bei ursprünglich gleichen Zugriffsrechten von Adligen und Tagelöhnern, dem Fortbestand der Vertragsgrundlage angesichts der verloren gegangenen Gleichberechtigung und der Notwendigkeit, den Vertrag gegebenenfalls zu revidieren oder gar aufzuheben, sowie der fraglichen Berechtigung der ursprünglichen Gemeinschaft, einen Vertrag mit weit reichenden Konsequenzen für nachfolgende Generationen zu schließen.

Anders als auf dem Kontinent gab es in England bis ins 17. Jahrhundert hinein praktisch keine Fragen und Antworten hinsichtlich Entstehung und gerechter Verteilung von Eigentum. Das hatte zwei Gründe. Zum einen galt der englische König seit der normannischen Eroberung unter William dem Eroberer (1066) als rechtmäßiger Besitzer ganz Englands, was eine ursprüngliche Erwerbung von Land durch Aneignung gemäß der Okkupationstheorie für das englische Recht sowie jede Überlegung hinsichtlich Legitimation und Verteilung von Eigentum in England ausschloss. Zum anderen wurde das römische Recht nicht wie auf dem Kontinent vom englischen Recht rezipiert, vielmehr lebte in England die mittelalterliche Vorstellung fort, dass das Recht ein von Richtern gefundenes Herkommen sei und nicht Prinzipien und Deduktionen, sondern Tradition, Erfahrung und praktische Vernunft relevante Momente der Rechtsfindung seien. (Wieacker 1967, 497) Infolge dessen war jeder Landbesitz ein vom König übergebenes Lehen und stellte lediglich ein Untereigentum dar, sodass *occupation* im englischen Recht keinen Ersterwerb einer herrenlosen Sache bedeuten konnte, sondern nur eine spezielle Rechtsnachfolge beim Tod eines Lehensnehmers vor Ablauf der Lehensfrist bedeutete. Ferner verfügten die Juristen des englischen *Common Law* über keine anerkannte Eigentumstheorie, die im Streit zwischen dem König und Bürgern um Besitzrechte hätte verwendet werden können (Brocker 1992, 86).

In der den Staat begründenden Vertragstheorie von Thomas Hobbes gibt es daher auch keine ursprüngliche, Eigentum begründende Okkupation und kein natürliches vorstaatliches Eigentumsrecht. Dieses konstituiert sich darin erst als Bestandteil der staatlichen Rechtsordnung, wobei aller-

dings der Absolutismus als Preis für einen friedlichen und gesicherten Besitz in Kauf genommen werden muss (Anzenbacher 1999, 56). Zu eigentumstheoretischen Diskussionen kam es in England erst in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als dort die Werke von Hugo Grotius bekannt und durch äußere Umstände rasch rezipiert wurden. In einem Streit über die Fanggründe holländischer Heringsfischer vor der englischen Küste wurden seitens der Holländer Schriften und Argumente von Hugo Grotius verwendet, die im Zuge ihrer Widerlegung durch englische Autoren schnelle Verbreitung fanden, zumal Grotius 1613 selbst als Gesandter nach England kam und dort wegen seiner überragenden Kenntnisse Aufsehen erregte (Brocker 1992, 87; s. Grotius 1650). Der absolutistisch gesonnene Sir Robert Filmer (1588-1653) kritisierte die Theorie des Hugo Grotius minuziös, wies deren systematische und inhaltliche Ungereimtheiten auf und desavouierte sie so gründlich, dass ein weiterer Rückgriff auf sie unmöglich wurde (Filmer 1680, 261-274). Filmers eigene Theorie behauptete einen Eigentumsanspruch des englischen Monarchen als Folge seiner Abkunft von Adam, die so bizarr war, dass sie nicht überzeugen konnte. Das so entstehende Vakuum der Diskussionen über eine Theorie des Eigentums konnte erst durch die Theorie von John Locke gefüllt werden (Brocker 1992, 90).

## 2.2 Das moralfreie unbeschränkte Eigentum bei John Locke

*John Lockes Theorie des Eigentums*

*Widersprüchlichkeiten in Lockes Theorie des Eigentums*

*Das politische Umfeld zur Zeit John Lockes*

*Anlass und Zielsetzung der Abhandlungen*

*Wirtschaftliche Veränderungen in England zur Zeit Lockes*

*Schlussfolgerungen*

### John Lockes Theorie des Eigentums

John Locke (1632-1704) legt seine Theorie des Eigentums in der zweiten seiner *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (*Two Treatises of Government*) dar. Ebenso wie die Okkupationstheorie, die er aus den Schriften von Cicero und Grotius kannte (Brocker 1992, 168), geht sie von einer metaphysischen Anbindung und einer ursprünglichen Gütergemeinschaft aus (Locke 1689, II § 25<sup>\*)</sup>). Der Mensch wird aufgefasst als von Gott geschaffen, mit Vernunft und Selbsterhaltungstrieb ausgestattet, sowie als frei und keinem anderen Menschen untertan. Die Natur mit ihren sämtlichen Gütern wurde allen Menschen gleichberechtigt zur Deckung ihrer Bedürfnisse zur Verfü-

---

<sup>\*)</sup> Die *Zweite Abhandlung* wird unabhängig von der jeweiligen Ausgabe durch Angabe des § zitiert

gung gestellt und gehörte somit ursprünglich allen Menschen gemeinsam. Im Gegensatz zur Okkupationstheorie kommt aber Eigentum nicht durch menschliche Widmung und Entnahme aus einem endlichen Bestand natürlicher Güter zustande, sondern durch die mit der Aneignung notwendigerweise verbundene Arbeit des Menschen. Damit entfällt die entscheidende Schwachstelle der Okkupationstheorie nicht erklären zu können, weshalb die Menschen übereinkamen, den von Gott gesetzten und moralisch überlegenen Güterkommunismus zu Gunsten des reichlich problematischen Privateigentums aufzugeben. Die von Gott gesetzte Gütergemeinschaft hat jedoch für Locke keine eigenständige rechtswirksame Bedeutung und ist vermutlich nur aus taktischen Gründen aufgegriffen worden (Brocker 1992, 169).

Ausgangspunkt der Argumentation Lockes ist der Naturzustand des Menschen vor jeder gesellschaftlichen Übereinkunft. Es ist derjenige Rechtszustand, der dem Menschen allein aufgrund seines Wesens zukommt und ist ein Zustand vollkommener Freiheit und völliger rechtlicher Gleichheit, jedoch eingeschränkt durch die Grenzen des Naturrechtes, welches ausschließlich von der Vernunft expliziert wird. Innerhalb dieser von der Vernunft gesetzten Grenzen ist es den Menschen gestattet:

„... über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit so zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein.“ (Locke 1689, II § 4)

Die Reihenfolge von Besitz und Persönlichkeit in diesem Satz ist aufschlussreich. Allein aufgrund seines Wesens hat der Mensch Eigentum an seiner Person als einem exklusiven Recht, welches jedes Recht eines anderen Menschen daran ausschließt. Dies ist die grundlegende Prämisse der Theorie Lockes, welche sowohl seine Auffassung von Eigentum definiert als auch implizit ausschließt, dass der Mensch der Gesellschaft für seine Person und seine Fähigkeiten etwas schuldet.

Wegen der rechtlichen Gleichheit aller Menschen fordert die Vernunft, dass

„...niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zuzufügen soll.“ (Locke 1689, II § 6)

Wer allerdings von den Grundsätzen der menschlichen Vernunft abweicht und dieses Naturrecht bricht, wird zum Verbrecher, gilt als entartet und verliert seinen normativen Status der Freiheit und Gleichheit. Er senkt

seinen Status auf denjenigen niedrigerer Geschöpfe und wird normativ ein wildes Tier. Ein Verbrecher wird dauerhaft völlig rechtlos und darf von anderen Menschen entsprechend behandelt und sogar getötet werden (Dunn 1982, 107). Die Vollstreckung des Rechtes ist im Naturzustand jedem Einzelnen selbst überlassen. Vergeltung darf nach Locke jedoch nur so weit geübt werden, „wie es der Wiedergutmachung und der Abschreckung dienlich ist“ (Locke 1689, II § 8), was eine Frage des Ermessens und somit keine gravierende Einschränkung ist. Der dem Menschen durch Geburt zukommende Zustand der Freiheit und Gleichheit kann dem Menschen also als Folge seines Handelns abhanden kommen.

Aus dem uneingeschränkten Eigentum an seiner Person folgert Locke unmittelbar das Paradigma seiner Eigentumstheorie:

„Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum. Was er also dem Zustand der Natur entrückt, den die Natur vorgesehen und in dem sie ihn belassen hat, hat er mit seiner *Arbeit* gemischt und ihm etwas Eigenes hinzugefügt. Er hat es somit zu seinem *Eigentum* gemacht. Da er es dem gemeinsamen Zustand, in den es die Natur gesetzt hat, entzogen hat, ist ihm durch seine *Arbeit* etwas hinzugefügt worden, was das gemeinsame Recht der anderen Menschen ausschließt. Denn da diese *Arbeit* das unbestreitbare Eigentum des Arbeiters ist, kann niemandem außer ihm ein Recht auf etwas haben, was einmal mit seiner Arbeit verbunden ist. Zumindest nicht dort, wo genug und ebenso gutes den anderen gemeinsam verbleibt.“ (Locke 1689, II § 27)

Das Eigentum erhält damit den gleichen Rang hinsichtlich der Unantastbarkeit wie die Person, was Locke durch seine im letzten Drittel der zweiten Abhandlung in anderem Zusammenhang dargelegte Definition von Eigentum unterstreicht:

„Und nicht grundlos trachtet er danach und ist dazu bereit, sich mit anderen zu einer Gesellschaft zu verbinden, die bereits vereinigt sind oder doch die Absicht hegen, sich zu vereinigen, zum gegenseitigen *Schutz* ihres Lebens, ihrer Freiheiten und ihres Vermögens, was ich unter der allgemeinen Bezeichnung *Eigentum* zusammenfasse.“ (Locke 1689, II § 123)

“Unter Eigentum verstehe ich hier wie auch an anderen Stellen jenes *Eigentum*, das die Menschen sowohl an ihrer Person als auch an ihren Gütern haben.“ (Locke 1689, II § 173)



Damit verschränkt er das Eigentum semantisch mit dem natürlichen Grundrecht der Person und macht es zu einem unmittelbar aus dem Wesen des Menschen resultierenden unverletzlichen, also absoluten Grundrecht. Ein Angriff auf das Eigentum eines Menschen wird damit zugleich ein Angriff auf seine Person und der erste Zweck eines Staates, das Eigentum seiner Bürger zu schützen, ist unter dieser Prämisse folgerichtig:

„Unter *politischer Gewalt* verstehe ich dann ein *Recht*, für die Regelung und Erhaltung des Eigentums Gesetze mit Todesstrafe und folglich auch allen geringeren Strafen zu schaffen, wie auch das Recht, die Gewalt der Gemeinschaft zu gebrauchen, um diese Gesetze zu vollstrecken und den Staat gegen fremdes Unrecht zu schützen, jedoch nur zugunsten des Gemeinwohls.“ (Locke 1689, II § 3)

Es ist merkwürdig, dass die umfassende inhaltliche Definition für den Begriff „Eigentum“ erst gegen Ende der Abhandlung gegeben wird und der Leser unter „Eigentum“ offenbar absichtlich zunächst die übliche Bedeutung dieses Begriffs als Eigentum an Gütern verstehen soll. An vielen Stellen seiner Abhandlung verwendet Locke den Begriff „Eigentum“ nicht in seiner umfassenden Bedeutung, sondern ohne darauf hinzuweisen lediglich als Eigentum an Sachgütern (z. B. Locke 1689, II § 138 bis 140 sowie § 193) und gebraucht die Begriffe „Eigentum“ und „Besitz“ oft synonym. Im ganzen Kapitel *Über Eigentum* (§ 25 -51) und in der Argumentation über die Grenzen staatlicher Macht (§ 138f) verwendet er den Ausdruck eindeutig im üblichen Sinn von Boden und Sachgütern. Auf diese Beobachtung sowie auf den Umstand, dass Locke in seiner Abhandlung auf das im vorigen Zitat erwähnte Gemeinwohl nicht weiter eingeht, wird noch zurückzukommen sein.

Für den Erwerb von Eigentum durch Arbeit an Gegenständen der Natur folgert Locke aus der vorrangigen Bedingung, einem anderen Menschen keinen Schaden an Leben, Gesundheit, Freiheit und Besitz zuzufügen, zwei im Naturzustand geltende Beschränkungen, die Locke ohne Zögern von den Produkten, Früchte und Tiere, auf die Erde selbst überträgt, womit Grund und Boden zum Hauptgegenstand des Eigentums werden (Locke 1689, II § 32). Erstens darf sich jeder nur so viel aneignen, wie er selbst gebrauchen kann, also nur so viel Land, wie er bewirtschaften kann und nur so viel an Naturprodukten, wie er verbrauchen kann bevor sie verderben. Zweitens ist darauf zu achten, dass noch genügend Güter gleicher Qualität für andere übrig bleiben:

„...wo genug und ebenso gutes den anderen gemeinsam verbleibt.“  
(Locke 1689, II § 27)

Streng genommen ist die zweite Bedingung nur bei unerschöpflichen, also unendlich großen natürlichen Ressourcen erfüllbar. Bei den begrenzten Ressourcen in unserer endlichen Welt bleibt also keineswegs „genug und ebenso gutes“ für die anderen Menschen übrig, wenn sich einige Menschen an Teilen Eigentum verschaffen. Locke argumentiert hier also nicht streng logisch, sondern polemisch, indem er behauptet, die Ressourcen der Natur seien *praktisch* unerschöpflich und es bedarf höchstens einiger Mühe, sich dahin zu begeben, wo noch „genug und ebenso gutes“ übrig ist. Für den realen Naturzustand der Menschen in der Frühphase der Sozialisierung ist diese Annahme aber noch plausibel, da jeder genug zu seinem Lebensunterhalt erwerben konnte, das Streben nach Eigentum auf natürliche Weise beschränkt war und es daher keinen Anlass zu Streit gab.

Dies änderte sich nach Locke bereits im Naturzustand mit der Einführung des Geldes durch gegenseitige Übereinkunft der Menschen. Die Menschen maßen seltenen und unverderblichen Gütern wie Gold, Silber oder Diamanten einen von deren Gebrauchswert verschiedenen eingebildeten Wert bei, der einer gewissen Menge nützlicher aber verderblicher Güter entsprach. (Locke 1689, II § 46) Dies erlaubte dem Menschen die Aneignung von Gütern über den eigenen Bedarf hinaus, sofern er sie gegen unverderbliche Güter eingetauschte:

„Gab er einen Teil an irgendeinen anderen weiter, damit er nicht ungenutzt in seinem Besitz umkam, so nutzte er auch diese Dinge.“  
(Locke 1689, II § 46)

Die Einführung des Geldes sprengte damit die beiden naturrechtlichen Beschränkungen des Erwerbs von Eigentum und bewirkte, dass unterschiedlicher Fleiß der einzelnen Menschen zu verschieden großem Eigentum führte. Diese Konsequenz des Geldes betrachtet Locke ebenso wie dessen Einführung als stillschweigende Übereinkunft der Menschen noch im Naturzustand:

„...ist es einleuchtend, dass die Menschen mit einem ungleichen und unproportionalen Bodenbesitz einverstanden gewesen sind. Denn sie haben durch stillschweigende und freiwillige Zustimmung einen Weg gefunden, wie ein Mensch auf redliche Weise mehr Land besitzen darf als er selbst nutzen kann,...“ (Locke 1689, II § 50)

Die Einführung des Geldes und die daraus resultierende Ungleichheit von Eigentum entfesselten eine bereits im Naturzustand beginnende Dynamik, die weit über ihn hinausführen musste. Da nach Locke der Naturzustand auch schon abhängige Lohnarbeit kannte, war die Bewirtschaftung

immer größerer Ländereien möglich, sodass das Land knapp wurde. Dies und das Anwachsen der Bevölkerung machte – wiederum durch Übereinkunft – die Schaffung eines das Eigentum garantierenden Staates notwendig.

Die mit der Geldwirtschaft einhergehende unbeschränkt anwachsende, den Eigenbedarf bei weitem übersteigende Güterproduktion wird von Locke uneingeschränkt gebilligt, obwohl er sieht, dass das ihr zugrunde liegende Motiv, das die normative Beschränkung des Naturzustandes verletzende Verlangen nach Mehrbesitz, den anfangs friedlichen und sich im Einklang mit dem Naturrecht stehenden Zustand sprengt und eine Depravierung des menschlichen Verhaltens bewirkt. Da er diese Entwicklung jedoch als eine Konsequenz des von Gott gesetzten Naturzustandes versteht, ist er weder in der Lage wie später Adam Smith einen wie eine unsichtbare Hand wirkenden gegenläufigen Effekt anzunehmen noch wie Mandeville (1670-1733) festzustellen, dass gerade der menschliche Egoismus zu Fortschritt und Wohlstand führt (Mandeville 1714). Sein Verzicht auf jede Kritik der Dynamik der auf absolutem Eigentum beruhenden Gesellschaft weist ihn als überzeugten Ideologen des Besitzbürgertums aus. Eigentum steht für Locke am Anfang aller Kultur und jeder gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, weshalb er in der Ausweitung der Produktion und der damit verbundenen Mehrung gesellschaftlichen Reichtums ungeachtet seiner Verteilung den Fortschritt der Menschheit sieht (Euchner 1977, 34f).

### **Widersprüchlichkeiten in Lockes Theorie des Eigentums**

Lockes Theorie des Eigentums enthält gravierende Widersprüche und Ungereimtheiten, die der Aufklärung bedürfen. Das überrascht bei einem scharfen Denker, als den ihn sein erkenntnistheoretisches Werk *An Essay concerning Human Understanding* ausweist. So leitet Locke das Eigentum an Gütern aus dem Eigentum an der eigenen Person ab und behauptet suggestiv plausibel, es würde eine Kontinuität zwischen einer Person und den von ihr durch Arbeit angeeigneten äußeren Gütern geben. Er missbraucht dabei eine Zweideutigkeit der Possessivpronomina, weil ein kategorialer Unterschied zwischen dem Besitz äußerer Güter und demjenigen personaler Eigenschaften und Fähigkeiten besteht (Brocker 1992, 357). Während äußere Güter auch durch andere benutzt werden können, veräußerbar sind und keineswegs als Teil der Person zu verstehen sind, die possessive Zuordnung „mein“ also deshalb erfolgt, weil diese Güter prinzipiell auch einem Anderen gehören könnten, ist dies bei der eigenen Person, dem Körper, den Gedanken und Handlungen eben nicht möglich. Die Selbstzuschreibung erfolgt zwar mittels possessiver Pronomina, drückt jedoch eine Identität aus und ist nicht wie bei äußeren Gütern bloß possessiv gemeint. Meine

Gedanken, meine Gesundheit und meine Handlungen sind von meiner Person untrennbar, während mein Haus oder mein Hammer dies eben nicht sind.

Derselbe Unterschied gilt für die eigene Arbeit und das Ergebnis eigener Arbeit, dem eigenen Werk. Die Tätigkeit ist Teil der Person, das Ergebnis als ein äußeres Gut eben nicht. Insofern ist der Begriff „eigene Arbeit“ zweideutig, weil er zum einen die Tätigkeit und zum anderen das Resultat der Tätigkeit bedeuten kann, ein von Locke verdeckt gehaltener Unterschied. Ohne Zweifel nutzt Locke suggestiv und folgenreich die Analogie göttlicher Schöpfung zu menschlicher Arbeit und übergeht aber auch hier einen fundamentalen kategorialen Unterschied. Während göttliche Schöpfung auch die Materie und nicht nur ihre Form umfasst, setzt menschliche Arbeit immer natürliche Rohstoffe voraus, was Kant und Mill als grundsätzliche produktive Ohnmacht des Menschen hinsichtlich Materialien und Rohstoffen bezeichnet haben, weil das Material eben nicht das Produkt menschlicher Leistung ist, sondern nur seine Verformung und Verarbeitung.

Auf die logische Unhaltbarkeit unerschöpflicher Ressourcen im Naturzustand wurde bereits hingewiesen. In einer endlichen Welt mit knappem Boden und Ressourcen, auf die Locke sein Paradigma der Eigentumsbegründung durch Arbeit überträgt, musste zudem die individuelle, gesellschaftlich nicht verwilligte Aneignung und Verarbeitung einzelner dieser Rohstoffe immer als ein Versuch erscheinen, eigenmächtig Fakten zu schaffen, indem Gegenstände nach persönlichen Vorstellungen verformt und verändert wurden, um andere dadurch von ihrem Gebrauch abzuhalten. Da durch solch einseitige Handlungen tatsächlich aber nur Fakten geschaffen und nicht wirklich Rechte zur Respektierung fremden Besitzes begründet werden konnten, also Macht und Zwang statt Recht herrschte, muss die Arbeit als untaugliches Mittel zur originären Eigentumsgründung an äußeren Gegenständen angesehen werden. Rechtmäßiges Vorgehen verlangt, dass der jeweilige Gegenstand bereits im rechtlichen Besitz desjenigen war, der ihn durch seine Arbeit verändern wollte (Brockner 1992, 364). Weil also ein Mensch weder eine Sache der Substanz nach erschaffen kann, noch eine vorgegebene Substanz durch Arbeit formen und verändern darf, wenn sie ihm nicht schon rechtlich als die seine gehört, kann Arbeit nicht als Quelle des Eigentums am bearbeiteten äußeren Gut angesehen werden.

Unkommentiert belässt Locke die Behauptung, dass Lohnarbeit ein Eigentum des Dienstherrn am jeweiligen Gut begründet und nicht ein Eigentum des Lohnarbeiters:

„Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen, und das Erz, das ich an irgend-einer Stelle gegraben, wo ich mit anderen gemeinsam ein Recht dazu habe, werden ohne die Anweisung und Zustimmung von irgend jemandem mein *Eigentum*. Es war meine *Arbeit*, die sie dem gemeinsamen Zustand, in dem sie sich befanden, enthoben haben und die mein *Eigentum* an ihnen bestimmt hat.“

(Locke 1689, II § 28)

Aufschluss über das Verständnis Lockes dieses Sachverhaltes findet sich im Kapitel über die väterliche Gewalt, wo er allerdings ohne Bezug zum Eigentumsrecht des Knechtes an seiner Arbeit ausführt:

„Die Bezeichnungen *Herr* und *Knecht* sind so alt wie die Geschichte selbst. So wurden aber nur Menschen genannt, die unter sehr verschiedenen Bedingungen lebten. Ein freier Mensch macht sich dadurch zum Knecht eines anderen, wenn er ihm gegen Lohn für eine gewisse Zeit seine Dienste verkauft, die er dann verrichtet. Obwohl ihn dies in der Regel in die Familie des Herrn und unter die dort übliche Zucht stellt, so verleiht es dem Herrn doch nur eine vorübergehende Gewalt über ihn, die nicht größer ist als in dem Vertrag zwischen ihnen vereinbart wurde.“

(Locke 1689, II § 85)

Hier übergeht Locke eine wesentliche Konsequenz seines eigenen Ansatzes. Die naturrechtlich begründete Schaffung von Eigentum durch eigene Arbeit müsste nämlich Vorrang gegenüber der Übertragung von Eigentum durch Vereinbarung haben. Wenn sich also der Knecht nicht selbst an seinen Dienstherrn verkauft, was Locke an anderer Stelle ausschließt<sup>\*)</sup>, dann müsste die Arbeit des Knechtes zunächst zu dessen Eigentum am Produkt seiner Arbeit führen und erst danach könnte der Knecht dieses dem Dienstherrn übereignen. Die von Locke postulierte Kontinuität zwischen einer Person und ihrer Eigentum begründenden Arbeit kann nicht als willkürlich auflösbar gedacht werden, wenn sie, wie Locke es will, als unverletzlich gelten soll. Folglich kann ein Knecht seine „Dienste“ im Sinne seiner Tätigkeit als Teil seiner Identität nicht zu einem vereinbarten Preis veräußern ohne sich selbst zu verkaufen, was er als ein freier Mensch aber nicht darf. Der von Locke stillschweigend vorgenommene Kurzschluss ist also ein logischer Fehlschluss von erheblicher Tragweite, denn er rechtfertigt angeblich die Behandlung menschlichen Arbeitsvermögens als eine Ware und deren Vergütung zu einem sich nach Angebot und Nachfrage

---

<sup>\*)</sup> Locke 1689, II § 23: „Denn da der Mensch keine Gewalt über sein eigenes Leben hat, *kann er sich* weder durch einen *Vertrag* noch durch seine eigene Zustimmung zum *Sklaven* eines anderen *machen*.“

richtendem Marktpreis. Er wurde aber nie als Fehlschluss erkannt, weil es für damaliges Denken völlig geläufig war, dass ein Knecht unfrei war und damit gar nicht der bürgerlichen Gesellschaft freier Menschen angehörte.

Locke fügt also hier naturhafte mit historisch-gesellschaftlichen Bestimmungen ineinander, wodurch seine Theorie zur Apologie der von ihr beschriebenen bürgerlichen Gesellschaft wird, die dabei aber ihres historischen Charakters beraubt wird (Rotermund 1976, 62). Die naturgegebene Vernunft allein expliziert die der Natur zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit als das Naturrecht, womit der Umstand, dass etwas nach dem Naturgesetz Existierendes vernünftig ist, dadurch erklärt wird, dass das Vernünftige dem Naturgesetz entspricht. Diese Zirkularität verdeckt den Widerspruch, dass einerseits Eigentum das Resultat natürlich-vernunftgemäßen Handelns ist, dass andererseits die Besitzlosigkeit eines großen Teils der Bevölkerung ebenso nur durch die instrumentale Funktion der Vernunft erklärbar ist, also die Besitzlosen ihre Vernunft offenbar nicht angemessen gebrauchen, was freiwillig nicht recht vorstellbar ist, da vernunftgemäßes Handeln ja zum ersehnten Eigentum führen würde. Das Bürgertum wird somit als inkarnierte Vernunft legitimiert, weil es Eigentum hat, denn es hat Eigentum, weil es vernünftig handelt (Rotermund 1976, 64). Da für Locke Vernunft eine kategoriale Eigenschaft des Menschen ist, muss er den Armen notgedrungen eine gegenüber den Besitzenden verminderte Fähigkeit der Betätigung der Vernunft zurechnen, wobei es offen bleibt, ob dies wirklich die Ursache oder aber vielleicht die Folge ihrer Armut ist.

Damit löst sich der festgestellte Widerspruch in einer wenig menschenfreundlichen Perspektive. Zur Zeit Lockes war es in England üblich, einen Knecht als unfrei und damit nicht als Menschen im Besitz sämtlicher Rechte, wie beispielsweise des Wahlrechtes, zu behandeln. In zirkulärer Denkweise war er unfrei, weil er über kein Eigentum verfügte und zugleich als nicht fähig zum Erwerb von Eigentum, eben weil er unfrei war (Tully 1980, 135) und hatte daher nur eine eingeschränkte Verfügungsgewalt über sich. Das ist konsistent damit, dass für Locke Arbeit von Natur aus eine Ware und die Lohnbeziehung Teil der natürlichen Ordnung ist (Macpherson 1973, 247f). Daher ist es für ihn überhaupt nicht relevant, dass die beständige Veräußerung der Arbeit gegen einen gerade nur die Existenz sichernden Lohn, die er als den notwendigen Zustand der Lohnarbeiter während ihres ganzen Lebens ausgab, auf eine Veräußerung von Freiheit und Leben jenseits seiner rein biologischen Bedeutung hinausläuft. Dann allerdings kann Locke nur so verstanden werden, dass die Menschen, deren Arbeit Eigentum schafft, nicht alle Menschen, sondern nur die Besitzenden sind und zumindest in dieser Konsequenz der Torf stechende Knecht und das Gras fressende Pferd einander gleichgestellt sind (Locke 1689, II § 28).

Daran kann auch eine feinsinnige Argumentation nichts ändern, die in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die in England bis ins späte 18. Jahrhundert vorherrschte und in der Arbeiter mit ihren Fertigkeiten und Werkzeugen angeheuert wurden, um einen ganzen Auftrag zu erledigen, einen wesentlichen Unterschied zur späteren kapitalistischen Produktionsweise ausmacht und folgert, dass der Knecht Lockes im Gegensatz zum ausgebeuteten Arbeiter im Kapitalismus „Souveränität“ über seine eigene Arbeit behält (Tully 1980, 141). Diese Souveränität kann aber nicht viel bedeuten, wenn sie nicht hinreicht, dem Knecht in Lockescher Konsequenz auch Eigentumsrechte am Produkt seiner Arbeit zu verschaffen.

Widersprüchlich ist auch Lockes Argumentation hinsichtlich der Aufhebung aller Beschränkungen für den Erwerb von Eigentum in der durch Gesetze geregelten Gesellschaft. Die ursprüngliche moralische Forderung des Naturrechtes, dass niemand einem anderen Menschen „an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll“ wird bei der Begründung des Eigentums durch zwei den Erwerb beschränkende Bedingungen konkretisiert, diese sodann aber durch die Konvention der Einführung des Geldes praktisch aufgehoben, weil sie als automatisch immer erfüllt gelten, da ja wegen des Geldes nichts verderbe und immer noch genügend für andere – wenn zwar nicht in England so doch anderorts – übrig bliebe. Ferner wird dieser Schritt damit begründet, dass ein moralisch unbeschränktes Verlangen nach Mehrbesitz den Reichtum der Gesellschaft erheblich mehr steigern als es im Naturzustand möglich wäre, wobei die Situation in Amerika zur Zeit Lockes als Beweis angeführt wird:

„Es kann keinen klareren Beweis für irgend etwas geben, als ihn für diesen Fall verschiedene Völker *Amerikas* liefern, die reich an Land und doch arm an allen Bequemlichkeiten des Lebens sind. Die Natur hat sie ebenso freigiebig wie irgendein anderes Volk mit den Elementen des Reichtums ausgestattet, d.h. mit einem fruchtbaren Boden, der fähig ist, im Überfluss zu erzeugen, was zu Nahrung, Kleidung und Genuss dienen könnte. Weil sie ihn jedoch nicht durch Arbeit veredeln, besitzen sie nicht den hundertsten Teil der Annehmlichkeiten, an denen wir uns erfreuen. Und der König eines großen und fruchtbaren Gebietes wohnt, nährt und kleidet sich dort schlechter als ein Tagelöhner in *England*.“

(Locke 1689, II § 41)

Der Kern dieses Argumentes jenseits seiner Polemik besagt, dass Zuwachs an Reichtum in einer Gesellschaft infolge der Entfesselung des Erwerbs von Eigentum die Abschaffung moralisch motivierter Beschränkungen rechtfertigt, und zwar ungeachtet der Verteilung dieses Reichtums.

Damit ist die ursprüngliche, naturrechtlich begründete moralische Bedingung, dass „niemand einem anderen ... an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zuzufügen soll“ aus wirtschaftlicher Betätigung eliminiert und auf das positive Recht der Gesellschaft reduziert. Das fällt bei oberflächlicher Betrachtung deshalb nicht auf, weil zwei unterschiedliche Formen von Eigentum nicht unterschieden werden, nämlich zum einen das naturrechtlich abgeleitete, an naturrechtliche Bedingungen gebundene Eigentum und zum anderen das nach Einführung des Geldes und Aufhebung dieser Bedingungen unbeschränkte Eigentum. Letzteres ist ein durch Übereinkunft, also ein positiv gesetztes Eigentum, und Locke kann nur deshalb dessen Unverletzlichkeit behaupten, weil er entgegen aller Logik diese beiden Formen des Eigentums stillschweigend gleich setzt.

Auf den Punkt gebracht kann festgestellt werden, dass nach Locke die Menschen übereinkamen, die vom Naturrecht gesetzten Einschränkungen, also einen Teil der Moral, durch die Funktion des Geldes zu ersetzen. Sie haben dem Staat keinerlei Funktion für eine gerechte Verteilung von Eigentum übertragen, weil es keinen Eingriff in das Eigentum ohne Zustimmung des Eigentümers geben darf. „Endzweck“ der Gesellschaft ist „die Erhaltung des Eigentums“ (Locke 1689, II § 85).

Wie Peter Laslett berichtet war John Locke ein akribisch arbeitender Autor, der mit der Qualität der zu seinen Lebzeiten erschienen drei Auflagen der *Two Treatises on Government* sehr unzufrieden war und sich um eine verbesserte vierte, absehbar posthum erscheinende Auflage bemühte:

„As it became obvious, to him, that no version correct enough to satisfy such meticulousness would ever appear in his lifetime, he made plans to ensure that it should do so after his death. He corrected a copy of the printed version in minute detail, scrutinizing the word-over, the italics, the punctuation, even the spelling, as well as the general sense.“  
(Laslett 2005, 10)

Daher fällt es schwer, die oben beobachtete wenig korrekte Verwendung der Begriffe „Eigentum“ und „Besitz“ und die festgestellten Widersprüchlichkeiten der Argumentation als bloße Nachlässigkeiten zu verstehen. Vielmehr erhebt sich die Frage, ob die Absicht der beiden Abhandlungen Aufschluss darüber geben kann, zumal die Abhandlungen die Situation zur Zeit ihrer Abfassung widerspiegeln. Dazu ist es nötig, den Autor und seine beiden Abhandlungen in ihrem historischen Kontext zu sehen.



## Das politische Umfeld zur Zeit John Lockes

John Locke wurde 1632 in eine politisch unruhige Zeit Englands hinein geboren. Mit dem Regierungsantritt James' I (1603-1625) beginnen politisch-konstitutionelle Konflikte zwischen König und Parlament, die erst mit der *Glorious Revolution* von 1688/1689 beendet wurden. James I begründete als Nachfolger der kinderlos gebliebenen Elizabeth I die Dynastie der Stuarts und hatte zuvor als König von Schottland (als James VI) eine rigorose Machtpolitik gegen die Magnaten des Landes betrieben. In zwei politiktheoretischen Werken \*) hatte er selbst die unumschränkte, also absolutistische Herrschaftskompetenz des Königs proklamiert (Arnold-Baker 2001, 375). Diese Ambitionen brachte er in sein Regierungsamt nach England mit und ignorierte dabei das gewachsene komplexe Zusammenspiel der politischen Institutionen des englischen politischen Systems ebenso wie die durch das *case law* und unabhängige Richter geprägte Rechtstradition, die anders als das schottische Recht nicht auf das römische Recht zurückgeht. Die politische Theorie James I behauptete das *Divine Right of the Kings*, was die alleinige Berechtigung der monarchischen Regierungsform, ein durch Geburtsrecht und göttliche Gnade erworbenes unveräußerliches Recht des einzelnen Monarchen und dessen Unverantwortlichkeit gegenüber irdischen Instanzen umfasste. James behauptete, *the King is above the law*, weswegen ein schottischer König nicht wegen Verstoßes gegen die Gesetze des Landes abgesetzt werden konnte. Er schloss jeden Diskurs über die Rechte des Königs und die Pflichten der Untertanen aus. Die Argumentation hatte ebenso wie die rigorosen Auseinandersetzungen mit dem Feudaladel und der presbyterianischen Kirche Schottlands einzig die Ausweitung und Absicherung seiner Macht zum Ziel.

Die Machtposition James I wurde auch seitens der Jesuiten bedroht, die eine Oberhoheit des Papstes über weltliche Herrscher vertraten. Der römische Kardinal Roberto Bellarmino (1542-1621) exponierte sich besonders in dieser Frage:

„Nach den Worten der Schrift und auf Grund der Tradition, so erklärt Bellarmin, hat der Papst das Recht, untaugliche, vor allem ketzerische Fürsten zu bestrafen, abzusetzen, die Unterthanen des Eides gegen ihr Oberhaupt zu entbinden.“ (Krebs 1890, 47; eine Schrift Bellarminos aus dem Jahre 1610 zitierend)

---

\*) *The True Law of Free Monarchies* (1603); *Declaration due Roy Jaques I ... Pour le Droit des Rois* (1615)

Der Versuch des Parlamentes, von englischen Katholiken einen besonderen Treueid auf den König zu verlangen, führte 1609 bis 1611 zu einem Streit, in dem James I selbst den Eid verteidigte und in den Gelehrte aus ganz Europa verwickelt waren (Krebs 1890, 26).

Im Zentrum der Auseinandersetzungen zwischen dem König und dem englischen Parlament standen von Anfang an konkrete steuer- und finanzpolitische Fragen. Der ab 1625 als Charles I regierende Sohn James I teilte die Auffassung seines Vaters von der absoluten Herrschaft des Königs. Er berief seit 1629 das Parlament nicht mehr ein und regierte allein bis 1640, als ihn ein Aufstand in Schottland dazu zwang, das Parlament zum Beschluss von Steuergeldern erneut einzuberufen. Aus einer Position der Stärke heraus verlangte das Parlament, zuvor alle *Gravamina* auszuräumen und im Zuge der Auseinandersetzungen darüber radikalisierte die Forderung der Parlamentarier zur umfassender Kontrolle und Kritik der königlichen Politik. (Aylmer 1986, 18) So eskalierte Opposition über Obstruktion zur Anwendung von Gewalt seitens des Königs gegenüber dem Parlament mit der Folge von Bürgerkrieg und 1647 der Hinrichtung Charles I, all dies ohne nennenswerte staatspolitische oder verfassungsrechtliche Argumentation oder Legitimation.

Eine kleine radikale Gruppe in außerparlamentarischer Opposition waren die *Leveller* <sup>\*)</sup>, deren Agitation ihren Höhepunkt nach dem Sieg der Armee über den König erreichte, als in den Jahren 1647 bis 1649 über die zukünftige englische Verfassung diskutiert wurde. Die Leveller vertraten eine für diese Zeit radikal freiheitliche und gerechte politische Ordnung, die anstatt den Abgeordneten ein Entscheidungsrecht in allen politischen und kirchlichen Fragen einzuräumen, die Garantie einer herrschaftsfreien Privatsphäre für alle Bürger zum Schutz vor staatlichen Eingriffen forderten (Brockner 1995, 90f) und in einer übergeordneten Verfassung die Kompetenzen der Regierung in Abgrenzung von den individuellen Bürgerrechten festlegen wollten. Obwohl die Leveller keine geschlossene politische Theorie formulierten, lässt sich eine solche offenbar aus ihren Schriften rekonstruieren, „... deren individualistisch-naturrechtliche Fundierung John Locke nur dreißig Jahre später ... übernehmen würde, um mit ihrer Hilfe ähnlich radikale Forderungen zu erheben“ (Brockner 1995, 100f). Die unantastbaren und unveräußerlichen privaten Grundrechte, die nicht auf den Staat übertragbar waren, wurden mit den drei Begriffen Leben, Freiheit und Eigentum umschrieben, wie ein Beispiel aus einer Petition des Jahres 1649 zeigt, wonach es Aufgabe und Zweck staatlicher Institutionen sei,

---

<sup>\*)</sup> wörtlich Gleichmacher, ein erstmals von James I abschätzig verwendeter Begriff (Brockner 1995, 96)

„...to preserve inviolable those Fundamental Laws and Liberties concerning the Preservation of the *Lives, Properties, and Liberties* of the people, with all things incident thereunto.“ (zitiert nach Wittwer 1972, 246)

Eine hinsichtlich der damaligen Auffassung von Eigentum besonders aufschlussreiche Diskussion zwischen der Armeeführung und Levellern wurde im Oktober 1647 auf der Konferenz von Putney geführt (Aylmer 1975, 99ff). Ein von den Levellern vorgelegter Entwurf für eine neue Verfassung konnte so verstanden werden, dass er ein aktives Wahlrecht für alle Einwohner des Landes, also auch der besitzlosen und abhängigen Lohnempfänger vorsah. Der Schwiegersohn Cromwells Ireton wandte dagegen ein, dass ein auf naturrechtliche Prinzipien gründendes allgemeines Wahlrecht nicht mit der bestehenden Rechts- und Eigentumsordnung vereinbar sei, die allein auf positiven Rechtsentscheidungen und historischen Präzedenzen beruhe. Das Eigentum sei kein naturrechtliches, sondern nur durch die englische Rechtsordnung begründetes Recht, ebenso wie die an das Eigentum anschließenden bestehenden Wahlrechtsprivilegien. Ersetze man letztere durch ein naturrechtlich begründetes Wahlrecht, so könne man prinzipiell auch das Eigentum aufheben, da das Naturrecht keine individuelle Zuteilung äußerer Güter kenne, sondern sich jeder aus dem allen gemeinsam Gehörendem aneignen könne, was er nur wolle. Wer die positiv gesetzten Wahlrechtsprivilegien durch naturrechtlich begründete ersetze wolle, der müsse auch die Aufhebung der bestehenden und nur staatlich garantierten Eigentumsverhältnisse erlauben. Wer aber Eigentum negiere, der negiere zugleich die Ordnung, was zu von niemandem gewollter Anarchie führe. Bei allgemeinem Wahlrecht stellen die Armen und Besitzlosen die Mehrheit und könnten Ihresgleichen als Abgeordnete wählen mit der möglichen Folge der gesetzlichen Abschaffung der Eigentumsordnung. Es wurde damals offenbar noch keine Möglichkeit gesehen, Eigentum naturrechtlich zu begründen, wie es später Locke gelang. Das siebte Gebot „Du sollst nicht stehlen“ setzt nach Ireton Eigentum als Institut voraus und konnte es daher keineswegs begründen. Die zeitgenössische Naturrechtstheorie sah Eigentum einhellig als Artefakt menschlicher Übereinkunft an:

“The Law of God doth not give me property, nor the law of nature, but property is of human constitution. I have a property and this I shall enjoy. Constitution founds property“ (Aylmer 1975, 111)

Ergebnis der langen und mit großem Ernst geführten Debatte über ein allgemeines Wahlrecht war ein Kompromiss, auf den sich die Beteiligten unter dem Druck der Armeeführung einigten (Ashcraft 1986, 156). Der Kreis der Wahlberechtigten sollte zwar erweitert werden, aber mit Bediens-

teten, Lehrlingen und Bettlern, also besitzlosen und abhängigen Personen, sollten weiterhin große Kreise der Bevölkerung ausgeschlossen bleiben. Dieses Ergebnis war mit der damals allseits – auch von den Levellern – geteilten Auffassung verträglich, wonach Bedienstete und Almosenempfänger ihr Geburtsrecht der freien Verfügung über sich verloren hatten, da sie als freiwillig in ein Abhängigkeitsverhältnis mit Dienstherren oder Almosenspendern eingetreten galten (Macpherson 1973, 143).

Die Revolution führte 1649 zu einer Militärdiktatur unter Cromwell, die politische Lage glich einem permanenten Ausnahmezustand und das Land drohte nach Cromwells Tod in Anarchie zu versinken. 1660 kehrte der Sohn des hingerichteten Königs Charles I aus dem Exil zurück, übernahm als Charles II unangefochten die Herrschaft und führte die vorrevolutionäre Verfassung wieder ein. Die nachfolgende Restauration war ein Kompromiss zwischen den Interessen des Königtums und der parlamentarischen Oligarchie, wobei der König ebenso wie seine beiden Vorgänger vorrangig um eine Absicherung seiner Macht bemüht war. Bemerkenswert ist eine Schrift Lockes aus dem Jahre 1660, in der er seine Freude über die Rückkehr des Königs bekundet und sich völlig diametral zu seiner späteren liberalen Haltung für Gehorsam gegenüber dem König selbst in Angelegenheiten des Glaubens ausspricht. (Euchner 1977, 13)

Locke wird 1667 Sekretär, Berater und Leibarzt im Hause von Lord Ashley, dem späteren Grafen von Shaftesbury (1621-1683), einem der scharfsinnigsten und mächtigsten Politiker im England des 17. Jahrhunderts, der als *Lord Chancellor* eine Zeit lang das höchste Regierungsamt unter Charles II besaß (Ashcraft 1986, 21). Seine Politik orientierte sich an den Interessen der Kreise, die Handel und Gewerbe, auch durch koloniale Expansion vorantreiben wollten. Während seiner Regierungstätigkeit führte er England in einen Handelskrieg mit den Niederlanden. Locke wurde durch seine Verbindung mit Shaftesbury ein wohlhabender Mann, der sein bescheidenes ererbtes Vermögen durch bezahlte politische Ämter – er war Sekretär der Vereinigten Farmer von Carolina – und einträgliche Investitionen, zu denen wohl Shaftesbury riet, erheblich vergrößern konnte (Ashcraft 1986, 23).

### **Anlass und Zielsetzung der Abhandlungen**

Als Shaftesburys Politik immer mehr mit den Interessen des Hofes kollidierte, wurde er Führer der Whigs, der politischen Opposition gegenüber dem Hofe. Der nicht an den Hof gefesselte Landadel, die Gentry, hatte sich ökonomisch mit dem aufsteigenden, städtischen Bürgertum verbunden, das in Wirtschaft und Handel tätig und in der Metropole London zentriert war, wodurch sich Landadel und Bürgertum immer mehr anglichen und

*Gentry* später die aus Landadligen und Bürgern bestehende Oberschicht bezeichnete. Der Wollhandel zwischen England und Flandern führte dazu, dass die Landwirtschaft sich auf Schafzucht spezialisierte, was den adligen Landwirt zum Einzelunternehmer machte, der seine Erben in der Londoner Kaufmannschicht ausbilden ließ. Die alte patriarchalische Grundherrschaftsordnung wurde durch das Vordringen der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur aufgebrochen und mit dem kapitalistischen Privatunternehmen entstand das ländliche Proletariat. Die Land besitzende *Gentry*, die Bodenerwerb und Bodennutzung auf kapitalistische Weise betrieb und keine Ämter am Hofe, sondern nur auf lokaler Ebene innehatte, ergriff schließlich mit dem Londoner Wirtschafts- und Handelsbürgertum die oppositionelle Initiative gegen den Ausbau des Königtums zur absoluten Monarchie. Die Angehörigen dieser oppositionellen Schicht wollten möglichst ungestört ihren Geschäften nachgehen, waren liberal eingestellt und wandten sich gegen Eingriffe seitens des Hofes in ihre geschäftlichen Aktivitäten und in ihr Vermögen.

Die Opposition der Whigs ist ökonomisch begründet, weil der Absolutismus den Merkantilismus und damit königliche Handelsregulierungen und Steuerverordnungen, also Eingriffe in Freiheit und Eigentum der Einzelunternehmer nach sich zieht. Die Opposition ist zugleich politisch, weil der Ausbau des Königtums zur absoluten Monarchie die parlamentarischen Privilegien der Stände beseitigt und sie ist auch religiös motiviert, weil die absolute Monarchie die Zwangseinführung des Episkopalsystems in England und Schottland propagiert. Die Opposition versucht die puritanisch gesonnenen unteren Schichten auf ihre Seite zu ziehen, ist gegen Merkantilismus, Absolutismus und Anglokatholizismus gerichtet und tritt für Freihandel, Parlamentarismus und Puritanismus ein. (Rohls 1999, 219)

Die Whigs formierten ihre politische Argumentation um die Schlagworte *No Popery*, *No Slavery* und *Liberty and Property*. Die beiden ersten demonstrieren ihren Widerstand gegen den prädestinierten Thronfolger, den katholischen Herzog von York, während die beiden letzten ihre positive Zielsetzung belegen. Diesen Schlagworten lag eine mehrschichtige und ausgeklügelte politische Konzeption zugrunde, für die es zwar eine Vielzahl von Schriften zu einzelnen Aspekten aber keine geschlossene Darstellung gab. (Ashcraft 1986, 185) Von einem katholischen König wurden tief greifende Änderungen des politischen und privaten Lebens befürchtet. Aus der gegenreformatorischen Agitation war der Anspruch des Papstes auf eine Oberherrschaft über den Königs geläufig, die zwangsläufig dazu führen müsse, dass die zumeist protestantischen Bürger als Ketzer und rechtlich als Verräter behandelt werden würden. Eine Zusammenarbeit eines katholischen Königs mit einem gewählten Parlament werde schon aus diesem

Grund praktisch unmöglich, was letztlich zu einer mit den absolutistischen Ambitionen der Stuarts konsistenten Gewaltherrschaft führen würde. (Ashcraft 1986, 201) Besonders drohend erschien eine Enteignung der protestantischen Bürger zu Gunsten katholischer Untertanen, wobei vor allen diejenigen um ihre Besitztümer fürchteten, die nach Auflösung der katholischen Klöster und Konfiszierung deren Güter (1536) durch Heinrich VIII (1509-1547) diese Güter käuflich von der Krone erworben hatten und darauf ihre ökonomischen Aktivitäten gegründet hatten. Hinter den eher religiösen und politischen Erwägungen standen also ganz handfeste wirtschaftliche Interessen des aufstrebenden Besitzbürgertums.

Der Herzog von Duke stand also für die Interessen des Papsttums und des Absolutismus, denen die durch die Prinzipien von Freiheit und Eigentum charakterisierten Interessen der Protestanten und des Parlamentes gegenüberstanden. Die Whigs wollten einen verbindlichen Ausschluss des Herzogs von der Thronfolge erreichen, indem sie vor allem durch Kampfschriften eine Massenbewegung unter den wahlberechtigten Bürgern aufbauten, wobei sie eine allgemeine tiefgründige Abneigung der Bürger gegen den Katholizismus und gegen die politischen Absichten des regierenden Königs James I nutzten (Ashcraft 1986, 207), dem eine geheime Übereinkunft mit dem französischen König zwecks Re-Katholisierung Englands nachgesagt wurde. Schon damals wurde die Angst vor dem Verlust eines für erstrebenswert gehaltenen neuen und freiheitlichen *way of life*, den das geschäftstüchtige Besitzbürgertum verkörperte, als politisches Mittel eingesetzt.

Die königstreuen Tories, die politischen Gegner der Whigs, versuchten den Anspruch des Königs auf absolute Herrschaft argumentativ zu verteidigen und verwendeten Neuauflagen verschiedener bereits zwischen 1648 und 1653 erschienener Schriften von Filmer sowie seine auch bereits um 1650 verfasste aber noch unpublizierte Schrift *Patriarcha: or the Natural Power of Kings*, die 1680 herausgegeben wurde (Laslett 2005, 57). Filmer begründet darin den absoluten Herrschaftsanspruch des Königs als von Gott gewollt und leitet ihn argumentativ aus der Bibel ab.

Dieser propagandistischen Aktion wollte Shaftesbury dadurch begegnen, dass er die in vielen Pamphleten der Whigs verstreuten Argumente systematisch bündeln ließ, um so eine wirkungsvolle Widerlegung des Behauptungen Filmers und zugleich eine konsistente Darstellung der eigenen politischen Position zu erreichen. Mit dieser Aufgabe betraute er Locke 1679 (Laslett 2005, 31) und nahm persönlich auf dessen Arbeit erheblichen Einfluss, was vor allem hinsichtlich der mit der Schrift verfolgten Absicht gilt. Es bestehen kaum Zweifel, dass Locke die *Zwei Abhandlungen über die*

Regierung tatsächlich für Shaftesburys Zwecke verfasste (Laslett 2005, 27). Laslett zeigt an einem von Locke während des Aufenthaltes in Frankreich 1678 verfassten Beispiel, wie grundlegend sich Lockes Einstellung geändert hat, sieht einen bemerkenswerten Unterschied zwischen dem Locke, der für sich selbst schrieb, und demjenigen, der für Shaftesbury schrieb und folgert daraus, die *Zwei Abhandlungen* seien „written for his leader, written also for the public which both men wanted to persuade“ (Laslett 2005, 36). Es ist daher nicht ganz unberechtigt, Locke im Kontext seiner *Zwei Abhandlungen* als „Partei-schriftsteller“ (Fetscher 1991, 140) zu bezeichnen. Die Adressaten dieser wie anderer Schriften der Whigs waren die Wahlberechtigten für die nationalen Parlamentswahlen, also die besitzende Klasse der Engländer:

„As election propaganda, these Whig tracts and sermons attempted to establish a linkage between particular intellectual arguments and the interests of members of specific socioeconomic groups for whom these arguments were assumed to be especially salient.

.....

They wanted to forge an alliance between merchants, tradesmen, artisans, shopkeepers, and yeoman farmers and the gentry.“ (Ashcraft 1986, 228)

Die Whigs forderten die Wähler auf Kandidaten zu wählen, die sich als erfolgreich im täglichen Leben erwiesen haben, da diese am besten die Probleme des Landes kannten und ihren Erfolg auf die politische Arbeit übertragen konnten. Da der wirtschaftliche Erfolg als das Kennzeichen für deren Qualifikation galt, wurde das Profitstreben als gut und wünschenswert dargestellt:

„It being natural to all men to seek their own profit.

.....

„The general message was clear: Individuals follow their private interests the interests of trade and commercial expansion must be defended, and Whig candidates must therefore be elected.“ (Ashcraft 1986, 229)

Die Tories waren nicht grundsätzlich gegen Handel und wirtschaftliche Entwicklung, warnten jedoch vor deren schädlichen Folgen vor allem in moralischer Hinsicht, was Filmer durch den Satz charakterisierte: „*The Athenians sold justice as they did other merchandise*“ und bezeichneten eine Volksherrschaft als einen Markt, auf dem alles feilgeboten wird (Ashcraft 1986, 231). Sie lehnten den Gedanken einer Selbstkontrolle der ökonomischen Aktivitäten als unwirksam ab. Sie sahen in einer starken Königsmacht ein höheres Maß an politischer Stabilität und betrachteten sie als förderlich für die wirtschaftliche Entwicklung, was von den Whigs wieder-

rum polemisch beantwortet wurde mit dem Hinweis auf die bankrotte, müßiggehende und korrupte Aristokratie, die von einer kriecherischen Geistlichkeit begleitet werde (Ashcraft 1986, 234).

### **Wirtschaftliche Veränderungen in England zur Zeit Lockes**

Die Bedeutung der Beziehung zwischen Eigentumsverteilung und politischer Macht lässt sich besonders deutlich aus dem Wechsel der Eigentumsverhältnisse in England in der Zeit zwischen der Regentschaft Heinrich VII (1485-1509) und dem Bürgerkrieg ablesen. Heinrich VII wurde als „Finanzmanager auf dem englischen Thron“ bezeichnet und führte neue Herrschaftsmethoden ein, deren Ziel „ein Mehr an Zentralismus und Bürokratie bei gleichzeitiger Schwächung adliger Herrschaftsautonomie im Lande“ war (Eßer 2004, 32). Er schwächte durch drei 1489 erlassene Gesetze die Macht des Feudaladels, indem er diesen wirkungsvoll um erhebliche Teile seines Eigentums brachte. Ein Bevölkerungsgesetz übertrug große Teile des Bodens in die Verfügung der Bauern und des Mittelstandes, die damit eine große Unabhängigkeit von den Feudalherren erlangten. Ein Vasallengesetz beraubte den Adel seiner Kavallerie und ein Landveräußerungsgesetz schuf die rechtlichen Voraussetzungen für den Verkauf von Ländereien durch den Adel, wozu dieser ermutigt wurde, um seinen Status – nunmehr als Hofadel – behaupten zu können. (Macpherson 1973, 187; Pollard 2000, 371ff) Diese Umverteilung wurde durch die Auflösung der Klöster und Enteignung der Kirche durch Heinrich VIII ab 1536 beschleunigt, der die konfiszierten Güter, hauptsächlich Grund und Boden, rasch an kleinere Landbesitzer, vor allem die Gentry, verkaufte (Overton 1996, 168f). Die Folge war eine mit der Verschiebung der Verteilung von Grundbesitz einhergehende Machtverschiebung – sowohl im Lande wie im Parlament – vom Adel zu unabhängigen Bürgerlichen, die um Vermehrung ihres Eigentums durch kluges Wirtschaften bemüht waren, um ihren Reichtum und ihren politischen Einfluss abzusichern. Zum anderen wurde damit eine Veränderung der dem Bodenrecht zugrunde liegenden Auffassung eingeleitet, die in für das englische Recht typischer Weise nach und nach dazu führte, dass Grund und Boden als frei disponibles Gut betrachtet wurde, was den Interessen von Großbesitzern entsprach und deren Einfluss auf die Rechtsbildung motivierte.

Die Struktur der Landwirtschaft Englands erlebte Umwälzungen, die im 16. Jahrhundert begannen, als sich allmählich eine gegenüber der herkömmlichen Dreifelderwirtschaft effizientere Anbauweise in der englischen Landwirtschaft durchsetzte. Sie erforderte eine Einfriedung (*enclosure*) von Anbauflächen, weil diese nach der allgemeinen Ernte nicht mehr wie üblich als brache Weideflächen für die allgemeine Nutzung offen stehen konnten,



ohne die Folgekultur zu vernichten. Ein Indiz für den Umfang dieser Veränderungen vermitteln Zahlenangaben für das Gebiet Leicestershire, wo der Anteil eingefriedeten Bodens im Jahre 1607 wohl 25 % und 1710 schon 47% betrug (Overton 1996, 148). Diese *enclosures* waren ein erheblicher Eingriff in die seit alters her bestehenden mehrschichtigen Besitzrechte, die sich von den gegenwärtigen Eigentumsrechten erheblich unterschieden:

„Today most land is subject to private property rights. This means that exclusive rights to the ownership of a piece of land also give the exclusive rights of use. If a farmer owns a field with private property rights he has the exclusive right to use it. No other person has a legal right to use the field, to graze their cattle on it for example, without his permission. In the sixteenth century much of the land of England was not subject to private property rights, but to common property rights. If a land was subjected to common rights, exclusive rights of ownership did not give exclusive rights of use. Thus even though an individual owned a parcel of land, other people living in the community could have specific rights to use that land in certain ways. For pastures that could mean they had the right to graze their animals, for woodland the right to gather fuel, ...”  
(Overton 1996, 24)

Besitzrechte waren immer mit Pflichten verbunden und Land konnte nicht als Eigentum im modernen Sinn betrachtet und beliebig veräußert werden. Freisassen (*yeoman*) hatten beispielsweise das lebenslange Recht, das ihnen überlassene Land in eigener Verantwortung zu bewirtschaften und waren verpflichtet, dem Lehensgeber festgesetzte Abgaben in Naturalien und Dienstleistungen zu leisten. Im Herbst standen die abgeernteten Felder der örtlichen Allgemeinheit als Weideflächen offen, wobei der Dung der weidenden Tiere eine willkommene Bodenverbesserung war.

Eine weitere wesentliche Änderung der Struktur der englischen Landwirtschaft wurde durch eine massive Ausweitung der Schafzucht im 16. und 17. Jahrhundert bewirkt. Ausgelöst von einem drastischen Anstieg der Preise für Wolle und Wollprodukte insbesondere auf den Märkten Flanderns vergrößerten die Landbesitzer ihre Schafherden und wandelten Anbauflächen für Getreide in Schafweiden um. Ehemals offene Weideflächen wurden zwecks exklusiver Nutzung umfriedet. Bauern wurden von ihrer Scholle vertrieben und ganze Dörfer wurden eingeebnet um die Weideflächen zu vergrößern. Diese Praxis war so profitabel, dass selbst ein gewaltiger Aufschrei gegen die Einfriedung diese nicht aufhalten konnte. Thomas Morus (1487-1535) schildert diese Vorgänge drastisch in seiner Utopia und klagt:

„Eure Schafe! ... Eigentlich gelten sie als recht zahm und genügsam; jetzt aber haben sie, wie man hört, auf einmal angefangen, so gefräßig und wild zu werden, dass sie sogar Menschen fressen, Länder, Häuser, Städte verwüsten und entvölkern. ...so nehmen sie auch noch das schöne Ackerland weg, zäunen alles als Weiden ein, reißen die Häuser nieder, zerstören die Dörfer, lassen nur die Kirche als Schafstall stehen ...“

(Tomas Morus 1516, 27f)

Gleichzeitig begannen Schafzüchter ihre verstreuten Felder untereinander zu tauschen um zu großen zusammenhängenden Flächen zu gelangen, die dann mit einer Hecke oder einem Zaun umfriedet wurden, um sie bestehenden Regeln für die allgemeine Nutzung der übrigen Felder zu entziehen. Voraussetzung dafür war, dass zuvor Gemeinrechte am Grundbesitz aufgehoben wurden, wofür es verschiedene rechtliche Möglichkeiten gab, beispielsweise durch Ablösung:

„... common rights could be removed if all those with such rights agreed to their removal. This is known as ‘enclosure by agreement’ and was the most frequent method of removing common rights. The ‘agreement’ could be a genuine voluntary agreement between those with rights to the land concerned but in some instances the consent of some recalcitrant parties was only achieved by hard pressure.“ (Overton 1996, 156)

Die Macht der Eigentümer des Bodens setzte sich gegenüber hergebrachten Rechten der kleinen Bauern durch (Overton 1996, 154f). Diese sich faktisch durchsetzende Praxis der rücksichtslosen Verfügung über Grundbesitz wurde nach und nach Bestandteil des Rechts, was nur dadurch geschehen konnte, dass es im wirtschaftlichen Interesse der Besitzenden lag und nach damals allgemeiner Auffassung die Besitzlosen als abhängig und unfähig galten, aus eigener Kraft ihren Lebensunterhalt zu erwirtschaften. Ihr Einkommen war geringer als die Ausgaben für ihren Lebensunterhalt, sie verminderten also den Reichtum des Königreiches und waren daher keine vollwertigen Bürger, sodass ihnen auch kein Bürgerrecht zustand.

Während in England im frühen sechzehnten Jahrhundert Grundbesitz durch vielfältige Lehensrechte und im Gewohnheitsrecht gründenden Nutzungsrechte geregelt wurde, war bis 1850 landwirtschaftlich genutzter Grund- und Boden praktisch überall Privateigentum geworden und die Landwirte konnten darüber verfügen, ohne Andere zuvor zu fragen zu müssen. Die verschiedenartigen Änderungen der Rechtsverhältnisse wurden dann unter dem von der physischen Einfriedung herrührenden Begriff *enclosure* zusammengefasst. (Overton 1996, 147)

Vertriebene und rechtlos gewordene Bauern zogen entweder in die Städte und bildeten dort das um ihre Existenz ringende Reservoir billiger Arbeitskräfte für geschäftstüchtige Bürger und die nachfolgende Industrialisierung oder sie fanden ihr Auskommen als in Heimarbeit tätige Weber. Dazu hatte sich das Verlagswesen eingebürgert, bei dem geschäftstüchtige Bürger unter Einsatz zunächst geringer eigener Mittel Webstühle beschafften und sie erwerbslos gewordenen Bauern zur Verfügung stellten, die ebenfalls vom Verleger beigestellte Wolle verarbeiteten, wobei ihr Lohn das Existenzminimum nicht überstieg, da sie auch den beigestellten Webstuhl abbezahlen mussten. Diese Bauern hatten praktisch keine andere Wahl als für einen Hungerlohn zu weben und besaßen keinerlei Einsicht in die zugrunde liegenden finanziellen Zusammenhänge. Die Profitmarge der Verleger war gewaltig. Der Großvater John Lockes war ein solcher Verleger und hatte es aus bescheidenen Anfängen zu einem ansehnlichen Vermögen gebracht, von dem der Vater Lockes als Jurist lebte, seinem Sohn eine exklusive Ausbildung in Oxford finanzieren und diesem noch ein bescheidenes Erbe hinterlassen konnte.

Dieser tief greifende Wandel der englischen Landwirtschaft war begleitet von einer allmählichen aber grundsätzlichen Änderung der Auffassung von Eigentum. Das Modell Lockes hinsichtlich der Gründung von Eigentum an Grund und Boden steht in keinem Bezug zur Wirklichkeit im damaligen England. Grundbesitz war ursprünglich eingebunden in ein System von Rechten Anderer und immer mit Pflichten gegenüber Anderen verbunden. Die Landbesitzer setzten sich im Zuge der Ausweitung der Schafzucht darüber jedoch einfach hinweg, weil es ihnen ihre Machtposition in der Gesellschaft erlaubte und schufen Fakten, die akzeptiert werden mussten und damit allmählich rechtens wurden, was durch das englische *Case Law* erleichtert wurde, in dem Entscheidungen einzelner Richter als Präzedenzurteile fungieren konnten.

Die Argumentation der Lockschen Eigentumstheorie legalisierte das Ergebnis dieser von Grund auf ungerechten Praxis und will sie als vorstaatliches und direkt aus dem Naturrecht abgeleitetes Grundrecht praktisch unangreifbar machen, und zwar sowohl nach oben gegenüber dem Obereigentümer, der Krone, wie auch nach unten gegenüber den vertriebenen Bauern. Die Eigentumstheorie Lockes wird also auch durch die zu seiner Zeit stattfindenden Vorgänge widerlegt. Das Eigentum an Grund und Boden frei von Rechten anderer war ein Konzept, welches den Interessen der Gentry entsprach. Dieses Konzept wurde zu Lockes Zeit in der Landwirtschaft Englands eine oft mit Gewalt durchgesetzte Praxis und die *Abhandlungen* rechtfertigten diese Praxis und sicherten sie wie auch ihr Ergebnis, den wachsenden Reichtum der Besitzenden, argumentativ nach allen Rich-

tungen ab. Diese Perspektive steht im Einklang mit der politischen Zielsetzung der Abhandlungen und lässt erneut verstehen, dass es dabei nicht auf eine fehlerfreie Logik der Argumentation ankam, sondern nur wichtig war, dass sich die Besitzenden über unterschiedliche politische Positionen hinweg damit identifizieren konnten.

Es kann nicht sein, dass Shaftesbury und Locke der eklatante Widerspruch zwischen der Argumentation der zweiten Abhandlung und der damaligen Wirklichkeit nicht bewusst gewesen ist. Die Annullierung fremder Rechte an Grundbesitz durch die Vertreibung von Bauern, die diesen ehemaligen Bauern gezahlten Hungerlöhne, die diese akzeptieren mussten, weil sie praktisch keine andere Wahl hatten, sowie der Umstand, dass die schwarzen Sklaven auf den Plantagen der Südstaaten Nordamerikas nicht in einem gerechten Krieg gemacht wurden und daher nach Locke zu Unrecht als Sklaven gehalten wurden, muss Shaftesbury und dem Sekretär der Vereinigten Farmer von Carolina Locke bewusst gewesen sein. Erstaunlich ist aber, dass das neue Eigentumsparadigma rasch und ohne Rückfrage hinsichtlich seiner widersprüchlichen inneren Logik akzeptiert wurde und seither eine wesentliche Prämisse der Wirtschaftstheorie bildet.

### Schlussfolgerungen

Lockes Ansatz des Naturzustandes, der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit, deren Einschränkung durch das Naturrecht und die Staatsgründung als Delegation der gewaltsamen Durchsetzung des Naturrechtes durch freiwillige Übereinkunft der Bürger, findet sich bereits in den theoretischen Schriften der *Leveller*. Neu war die naturrechtliche Begründung von Eigentum durch Arbeit, welche gewissenhaften Recherchen (Brocker 1992, 117) zufolge erstmalig von Locke in seiner *Zweiten Abhandlung* verwendet wurde. Dabei entstand dieser Gedanke offenbar erst im Zuge der Abfassung dieser Abhandlung, denn

„... nothing in his literary remains from the years leading up to his writing on Government suggests that property would be a major theme.“ (Laslett 2005, 34)

Aufschlussreich für das Verständnis der Argumentation Lockes ist eine überspitzte Behauptung in der zweiten Abhandlung:

„Endzweck“ der bürgerlichen Gesellschaft ist „die Erhaltung des Eigentums“ (Locke 1689, II § 85).

Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass die Bürger die Gesellschaft bilden und die Besitzlosen ihr nicht angehören. Die Bürger bestimmen durch Übereinkunft die Gesetze, die vorstaatliche naturrechtliche Moral ist außer Kraft gesetzt, Gerechtigkeit ist kein Kriterium für das Handeln der Bürger. Sie vereinigen sich, um ihr Eigentum wirksam zu sichern. Die Abhandlungen lassen klar erkennen, „dass Locke unter Gemeinwohl die Sicherung von Freiheitsspielräumen und Eigentümerinteressen versteht“ (Euchner 2004, 99). Der Staat ist für Locke bloß Mittel im Dienste des Eigentums und es ist ganz offenbar das Hauptziel der Abhandlung, die bestehenden Besitzverhältnisse argumentativ als grundsätzlich rechtens abzusichern, um sie vor Eingriffen zu schützen. Eigentumserwerb ist nicht Gegenstand der Beurteilung anhand moralischer Kriterien, wodurch es sich erübrigt danach zu fragen, ob die Vertreibung von Bauern oder die Profite aus der Tätigkeit als Verleger für Wollprodukte rechtfertigbar sind oder ob die Konfiskation von Klostergütern durch Heinrich VIII und deren Erwerb durch protestantische Bürger unrechtmäßig war und daher einer Korrektur bedürfe. Eine Ableitung von Eigentum und die Begründung der bestehenden Besitzverhältnisse aus dem vorstaatlichen Naturrecht macht Eigentum nach allen Richtungen hin unangreifbar. Unter dieser Perspektive erscheinen die Widersprüchlichkeiten und die nicht durchgehend konsistente Verwendung von Begriffen nicht mehr als unbemerkte Nachlässigkeiten, sondern als bewusst hingenommen im Interesse einer in den Kernaussagen für die Adressaten akzeptierbaren Argumentation. Damals wie auch noch gegenwärtig hat bei politischer Argumentation deren logische Richtigkeit gegenüber rhetorischer Überzeugungskraft zurückzustehen. Die wenig systematischen Berufungen auf Hooker (1553-1600), den bedeutendsten anglikanischen Theologen der elisabethianischen Zeit, wie beispielsweise auf dessen Appell an die aus der Gleichheit der Menschen resultierende Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Wohltätigkeit (Locke 1689, II § 5), können bei einem scharfsinnigen Autor wie Locke nicht anders als absichtlich die harte Konsequenz der Argumentation verschleiernde Bemerkungen verstanden werden.

Dies würde auch erklären, weshalb sich Locke zu seinen Lebzeiten nie als Autor der *Zwei Abhandlungen* bekannt hat, sondern drei Auflagen (1690, 1694 und 1698) anonym erschienen sind. Er redigierte sie für eine absehbar erst posthum erscheinende vierte Auflage mit besonderer Sorgfalt und übergab sie testamentarisch der Bibliothek seiner Universität Oxford, so dass diese Auflage 1713 erscheinen konnte und erstmals Locke als Autor auswies. Während zur Zeit der ersten Auflage noch ein Misserfolg der *Glorious Revolution* möglich erschien und er in diesem Fall als Autor der *Zwei Abhandlungen* mit einer Verbannung rechnen musste, kann dies für die beiden nachfolgenden Auflagen schwerlich deren Anonymität erklären. Es

wäre allerdings plausibel, dass Locke die Identität des Verfassers der *Zwei Abhandlungen* und desjenigen des *Essay concerning Human Understanding* verborgen halten wollte, da deren Grundannahmen sehr verschieden sind und er daher mit massiver Kritik rechnen musste (Laslett 2005, 66), was auch für die logische Qualität der Argumentation gilt.

Manche Autoren versuchen, die Widersprüche und Doppeldeutigkeiten in Lockes Argumentation durch kunstvolle Interpretationen aufzulösen und sie beispielsweise dadurch zu erklären, dass Locke gewisse Vorverständnisse des siebzehnten Jahrhunderts auf die Menschen und die Gesellschaft projizierte und unhistorisch verallgemeinerte (Macpherson 1973, 222), was insofern zirkulär ist, als die Vorverständnisse Lockes damit durch diejenigen seiner Zeitgenossen erklärt werden sollen (Rotermund 1976, 12). Diese Versuche gehen jedoch achtlos an der Tatsache vorbei, dass Locke mit Sicherheit keine Illusion hinsichtlich der Lage der etwa die Hälfte der damaligen Bevölkerung ausmachenden abhängigen Lohn- und Almosenempfänger (Macpherson 1973, 311) haben konnte. Es muss ihm klar gewesen sein, dass diese Menschen nicht freiwillig auf ihr Geburtsrecht verzichteten und in die Abhängigkeit anderer Menschen eintraten, die ihnen nur ein Leben an der Grenze des Existenzminimums erlaubten. Diese Menschen waren in der Tat nicht in der Lage, ein unabhängiges Leben zu führen, sie waren ungebildet und verfügten nicht über vergleichbare Fähigkeiten wie die Besitzenden. Sie waren es aber nicht aus freier Entscheidung, sondern weil ihnen die Besitzenden keinen größeren Anteil ihres Einkommens als das zum Überleben notwendige Minimum überließen. Offensichtlich bestätigte diese Argumentation die sich in England beim Besitzbürgertum bereits durchgesetzte Auffassung vom Eigentum, welches möglichst frei von Rechten Anderer sein musste, um damit unbehindert arbeiten und es vermehren zu können.

Lockes Begründung des Eigentums durch Arbeit ist weit davon entfernt, dem Recht auf Eigentum Schranken zu setzen, sondern fungiert gerade als Legitimation entschrankten Besitzstrebens (Holzhey 1983, 32). Da er die sich aufdrängenden kritischen Konsequenzen aus seiner Legitimationstheorie nicht ziehen mochte, geriet sie am Ende eher zu einer Rechtfertigung der unbegrenzten besitzbürgerlichen Kapitalakkumulation (Ulrich 2008, 293).

Die zentrale Prämisse Lockes ist der sich selbst verdankende, anderen Menschen nichts schuldende Mensch. Diese Prämisse ist nicht haltbar, denn sie widerspricht der Tatsache, dass der Mensch einen erheblichen Anteil seines Wesens eben nicht nur sich selbst, sondern auch anderen Menschen verdankt. Abgesehen von seiner biologischen Herkunft als Kind

seiner Eltern ist der einzelne Mensch wesentlich geformt von der ihn unmittelbar und mittelbar umgebenden Gesellschaft. Seine Sprache, seine Fähigkeit vernünftig zu denken und grundlegende lebensnotwendige Kenntnisse verdankt er dem kollektiven Wissen vieler anderer Menschen. Dazu gehören das erlernte Wissen um verträgliche und unverträgliche Nahrungsmittel ebenso wie die einfachsten Werkzeuge und deren Handhabung. Dieser Einwand allein entzieht der Annahme eines absoluten Eigentums des Menschen an sich selbst und an äußeren Gütern die Grundlage. Der Versuch, das äußere Meine als Bestandteil des inneren Mein zu rekonstruieren, muss daher als gescheitert gelten (Kersting 1991,125).

Die Annahme Lockes, dass die Arbeit eines Menschen ihm selbst gehöre, bedeutet nicht nur, dass er sie durch einen Arbeitsvertrag veräußern darf, sondern auch, dass seine Arbeit und deren Erzeugnisse etwas sind, wofür er der Gesellschaft nichts schuldet. Damit überragt das individuelle Recht auf Aneignung durch (eigene und fremde) Arbeit jede moralische Forderung der Gesellschaft (Macpherson 1973, 249) und da alle Menschen gleichermaßen fähig sind, für sich selbst zu sorgen, gestattet es jeden auf sich selbst zu stellen und dem Konkurrenzkampf des Marktes zu überlassen, ohne den (moralischen) Schutz, den die Naturrechtslehre vor Locke gewährte (Macpherson 1973, 275).

Der Theoretiker und Kommentator des englischen Rechts Bentham (1748-1832) erkannte, dass Reichtum und Macht über andere Menschen das Gleiche sind und einander bewirken. In einer Gesellschaft, in der kapitalistische Produktionsverhältnisse vorherrschen, also in einer Besitzmarktgesellschaft, ist es ein notwendiges Verhalten aller, Besitz bzw. Macht über andere als einen Zweck zu betrachten:

“The boundless range of human desires, and the very limited number of objects adapted to satisfy them, unavoidably leads a man to consider those with whom he is obliged to share such objects, as inconvenient rivals who narrow his own extent of enjoyment. Besides, human beings are the most powerful instruments of production, and therefore every one becomes anxious to employ the services of his fellows in multiplying his own comforts. Hence the intense and universal thirst for power; the equally prevalent hatred of subjection.” (Bentham 1823, 430)

Daher kann die Veränderung der Auffassung von Eigentum von einem Mittel zu einem Zweck verstanden werden als einhergehend mit dem Aufstieg kapitalistischer Verhältnisse der Produktion, wobei dann diese Veränderung nicht nur durch diesen Aufstieg gefördert wurde, sondern sogar dafür erforderlich war. Im Wesen der Marktgesellschaft liegt es, dass die

Entscheidung, was produziert wird und wie das gesamte Ergebnis unter den an der Herstellung Beteiligten aufgeteilt wird, den Kräften des Marktes überlassen wird und diese korrespondieren letztlich mit den Kalkulationen der Unternehmer, wie die Vermehrung des Kapitals am besten erfolgen kann (Macpherson 1987, 89).

### 2.3 Eigentum bei Kant und in der Gegenwart

*Eigentum bei Kant*

*Grundeigentum*

*Eigentum in der Gegenwart*

Lockes Staatstheorie wurde wegen ihrer politischen Radikalität in England zunächst wenig rezipiert. Es sollte der Eindruck vermieden werden, bei der *Glorious Revolution* mit dem vom Parlament betriebenen Sturz des letzten Stuart Königs James II und der Thronbesteigung durch Wilhelm III von Oranien 1688 habe das Volk in die Verfassung eingegriffen und diese wie die Thronfolge geändert. Andernorts hingegen wie in Frankreich und in den englischen Kolonien fand die Staatstheorie Eingang in das politische Denken und diente dort als willkommene Referenz:

„... everywhere where government by consent of the governed has made its impact felt.“ (Laslett 2005, 4)

Die von Locke formulierten Ideen der Herrschaft des Rechts wurden nach der *Glorious Revolution* zu den leitenden Grundsätzen der Whig-Partei und brachten diese an die Macht, wodurch deren Auffassung von einer durch allgemeine Regeln eingeschränkten Gesetzgebung und einer gesetzlich stark eingegrenzten Exekutive im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts zum Merkmal der englischen liberalen Tradition werden konnte (Hayek 1979, 11). Lockes Arbeitstheorie des Eigentums fand innerhalb des theoretischen Diskurses der Naturrechtslehre rasch Aufnahme als eine der Okkupationstheorie überlegene Erklärung der Entstehung, des Wesens und der Verteilung des privaten Eigentums und ging in die Lehrbücher des Naturrechtes ein, ohne dass deren politische Implikationen ganz erfasst wurden und bevor Eigentum als überpositives, die Legislativgewalt jedes Staates bindendes Naturrecht erkannt und akzeptiert wurde (Brocker 1992, 281). Das neue Paradigma für das Verständnis des Begriffs Eigentum war willkommen, weil es sich nahtlos in die inzwischen vorherrschend gewordene Auffassung von Eigentum einfügte und die argumentativen Mängel der Okkupationstheorie tilgte (Brocker 1992, 282ff). Es erlangte entscheidende Bedeutung für die theoretische Untermauerung des Wirtschaftsliberalismus:



„The basis for the ‘liberal’ interpretation of Locke has been provided by the creation of a predictable legal order and the physical security, which goes with this, and the central role of popular approval in contriving this notable human achievement (‘government by consent’), the constitutionalist theme. The mildly fortuitous relationship of the book to the American Revolution has confirmed its status from this perspective. To those who have seen its main significance in its discussion of property, the moral rationalization of an effective structure of exploitation, its flavour is correspondingly more acrid.” (Dunn 1982, 204)

Der schottische Philosoph Hume (1711-1776) und der englische Jurist Blackstone (1723-1780), beide Autoren des klassischen Liberalismus, haben im Gegensatz zu Locke Eigentum als ein *artifice*, als ein Institut des positiven Rechts betrachtet. Zwar übten sie keine Kritik an dem von Locke gerechtfertigten Begriff des absoluten Eigentums, mit dem sie sehr vertraut waren, sie sahen aber Eigentum mit der Theorie von Locke nicht hinreichend begründet und sein Wesen unzureichend erklärt. Ihre Ansicht war vermutlich unter gebildeten Engländern weiter verbreitet als Lockes Theorie und stand den damals vorherrschenden Auffassungen näher (Whelan 1980, 101f):

„Blackstone shares with Hume the view that property is to be thought of as a social artifice, constituted by right-conferring rules (laws), the sum of which form a system appropriately evaluated in terms of its consequences for overall social utility, although within the system the rules must be rigid and the rights inviolate.“ (Whelan 1980, 124f)

So spielte Lockes naturrechtliche Begründung von Eigentum offenbar nur kurzzeitig eine Rolle in der Geschichte der Theorie des Eigentums, der legalistische und kollektivistische Theorien vorausgingen und nachfolgten. In der Praxis hatte die Lockesche Auffassung allerdings großen Einfluss bis ins 19. Jahrhundert und insbesondere auf das amerikanische Recht, wo Benthams Theorie des Rechts nie Fuß fassen konnte und Blackstone aus Bequemlichkeit so missverstanden wurde, als würde das *common law* das Naturrecht hinsichtlich des Eigentums schlicht umfassen, was jedoch eine unangemessene, auf einer Lesart zweideutiger Passagen Blackstones bezüglich absoluter Rechte aus der Perspektive Lockes beruhende Interpretation war (Whelan 1980, 126). Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika kann als ein Dokument zur Verteidigung des Eigentums gelesen werden (Dietze 1976, 15).

Infolge der breiten Rezeption der Theorie der Eigentumsbegründung von Locke im 18. und 19. Jahrhundert und damit der ihr zugrunde liegen-

den Vorstellung, Eigentum sei ein unmittelbares Verhältnis von Personen zu Sachen, wurde die von der Okkupationstheorie thematisierte Einsicht in die Notwendigkeit eines interpersonellen Konsenses als Grundlage individuellen und exklusiven Eigentumsrechtes zerstört (Brockner 1992, 388). Das Verständnis von Eigentum des deutschen Naturrechts baute darauf auf und die klassische Politische Ökonomie ergänzte sie durch utilitaristische Effizienzargumentationen (Anzenbacher 1999, 58). Der deutsche Idealismus interpretierte Locke transzendentalphilosophisch als „Subjektivierungsmodell“, in dem die Rechtsqualität der Person durch die Arbeit auf die bearbeitete Sache übertragen wurde, die dadurch personalisiert und subjektiviert wird (Kersting 1984, 169). Hegel (1770-1831) radikalisiert den Zusammenhang von Eigentum und Freiheit dadurch, dass die Person als zunächst abstrakte, bloße Subjektivität des freien Willens diesen durch die bearbeitende Besitznahme in die äußerliche und unfreie Sache legt, womit sich die Freiheit im Eigentum ein objektives Dasein verschafft. Die Person wird erst dadurch Rechtsperson im eigentlichen Sinne, dass sie sich eine „äußere Sphäre ihrer Freiheit“ (Hegel 1821, 102) gibt und ein Subjekt wird, das „für sich frei ist und sich in den Sachen ein Dasein gibt“ (Hegel 1821, 91). Anders als bei Locke erfährt das Eigentum jedoch eine Versittlichung auf die Idee der konkreten Freiheit hin durch eine Dialektik, die vom Vermögen der Familie über die Überwindung des Gegensatzes von Reichtum und Elend in der bürgerlichen Gesellschaft durch Zusammenarbeit zur vernünftigen „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ im Staat führt (Hegel 1821, 398).

### **Eigentum bei Kant**

Kant hatte in seiner vorkritischen Zeit die Eigentumsbegründung Lockes zwar zustimmend rezipiert, unterzog sie aber in der *Rechtslehre* seiner *Metaphysik der Sitten* einer grundlegenden und nach wie vor gültigen Kritik (Anzenbacher 1999, 60). Er behandelt das Eigentum im Kontext der kategorischen Begründung der Staatsgewalt und definiert Politik als Ausübung des Rechts, die wissenschaftlich und praktisch ihre Macht nur dadurch begründet, dass sie den Menschen zu Ihrem Recht verhilft und ihnen nicht zu einer Gefahr werden darf. Die theoretische Staatsbegründung von Hobbes mit der Zweckmäßigkeit der Beendigung eines Naturzustandes, in dem alle gegen alle kämpfen und das Recht des Stärkeren gilt, wird ebenso abgelehnt wie diejenige von Locke mit der Zweckmäßigkeit der Begrenzung staatlicher Gewalt dadurch, dass nicht sämtliche Rechte, sondern nur unabdingbare an den Staat delegiert werden. Die Kritik Kants erklärt diese Ansätze als unzureichend, da sie das Normative deshalb verfehlen, weil nur nach Gründen der Zweckmäßigkeit und nicht der Notwendigkeit gefragt wird. Es ist prinzipiell unmöglich, empirischen Handlungen eine rechtsbe-

gründende Funktion zuzusprechen (Kersting 1984, 155). Dazu ist jedoch die praktische Vernunft in der Lage.

Für Kant ist eine Sache dann notwendig, wenn sie die Bedingung der Möglichkeit einer anderen ist. Eine staatliche Verfassung ist also notwendig, wenn sie die Bedingung einer anderen notwendigen Sache ist, und zwar einer Sache, die nicht nur Mittel für einen anderen Zweck ist, sondern selbst ein Zweck an sich ist, also unmittelbar notwendig ist und nicht anderweitig begründet werden kann (Schattenmann 2006, 131). Als Kandidaten im Kontext der staatlichen Verfassung werden Freiheit und Eigentum identifiziert, sodass eine staatliche Verfassung dann notwendig ist, wenn sie die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit und Eigentum ist und beide an sich notwendig sind.

In der *Metaphysik der Sitten* stellt Kant fest, dass die Notwendigkeit von Freiheit und Eigentum zwar einsehbar, aber argumentativ nicht weiter begründbar ist und ein Dilemma derart besteht, dass einerseits deren praktische unbedingte Notwendigkeit ihrer Natur nach nicht weiter zu begreifen ist, aber andererseits durchaus begriffen werden kann, dass und wann sie jeweils bestehen oder auch nicht (Kant GMS, 463) Die Notwendigkeit von Freiheit und Eigentum ist vor allem deshalb einsehbar, weil sich die Würde der Person in der Ausübung von Freiheit und Eigentum konkretisiert.

Freiheit kann mit Kant als das *innere* Mein und Dein des Menschen aufgefasst werden, als die *conditio sine qua non* menschlichen Handelns und als die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes. Sie ist das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“ (Kant MS, 237). Freiheit ist nicht bloß wichtig als ein Mittel etwas zu erreichen, sondern Freiheit ist ein Wert an sich und bedeutet für den Menschen die Möglichkeit, sich aus der natürlichen Ordnung der Dinge zu erheben, sich von seinem rein tierischen Dasein zu befreien, Würde zu haben, Person zu sein und damit Wert an sich zu besitzen. Allein die Freiheit des Menschen bewirkt, dass er ein Zweck an sich ist (Kant KpV, 87). Freiheit kann nur aus dem praktischen Gesetz der Vernunft geschlossen werden.

Eigentum kann als das *äußere* Mein und Dein des Menschen aufgefasst werden. Während die Freiheit als das innere Mein und Dein nicht zur Rechtslehre gehört, sondern deren Voraussetzung darstellt, bezieht sich die Rechtslehre auf das äußere Mein und Dein als die Bezeichnung des Gebrauchs, den der Mensch von seiner Freiheit faktisch machen kann. Dieser Gebrauch kann sich auf Gegenstände im engeren Sinne richten wie Körper im Raume, aber auch auf eine dem Menschen zustehende Leistung durch die Willkür eines anderen sowie auf Personen in einem jeweils bestimmten

personalen Verhältnis wie Ehepartner, Kinder oder Bedienstete (Kant MS, 247f). Wenn etwas das Eigentum eines Menschen ist, so hat dieser das ausschließliche Recht es zu gebrauchen und alle anderen von seinem Gebrauch ausschließen. Kant folgert die Möglichkeit von Eigentum als ein rechtliches Postulat der praktischen Vernunft:

„Es ist möglich, einen äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meini-  
ge zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein  
Gegenstand der Willkür *a n s i c h* (objektiv) *h e r r e n l o s* (*res nullis*)  
werden müsste, ist rechtswidrig.“ (Kant MS, 246)

Äußere Gegenstände müssen wenigstens potentiell irgendjemandes Eigentum sein, andernfalls würde sich die Freiheit des Gebrauchs ihrer Willkür berauben, indem sie brauchbare Gegenstände außerhalb der Möglichkeit ihres Gebrauchs setzt, was ein Widerspruch in sich selbst wäre. Eigentum stellt damit einen Gebrauch der Freiheit dar und wird damit an die Freiheit selbst und gleichzeitig auch an die Begrenzung der Freiheitsausübung gebunden und gewinnt daraus ihre Legitimität. Faktischer Besitz sowie die Arbeit der eigenen Hände können damit kein legitimes Eigentum begründen, zumal aus der Beziehung eines Menschen zu einer Sache kein Rechtsverhältnis wie das Eigentumsrecht resultieren kann. Dieses ist ein aus dem Gebrauch der Freiheit rührender Rechtstitel und ist wie alle Rechtsverhältnisse sozialer Natur und regelt zwischen Menschen, wie hinsichtlich der Gegenstände von Eigentum „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (Kant MS, 230). Insbesondere kann die Ausschließlichkeit des Eigentums nicht durch den sich einer Sache bemächtigenden einseitigen Willen erklärt werden, denn dieser kann „nicht jedermann eine Verbindlichkeit auferlegen, die an sich zufällig ist“ (Kant MS, 263). Eigentum muss also mit diesem allgemeinen Gesetz zusammennimmend gedacht werden. Damit ergibt sich legitimes Eigentum als eine Form der Freiheit und diese als eine Bedingung des Eigentums.

Mit dieser Argumentation weist Kant auf, dass Freiheit und Eigentum zwar einsehbar, aber nicht weiter begründbar an sich notwendig sind. Damit verbleibt zu zeigen, dass eine staatliche Ordnung die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit ist. Zunächst ist plausibel, dass eine staatliche Ordnung Freiheit garantieren kann. Der Naturzustand wird durch eine gemeinsame Gewalt überwunden, staatliche Gewalt vereinigt in sich das Recht und die Befugnis zu zwingen und kann damit prinzipiell die Unsicherheit der Verletzung der Freiheit beseitigen. Dies kann wie bei Hobbes und Locke durch ein Vertragsmodell rekonstruiert werden. Gegenstand und Zweck des Vertrages sind die Ermöglichung und Sicherung von Freiheit,

wobei die Verwirklichung der Freiheit für alle ihre Einschränkung erfordert zu Bedingungen, unter denen die Freiheit des einen mit der Freiheit aller anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammenstimmen kann. Das kommt durch einen „a priori vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegeneinander kommen können) absolut gebietenden Willen“ zustande; ein solcher gesetzgebender Wille ist aber nur im wirklich demokratischen Rechtsstaat gegeben, weil erst hier das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“ (s.o), nämlich die gleiche Freiheit und damit die „Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann“ zum Prinzip der Verfassung wird (Kant MS, 263). Nur durch die Gesetzgebung eines so gefassten vereinigten Willens kann vermieden werden, dass die Freiheit des einen zur Unfreiheit des anderen werden kann. Damit ist eine diesen Prinzipien genügende staatliche Ordnung zugleich als eine rechtliche Ordnung definiert, die Freiheit faktisch garantieren kann und der so gestaltete Rechtsstaat ist die notwendige Bedingung für die Verwirklichung der Freiheit.

Damit ist aber dieser Staat zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Eigentum:

„Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande unter einer öffentlich gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.“ (Kant MS, 255)

In dieser rechtlichen Verfassung umfasst Eigentum zunächst den Akt der Erklärung durch Wort oder Tat des Willens zum Eigentum mit der verbindlichen Konsequenz der anderen, sich dessen zu enthalten, was die Bereitschaft zu wechselseitiger Anerkennung voraussetzt und die Sicherstellung der Reziprozität der Verbindlichkeit erfordert, die durch die Möglichkeit der rechtlichen Verpflichtung bewirkt werden kann. Ein einseitiger Wille kann bezüglich äußeren Besitzes nicht Zwangsgesetz für jedermann sein, dies kann nur ein jeden anderen verbindender, mithin gemeinsamer und Macht habender Wille sein und genau dies ist die rechtsstaatliche Ordnung:

„Also kann es nur in einem bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.“ (Kant MS, 256)

Wenn Eigentum ermöglicht werden soll, muss auch der Staat ermöglicht werden können. Alle vorstaatlichen aber auch alle vorrepublikanischen „empirischen Titel der Erwerbung“ sind daher nur provisorisch, da sie ohne vernunftrechtlich legitime Rechtsordnung zustande gekommen sind. Erst

im Rechtsstaat konstituiert sich legitimes Eigentum durch die Koordination der Freiheit aller durch allgemeine Gesetze, die der vereinigte Wille der Bürger beschließt (Kant MS, 264).

Damit ergibt sich überraschend die Begründung des Staates aus der Notwendigkeit von Eigentum und wegen der Forderung der Legitimität beider deren unauflösbarer Zusammenhang mit der Freiheit. Da es rechtlich möglich sein muss, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben, ist es jedem einzelnen Menschen erlaubt, jeden anderen Menschen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Ding kommen kann, zu nötigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten. Eigentum beginnt im Naturzustand als provisorisch rechtlicher faktischer Besitz und wird im Staat geordnet gesichert. Damit ist Eigentum nicht nur eine hinreichende, sondern auch notwendige Bedingung der Staatsgründung, denn der Staat ist notwendig, weil er die Bedingung für die Möglichkeit von legitimem Eigentum insofern ist, als durch ihn Eigentum nicht nur theoretisch rechtlich, sondern auch praktisch faktisch genießbar wird, allerdings aber auch nur aus diesem Grund.

Das kann als die freiheitsrechtlich-demokratische Auslegung der menschlichen Widmung der Güter verstanden werden, deren Verwirklichung in einer Eigentumsordnung erfolgt, die von einer durch die praktische Vernunft geprägten demokratischen und daher legitimen Rechtspolitik gestaltet wird und nicht den eigengesetzlich-naturwüchsigen Mechanismen des Marktes überlassen werden darf (Anzenbacher 1999, 60). Damit verweist Kant für das Verständnis von Eigentum und die Gestaltung der diesbezüglichen Rechtsordnung ausschließlich an die praktische Vernunft.

Es bleibt festzuhalten, dass Kant das Eigentum nicht zum Gegenstand irgendeines Rechtes oder eines Staates macht, der lediglich den Namen Demokratie oder Rechtsstaat trägt. Alleiniger Zweck des Staates soll die schützende Ermöglichung konkreter Freiheit seiner Bürger sein und jedes darin gesetzte Recht hat diesem Grundsatz zu genügen und muss um legitim zu sein den objektiven moralischen Forderungen der praktischen Vernunft entsprechen. Legitimes Eigentum einzelner Menschen kann daher nur unter Berücksichtigung der berechtigten Interessen anderer Menschen erworben und verwendet werden, kann also ohne Sozialbindung nicht legitim sein. Jede Eigentumsgründung ist grundsätzlich zustimmungsbedürftig.

Das deckt sich inhaltlich mit einer Lesart von Kants Eigentumslehre, nach der *privates* Eigentum als äußeres Mein und Dein in ein gemeinsames Unsriges eingebunden ist, dem es entstammt, und auf dessen trans-

zentraler Bindung Eigentum nicht nur zum freien privaten Gebrauch berechtigt, sondern dazu verpflichtet, seinen Gebrauch mit der Freiheit von jedermann in Einklang zu bringen und erst diese Bindung das Eigentum zu einem Rechtsbegriff erhebt (Schmidlin 1983, 58).

Es ist eine historische Tatsache, dass Kants Eigentumslehre weitgehend ignoriert und bis 1929 keiner gesonderten Behandlung für wert befunden wurde (Brockner 1987, 10). Zum einen lag das daran, dass Kant nicht wie erhofft eine geschlossene transzendental-philosophische Ableitung der Prinzipien des Eigentumsrechts vorlegte, sondern bei oberflächlicher Betrachtung sogar auf die als überholt geltende Okkupationstheorie zurückgriff. Zum anderen galt 1797, als die *Metaphysik der Sitten* erschien, die Theorie, nach der allein Arbeit ein Recht auf Eigentum begründen konnte, längst als selbstverständlich und wurde selbst von jungen Kantianern als evident betrachtet, die anders als Kant, die Arbeitstheorie des Eigentums in ihre kritischen Rechtssysteme aufnahmen (Brockner 1992, 310f). Lockes Arbeitstheorie galt als moderne Begründung für die Auffassung von Eigentum als absolute Dispositionsfreiheit, die kompatibel war mit dem ab dem 16. Jahrhundert in Deutschland rezipierten römischen Recht und mit der Aufnahme in den Code Napoleon grundlegend für alle weiteren Verfassungen und Rechtskorpora im Westen wirkte (Duchrow 2000, 29). Daher wurde es auch weitgehend unterlassen, die aus der Eigentumslehre Kants folgenden konkreten praktischen Bedingungen für Eigentum zu explizieren. Aus heutiger Sicht ist es nicht zu verstehen, wie der maßgebliche Irrtum der Arbeitstheorie, Eigentum sei eine Beziehung zwischen einer Person und einer Sache, trotz des Hinweises von Kant derart fortbestehen konnte. Die Ursache dafür könnte eine Art unbemerkter Täuschung sein, die eine Sache gleichsam so personifiziert, dass sie jemandem durch dessen aufgewandte Arbeit verbindlich gemacht würde, so als ob sie keinem anderen mehr zu Diensten stehen könne (Kant KrV, 236). Eine ähnliche Täuschung ist vermutlich auch die Ursache dafür, dass in der Umgangssprache Eigentum oft den Gegenstand des jeweiligen Eigentumsrechtes bezeichnet. Aber selbst in der gegenwärtigen Philosophie wird es in tiefgründiger Analyse der Rechtslehre Kants unternommen, „die rechtliche Beziehung des Subjektes zu den Gegenständen“ zu untersuchen (Deggau 1983, 66) und so Kant grundlegend missverstehend einen „aporetischen Charakter des Rechtsbegriffs und seiner Momente“ zu konstruieren (Deggau 1983, 307).

### **Grundeigentum**

Weitreichende Auswirkungen der sich in einem historischen Prozess gebildeten Auffassung von Eigentum als nur vom geltenden Recht beschränkter individueller Dispositionsfreiheit über Güter hatte deren Ein-

gang in das Bodenrecht in Deutschland. Im Gegensatz zur Unbeschränktheit und Unteilbarkeit des römischen Eigentums war nach germanischer Auffassung das Eigentum an Grund und Boden teilbar und war Grundeigentum in der Regel auf eine größere Zahl über- und unter- oder nebeneinander stehender Berechtigter aufgeteilt. Neben einem vollen Eigentum, das alle Verfügungsrechte umfasste, gab es vielfältige Formen von Minder-eigentum, wie geteiltes, befristetes, anwartschaftliches und rückfälliges Eigentum, und von diesen gab es Übergänge zu begrenzten dinglichen Rechten, was eine Anpassung an die jeweiligen wirtschaftlichen Bedürfnisse ermöglichte. Einzelnen wurde vielfach nur ein Nutzungsrecht zugesprochen, während das Verfügungsrecht aus sozialen Gründen der Gemeinschaft vorbehalten blieb. Eigentum unterlag immer Beschränkungen und war mit weit reichenden Pflichten gegenüber Familie, Nachbarn und der weiteren Allgemeinheit verbunden. (Merk 1934, 14f)

Während der individualistische römische Eigentumsbegriff im Italien der Spätantike zur kapitalistischen Großwirtschaft der Latifundien führte, welche die bäuerliche Kleinwirtschaft erdrückte, war in Mitteleuropa die mittelalterliche Grundherrschaft kein kapitalistischer Großgrundbesitz, sondern wurde der größte Teil des Bodens zu einem in der Regel vererblichen und veräußerlichen nießbrauchartigen Nutzungsrecht an Bauern vergeben, welches mit Abgaben in Form von Naturalien und Dienstleistungen an den Grundherren verbunden war. Insgesamt war die Grundherrschaft eine Wirtschaft der Bedarfsdeckung mit dem Ziel einer standesgemäßen Versorgung der Grundherren und Bauern vor allem mit Nahrung. Hintergrund der als Lehen vergebenen Grundherrschaften war eine Art naturalwirtschaftliche Besoldung einer militärisch-politischen Führungsschicht, die durch die Abgaben der abhängigen Bauern imstande war, ohne weiteres Entgelt als Berufskriegerstand militärische Aufgaben und Verwaltungssämter im Dienste des Staates zu übernehmen, wohingegen der entsprechende Grundbesitz in geistlicher Hand die Grundlage für Bau und Unterhalt von Kirchen und Klöstern mit deren Funktionen in Seelsorge, Armenpflege sowie Kunst und Wissenschaft bildete. Diese Aufgaben konnten die mittelalterlichen Grundherrschaften auf der Basis ihres ihr eigenen Bodenrechtes erfüllen, ohne dabei den Bauernstand durch landlose Lohnarbeiter zu verdrängen. (Merk 1934, 18)

Mit der Rezeption des römischen Rechts durch die deutsche Jurisprudenz ab dem 16. Jahrhundert änderte sich in Süd- und Westdeutschland bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts wenig am geltenden Bodenrecht, zumal sich die katholische geistliche Grundherrschaft wegen der prinzipiellen Unveräußerlichkeit ihres Kirchengutes als Bollwerk des bäuerlichen Besitzstandes gegenüber dem aufkommenden Kapitalismus erwies. In Branden-



burg-Preußen sorgten staatliche Eingriffe dafür, dass vakant gewordene Bauernstellen wieder besetzt wurden und die bäuerliche Bevölkerung durch planmäßige Besiedlung vermehrt wurde. (Merk 1934, 21f) Dies steht in krassem Gegensatz zur Entwicklung in England, wo in Ermangelung eines landesherrlichen Bauernschutzes vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ein großer Teil des abhängigen Bauernlandes in herrschaftliches Weideland oder in Jagdgründe umgewandelt und die Masse der Bauern von der Scholle vertrieben wurden.

Zu einer völligen Umwälzung des Eigentumsrechtes und der Grundbesitzverhältnisse kam es in Deutschland erst im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der Geisteshaltungen des Naturrechts und des Liberalismus, die in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts beide für Freiheit und Gleichheit des Einzelmenschen eintraten und neben Vertrags- und Gewerbefreiheit auch die Freiheit des Eigentums forderten. Der dem römischen Recht entstammende individualistische Eigentumsbegriff einer unumschränkten Herrschaft über das Eigentum wurde durch eine liberale Gesetzgebung verwirklicht und dabei der Grund und Boden aus seinen alten Bindungen losgelöst und möglichst beweglich gemacht, was die Ausbildung des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts förderte. (Merk 1934, 24)

Die Entfesselung geschah durch die sich über mehr als 50 Jahre erstreckenden Gesetzesinitiativen der Beamten und der liberal eingestellten Volksvertretungen. Sie zielte auf die so genannte Bauernbefreiung und umfasste beispielsweise die Ablösung grundherrlicher Bindungen und Lasten und Aufhebung von Gemeinschaftsverpflichtungen wie gegenseitiger Weiderechte auf Brach- und Stoppelfeldern sowie des Flurzwanges als der gemeinschaftlichen Regelung der Art der Bewirtschaftung und Festlegung der Zeitpunkte für Bestellung und Ernte. Neuere um 1800 erstellte Gesetzesfassungen legten ausdrücklich die Freiheit des Eigentums fest, woraus für die nachfolgende Reform des Bodenrechtes die Freiheit des Grunderwerbs, der Verwendung des Grundeigentums sowie die Freiheit von dessen Veräußerung, Teilung und Verschuldung gefolgert wurden (Merk 1934, 27f), was die großen Säkularisationen von Kirchengut Anfang des 19. Jahrhunderts erleichterte und den Boden einer verkehrsfähigen Ware annäherte.

Die Bauernbefreiung führte im Zusammenwirken mit der von Justus Liebig (1803-1873) initiierten Technisierung der Landwirtschaft unbestreitbar zu einer gewaltigen Steigerung der Produktivität, bewirkte aber ebenso unbestreitbar erhebliche soziale Schäden (Merk 1934, 30). Abgesehen davon, dass lastenfreies Volleigentum zumeist mit der Abtretung von einem Drittel bis zur Hälfte des Bodens an den vormaligen Grundherren abgegol-

ten werden musste, wurde der befreite Bauer völlig auf sich allein gestellt und schutzlos dem Erwerbsstreben des Privatkapitals ausgesetzt. Bauern wurden zum Verkauf ihres Landes genötigt, das sie dann verlassen mussten, weil es zu Großgrundbesitz zusammengefasst oder als Jagdgrund umfunktioniert wurde oder sie gerieten durch Verschuldung in die Abhängigkeit ihrer Gläubiger. Freiherr vom Stein beklagte 1822 in einem Brief an Wilhelm von Humboldt die neue Gesetzgebung „geistloser Regierungsmaschinen“, die ungeachtet der Folgen die gutsherrlichen und bäuerlichen Verhältnisse umformt und charakterisierte die Entwicklung wie folgt:

"...man substituiert an die Stelle der Hörigkeit an den Gutsherrn die Hörigkeit an den Juden und Wucherer." (Stein 1822, 499)

Die liberale Gesetzgebung war zu weit gegangen, die schweren nachteiligen Folgen des im Bodenrecht freigesetzten Individualismus machten sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unübersehbar bemerkbar und konnten durch nachträgliche Korrekturen der Gesetzgebung unter Aufrechterhaltung der liberalen Grundsätze nicht nachhaltig beseitigt werden. Der im Bodenrecht verwirklichte Individualismus hatte noch eine weitere folgenreiche Konsequenz. Jede Form der Gemeinwirtschaft wie die abgeschaffte Grundherrschaft setzt ein hohes Maß an Gemeinsinn und Selbstbeschränkung voraus. Mit der Beseitigung grundherrschaftlicher Verhältnisse wurde zugleich die darin geübte, vom Gemeinsinn beherrschte Praxis durch den individuellen Eigennutzen ersetzt, ohne dass dies den Akteuren überhaupt bewusst wurde. Mit dem staatlichen Eingriff in die gelebte Praxis durch die Gesetzgebung wird der Staat aber zugleich verantwortlich für deren nachteilige Folgen. Wegen der langfristigen Wirkungen solcher Eingriffe bleibt der Staat als Institution und nicht lediglich als die damals als staatliche Gewalt handelnden Menschen dafür verantwortlich, nach Wegen zu suchen, wie die Entfernung von Elementen, die in der Vergangenheit inhärent zu gerechtem ökonomischen Handeln beigetragen haben, ausgeglichen werden kann, und zwar nicht nur durch Auswüchse abmildernde Reparaturen an der Gesetzgebung, sondern durch Pflege noch bestehender oder Einführung neuer normativer Elemente in die Ökonomie mit inhärent Gerechtigkeit bewirkenden Elementen.

Im Gegensatz zur Verabsolutierung des Begriffs von Eigentum in England mit dem Erstarken der kapitalistischen Wirtschaftsform insbesondere im 18. Jahrhundert konnte in Deutschland die Auffassung einer Sozialbindung trotz der Änderungen des Bodenrechtes fortbestehen, was auch seinen Niederschlag in der Weimarer Verfassung fand:

"Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das gemeine Beste." (Weimarer Verfassung, Artikel 153)

In dieser Tradition steht auch das deutsche Grundgesetz, welches in Artikel 14 neben dem Schutz des Eigentums einschließlich des Erbrechtes auch die Sozialpflichtigkeit des Eigentums mit der Bestimmung feststellt, dass der Gebrauch von Eigentum zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen soll. Dabei ist unübersehbar, dass ersterer direkt einklagbar ist, während letztere von den politischen Machtverhältnissen in der Gesellschaft abhängig ist, was dazu führte, dass insbesondere in der neoliberalen Phase der Wirtschaft seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts die Rechte der Eigentümer verabsolutiert wurden (Duchrow 2000, 29). Diesem Trend können sich nationale Gesetzgebungen praktisch nicht entziehen, da soziale Bedingungen für das Eigentum unter dem Einfluss internationaler Großeigentümer im Zuge einer globalen Vereinheitlichung des rechtlichen Rahmens für die Ökonomie zunehmend ausgeschlossen werden. Die Einlösung eventuell zugesagter Sozialpflichtigkeit wird dabei an die jeweiligen Regierungen delegiert, die unsoziale Folgen, wie beispielsweise gravierende Arbeitslosigkeit, durch geeignete Maßnahmen auszugleichen haben, ohne diese aber dem Eigentum zuordnen zu können.

### **Eigentum in der Gegenwart**

In den gegenwärtigen westlichen Wissenschaften bildet sich deren Differenzierung in spezielle Disziplinen auch auf die Behandlung des Begriffs Eigentum ab, sodass umfassende Darlegungen und Analysen fehlen, die zu einer Orientierung der Menschen hinsichtlich eines angemessenen Verständnisses von Eigentum und seiner moralischen Konnotationen dienen könnten, was an zwei Beispielen verdeutlicht werden soll.

In der Geschichtswissenschaft ist die Auffassung von Eigentum als ein „historisches, soziales, rechtliches und kulturelles Konstrukt“ zu finden, das auf der „symbolischen und sozialen Ebene zu untersuchen ist“, wobei Eigentum als ein „Bündel von Rechten und Berechtigungen“ – also ohne zugehörige Pflichten – gilt und einer Kategorie zugerechnet wird, die „die Beziehungen und das Handeln zwischen Personen und korporativen Akteuren symbolisiert, sowie, spezieller, um ein rechtliches Modell für die Zuordnung von Sachen zu Personen“ (Siegrist 1999, 11). Verschiedene Disziplinen wie die Geschichte, die Rechtswissenschaft und die Sozialanthropologie befassen sich als „Eigentumswissenschaften“ mit der Rolle und Bedeutung des Eigentums. Dabei wird einerseits festgestellt, dass das Recht „die Konstruktion von Eigentum, Persönlichkeit und Bürgerstatus sowie das Bewusstsein und die Mentalität einer Gesellschaft“ beeinflusst

und andererseits Eigentum „als Schöpfung des Rechts“ das „Ergebnis von öffentlicher Machtausübung und von Zwang durch Regeln und Normen“ ist, „womit der Gegenstand und die Verfügungsrechte bestimmt und die Macht des Eigentümers von denjenigen Dritter abgegrenzt wird“ und Eigentumsrechte „somit als Ausdruck politischer Entscheidungen über die Frage, was als Eigentum zu schützen sei, zu begreifen“ ist (Siegrist 1999, 15). Dies verweist zwar auf eine Wechselwirkung zwischen dem geltenden positiven Recht und der vorherrschenden Auffassung in der Gesellschaft, misst dieser aber keine weitere Bedeutung zu. Eigentum wird hier als eine verdinglichte Sache aufgefasst, als ein akribisch zwar hinsichtlich seiner Funktionalität, nicht jedoch hinsichtlich seines Wesens zu untersuchendes Phänomen, das ausschließlich im Menschen liegt und sein Denken und Handeln bestimmt. Aus Sicht der Geschichtswissenschaft wird festgestellt:

„Alles in allem bleibt festzuhalten, dass die Eigentumsproblematik in der deutschen und kontinental-europäischen historischen Forschung zwar aus den unterschiedlichsten Perspektiven erforscht worden ist, dass aber kaum neuere Studien vorliegen, die Eigentum in umfassenderer Weise behandeln und systematisch untersuchen, wie es die Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur durchdringt und die Entwicklung prägt.“  
(Siegrist 1999, 20)

In den Gesellschaftswissenschaften findet sich die Behandlung von Eigentum als „politisch relevante Schlüsselkategorie“, was ausdrückt, dass solche „Begriffe eine zentrale Bedeutung für die Legitimationssicherung der jeweiligen Gesellschaftsordnung haben“, also spezifisch gesellschaftlich-historische Begriffe sind und der Interpretation sozialer Sachverhalte dienen (Brand 1991,1). Dies bedeutet, dass die jeweils vorherrschende Auffassung von Eigentum zur Legitimation der Ordnung verwendet wird und die Frage einer Legitimation der Auffassung der Mitglieder der Gesellschaft von Eigentum dafür nicht relevant ist.

Eigentum als ein höchst differenziertes Element positiven Rechts soll am Beispiel des deutschen Rechts erläutert werden. Danach gewährt das Grundgesetz (GG) in Artikel 14 grundrechtlichen Schutz des Eigentums gegen staatliche Eingriffe mit dem Zweck, dem Träger des Eigentumsrechtes einen Freiheitsraum im Vermögensbereich zu erhalten und ihm so die materiellen Grundlagen seiner Persönlichkeitsentfaltung zu sichern. Die Freiheit des Eigentums unterliegt jedoch ausdrücklich der Regelungsbefugnis des Gesetzgebers, der Inhalt und Schranken des Eigentums durch Einzelgesetze näher bestimmen soll und dabei die schutzwürdigen Interessen des Eigentümers und die Belange des Gemeinwohls zu einem gerechten Ausgleich und in ein ausgewogenes Verhältnis bringen muss. Obwohl

der rechtsstaatliche Grundsatz des Vertrauensschutzes für vermögenswerte Güter im Eigentumsrecht eine eigene Ausprägung erfahren hat, kann der Gesetzgeber einem „Wandel der Auffassung“ in begrenztem Rahmen Rechnung tragen und auch bestehende Rechte inhaltlich umformen. (Schmidt-Bleibtreu 2008, 476f)

Der Aufgabe einer gesetzlichen Regelung von Inhalt und Schranken des Eigentums ist der Gesetzgeber allerdings nicht nachgekommen, vielmehr hat erst die höchstrichterliche deutsche Rechtsprechung Begriff und Inhalt des Eigentums ausgearbeitet und dessen Freiheitskomponente offen gelegt und somit die „Konkretisierung einer modernen Eigentumsverfassung durch Richterspruch“ bewirkt (Sendler 1971, 16ff). Dieser Umstand muss allergrößte Bedeutung für die Gesellschaft haben, da er belegt, dass die bestehende Eigentumsverfassung nicht absichtlich von der Gesellschaft so gewollt ist, sondern sich aus der Praxis der Gesellschaft einschließlich der eigentumsrelevanten Gesetzgebung eher beiläufig ergeben hat und durch „Richterspruch“ anlässlich der Überprüfung erlassener Gesetze auf Übereinstimmung mit dem Grundgesetz konkretisiert wurde.

Das Grundgesetz enthält keine ausdrückliche Festlegung einer bestimmten Ordnung der Wirtschaft und ist in dieser Hinsicht offen, da es neben der Eigentumsgarantie des Artikels 14 auch die grundsätzliche Möglichkeit der Vergesellschaftung von Eigentum zulässt:

„Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden.“ (GG Artikel 15)

Dieser Artikel des Grundgesetzes soll sicherstellen, dass trotz des weit reichenden, insbesondere auch die Produktionsmittel umfassenden Eigentumsschutzes gemeinwirtschaftliche Vorstellungen verwirklicht werden können. Er enthält aber keinen Auftrag dazu, sondern nur eine Ermächtigung, von der allerdings bisher nicht Gebrauch gemacht wurde. Die praktische Bedeutung dieser Bestimmung „liegt heute in der Verdeutlichung, dass das Grundgesetz nicht notwendig eine erwerbswirtschaftliche Ordnung der Wirtschaft vorschreibt“ (Jarass 2006, 382). Andererseits steht diese Bestimmung der Privatisierung von öffentlichem und gemeinschaftlichem Eigentum nicht entgegen. Eine totale oder auch weitgehende Abweichung von einer freien Wirtschaftsordnung würde jedoch vom Grundgesetz nicht gedeckt werden (Schmidt-Bleibtreu 2008, 481).

Inhaltlich unterliegen der Eigentumsgarantie neben Sacheigentum für Grundstücke auch sonstige Rechte wie Besitz, Materialgüterrechte, Forderungen, Renten und Aktien und andere Gesellschafts- und vermögenswerte Rechte. Da Grund und Boden unvermehrbar ist, wird die Verfügungsgewalt darüber nicht völlig frei dem Belieben des Einzelnen überlassen. Eigentum an Grundwasser ist ausgeschlossen (ders., 482). Geistiges Eigentum als alle vermögenswerten Befugnisse des geistigen Eigentümers wie das Patent- und Warenzeichenrecht sowie das Urheberrecht wurden durch konkretisierende Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes in den Schutz des Eigentums einbezogen (ders., 483).

Das die Regelungen des Eigentums im Einzelnen enthaltende Bürgerliche Gesetzbuch enthält keine Legaldefinition des Eigentums, da es hauptsächlich den Inhalt der dem Eigentümer zustehenden Befugnisse festlegen will, die darin bestehen, dass der Eigentümer einer Sache damit nach Belieben verfahren kann, soweit dem nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, wobei letztere „keine Ausnahmen gegenüber einem grundsätzlich totalen Herrschaftsrecht“ darstellen, sondern Begrenzungen des Eigentumsinhaltes sind (Palandt-Bassenge 2007, vor § 903 Anm. 1). Damit ist Eigentum das begrifflich umfassendste Recht zur tatsächlichen und rechtlichen Nutzung, das die Rechtsordnung hinsichtlich beweglicher und unbeweglicher Sachen zulässt, wohingegen Besitz nur die tatsächliche Herrschaft über eine Sache bedeutet. Die Beschränkung der Eigentumsrechte durch Gesetz wird vom Privatrecht und vom öffentlichen Recht gesetzt und betrifft nach ersterem beispielsweise das Nachbarrecht und ein nachbarliches Gemeinschaftsverhältnis und nach letzterem Fragen des Baurechts, des Immissionsrechts sowie des Umweltrechts. Rechte Dritter können als dingliche Rechte das Herrschaftsrecht des Eigentümers unmittelbar inhaltlich beschränken, während schuldrechtliche Ansprüche das Eigentum nicht beschränken, sondern dem Eigentümer nur eine persönliche Verpflichtung auferlegen und ihn in der Ausübung seiner Rechte einschränken (ders., § 903 Anm. 27).

Diese Rechtsauffassung von Eigentum lässt deutlich den bis in die Gegenwart reichenden Einfluss der von Kant kritisierten, logisch nicht haltbaren Position von Locke erkennen, nach der Eigentum ein Verhältnis von Personen zu Sachen ist und daher jeder sozialen Dimension entbehrt. Obwohl in Deutschland um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert Juristen anlässlich der Konzeption des neuen Bürgerlichen Gesetzbuches auf die grundsätzlich soziale Dimension von Eigentum aufmerksam machten (Brocker 1992, 389f), blieb dies weitgehend wirkungslos, sodass sich ein liberalistischer Eigentumsbegriff durchsetzen konnte.

Ein Erwerb von Eigentum erfolgt in der Regel durch ein Rechtsgeschäft und nur ausnahmsweise durch einen Staatsakt oder durch Gesetz, wobei letzterer die Folge eines nicht auf Eigentumsübertragung an einer Sache gerichteten Rechtsgeschäftes sein kann (Palandt-Bassenge 2007, vor § 929, Anm. 3). Eigentum kann aber auch durch „Ersitzung“ als Folge eines zehnjährigen Eigenbesitzes geschehen (ders., § 937 Anm. 1) sowie durch in Besitznahme einer herrenlosen Sache (ders., § 958). Besondere gesetzliche Regelungen gelten für die Eigentumsformen Treuhandeigentum und Miteigentum, die bei letzterem die Belastung einer gemeinschaftlichen Sache zu Gunsten eines Miteigentümers beispielsweise durch Pfandrechte ermöglicht (ders., § 1009 Anm. 1).

Die gegenwärtige Auffassung von Eigentum als einem Recht an materiellen und immateriellen Gegenständen erweist sich bei genauerer Betrachtung als ein ganzes Bündel unterscheidbarer Rechtselemente. Diese umfassen das Recht bzw. den Anspruch zu besitzen als exklusive physische Kontrolle über den Gegenstand, was im Fall von immateriellen Gegenständen metaphorisch zu verstehen ist, das Recht der Verwendung im Sinne die Vorteile des Gegenstandes zu genießen, das Recht der Verfügung, also darüber zu befinden, wie und von wem der Gegenstand verwendet werden soll, das Recht auf Einkünfte aus dem Gegenstand, das Recht bzw. die Freiheit den Gegenstand zu verbrauchen oder zu zerstören sowie die Rechte zur Veränderung, zur Veräußerung und zur Vererbung des Gegenstandes (Becker 1980, 190f). Als Eigentumsrecht kann auch die seitens des Staates gewährte Sicherheit als Schutz vor Enteignung sowie die Zeitlosigkeit der vorgenannten Rechte, also deren unbegrenzte Dauer, angesehen werden. Als konkrete Pflichten ergeben sich aus dem Eigentumsrecht lediglich das Verbot einer sich oder andere Menschen schädigenden Verwendung sowie die Unterwerfung unter die Zwangsvollstreckung.

Die dem positiven Recht zugrunde liegende Auffassung von Eigentum steht in krassem Gegensatz zur Vernunftethik. Während von konsequenten Anhängern liberalistischer Tradition, die – abgesehen von jüngsten Aufweichungen – ihren Niederschlag im amerikanischen Recht fand, selbst jede Steuer, die einer Umverteilung dient, als Diebstahl betrachtet wurde, ist für die Verwirklichung sozialer Grundrechte eine „Einschränkung eines der klassischen negativen Rechte, des Rechts auf Eigentum“ unumgänglich:

„Wer jedoch die sozialen Rechte anerkennt, und das erscheint aus moralischer Perspektive zwingend, wird sagen müssen: das Recht auf Privateigentum ist in dem Maße einzuschränken, in dem es die übrigen Rechte der Bürger verletzt.“ (Tugendhat 1993, 362)

Diese mit guten Argumenten kaum abzuweisende These verweist auf den zweiten Absatz von Artikel 14 des GG, der besagt, dass Eigentum verpflichtet und sein Gebrauch zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen soll. Damit wird „auf jeder konkreten Eigentumslage immanente soziale Bindungen hingewiesen und letztlich an das moralische und ethische Verantwortungsbewusstsein jedes Inhabers von Eigentum oder sonstiger generell geschützter Vermögensrechte appelliert“ (Wertenbruch 1972, 59). Obwohl der Gemeinschaftsvorbehalt des GG hinsichtlich Eigentums an Deutlichkeit kaum zu übertreffen ist, hat er bislang den überkommenen Auffassungen von Eigentum, wie sie sich in § 903 des Bürgerlichen Gesetzbuches niederschlagen haben, nicht entgegen wirken können. Das Versagen dieses „verfassungsrechtlichen Grundhebels“ liegt offenbar daran, dass „moralische und ethische Hemmungen längst eingeschlafert sind“ und der Gesetzgeber „Verständnislöcher nicht mehr stopfen“ kann (Wertenbruch 1972, 60). Nach gegenwärtig vorherrschender ökonomistischer Auffassung werden dort, wo Rechte gesetzlich geregelt sind, keine darüber hinausgehenden Pflichten mehr wahrgenommen. Wo der Gesetzgeber nicht ausdrücklich etwas verboten hat, dort *darf* man nicht nur, sondern man hat sogar *Entfaltungsrechte* zwecks Verwirklichung persönlicher Freiheiten, wobei dabei die eigentliche Bedeutung des Begriffs Freiheit gründlich missverstanden wird:

„Nicht die Gesetze müssen geändert werden, sondern *wir alle* werden uns selbst »neugestalten«, uns wieder auf Anforderungen der Moral, der Ethik, des Rechts, vielmehr ganz einfach gesagt: wieder auf die menschliche *Vernunft* besinnen müssen. ... Was soll ein *Gesetzgeber* leisten können, wenn zu viele Zeitgenossen schon durch ihr Beharren auf individualistischen Besitzpositionen demonstrieren, daß sie dem *geltenden* Gesetz nicht mehr gehorsam sein *wollen*.“ (Wertenbruch 1972, 75)

Das positive Recht schafft keine moralische Einstellung, sondern ist deren Resultat. Die Analyse des Begriffs Eigentum verweist erneut (s. Abschnitt 1.3) auf erforderliche Änderungen in der vorherrschenden Einstellung hinsichtlich ökonomischen Handelns als Voraussetzung für die Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik

Eigentum ist zunächst ein Rechtsanspruch, der jedoch bei der faktischen Möglichkeit der Verfügung mit ihren Voraussetzungen, Bedeutungen und Folgen in den Hintergrund tritt. Eigentum als Realität bedeutet, anderen den Zugang zu einem Eigentumsobjekt zu verwehren oder an Bedingungen knüpfen zu können, die der Eigentümer souverän festlegt, wobei diese Realität notfalls unter Ausübung von Gewalt Dritter – im Nor-



malfall des Staates – durchsetzbar ist. Dieser Sachverhalt entspricht genau der Definition von Max Weber:

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ (Weber 1922, 28)

Eigentum eröffnet darüber hinaus die „sozial folgenreiche Möglichkeit, mittels selektiver Verteilung von Eigentumsobjekten Handlungen oder Unterlassungen anderer im eigenen Interesse ausführen zu lassen“ (Levy 1983, 146). Eigentum an Gütern ist also immer mit der Möglichkeit der Ausübung von Macht verbunden, wobei sich nicht alle Arten von Gütern gleichermaßen dazu eignen. Je begehrt Güter sind und vor allem je dringender sie für die tatsächliche oder vermeintliche Existenzsicherung benötigt werden, desto größer ist das Potential, durch Kontrolle deren Verteilung auf die sie begehrenden Menschen Macht auszuüben und sie selbst gegen ihren eigenen Willen dazu zu veranlassen, sich konform zu den Forderungen des Macht Ausübenden zu verhalten.

Macht jeder Form führt zum Bestreben, diese zu sichern und als Strategie der Sicherung deren Vermehrung – wiederum unter Einsatz von Macht – zu betreiben, was ein sich selbst stützender Prozess ist. Darin gründet die schon von Aristoteles festgestellte Tatsache, dass die auf großen Reichtum gerichtete Bereicherungskunst prinzipiell keine Grenze kennt. Macht führt also unvermeidbar zu Machtkonzentration, diese zu einem Machtgefälle zwischen den Inhabern von Macht und den diesen Unterlegenen und damit zu einem Konfliktpotential zwischen den Kontrahenten dieses Machtverhältnisses. Aus der Logik dieser Situation erwachsen Strategien der Mächtigen, ihren Machtvorsprung auszubauen und der Unterlegenen, ihren Nachteil zu verringern, wobei wiederum Macht zur Realisierung dieser Absichten angewandt wird, es sei denn das Machtverhältnis wird in vollem Umfang als legitim angesehen und daher akzeptiert. (Levy 1983, 147) Die einzige nachhaltige Möglichkeit der Legitimierung besteht allerdings nur darin, dass ein Machtvorteil nicht zum Nachteil, sondern auch zum Vorteil der Unterlegenen verwendet wird, was genau der Bedingung der Legitimität entspricht, die für ökonomisches Handeln ermittelt wurde.

Es ist bekannt, dass „Macht ein einflussreicher Faktor der Preisbildung überhaupt und der Verteilung insbesondere ist“ (Böhm-Bawerk 1914, 11), wobei die Wirkung ökonomischer Macht das Preisgesetz von Angebot und Nachfrage erfüllt, während außerwirtschaftliche Macht es stört (ders., 14). Als Konsequenz dieser Tatsache wurde gefordert, zwecks Berücksichtigung des Einflusses sozialer Macht die Preistheorie

„... durch eine sorgfältig durchgeführte Kasuistik auch nach denjenigen Richtungen hin ausdrücklich auszubilden, in welchen die konkreten sozialen Machteinflüsse wirksam werden, deren Wirkungen auf die Preisbildung und Güterverteilung man als belangreich verfolgen will.“  
(Böhm-Bawerk 1914, 15)

Die Höhe der Löhne in einer Ökonomie wird immer von Macht in der Funktion des „Gesetzes“ von Angebot und Nachfrage bestimmt und tritt nur in besonderen Konstellationen als rein machtbasierte Auseinandersetzung im Streik unmittelbar sichtbar zu Tage. Dennoch hat die Ökonomik diesem Umstand bislang nicht angemessen Rechnung getragen.

Diese Analyse zeigt, dass es unerlässlich ist, Eigentum immer im Zusammenhang mit der damit verbundenen Macht zu sehen. Angesichts der gegenwärtig unermesslichen Konzentration von Eigentum in den Händen weniger Menschen, die darüber unmittelbar oder mittelbar verfügen können, folgt daraus aber die dringende Aufgabe, allgemein geteilte Auffassungen hinsichtlich Erwerb und Verfügung von Eigentum zu etablieren, die dessen positive Nutzung zur Verwirklichung individueller Freiheit mit einer Begrenzung dessen Verwendung für die Ausübung nicht legitimer Macht vereinbar macht.

## 2.4 Resümee

Die in der Gegenwart übliche Bedeutung des Begriffs Eigentum ist das Ergebnis eines historischen Prozesses. Die Konturen dieses Prozesses wurden nachgezeichnet, um die an der Bildung der heutigen Auffassung von Eigentum beteiligten Elemente und Motivationen aufzuzeigen und um eine angemessene Beurteilung der heutigen Auffassung zu ermöglichen. Die Ausformung der vorherrschenden Auffassung von Eigentum war maßgeblich von den Interessen Besitzender und ihrem Bemühen bestimmt, ihr Eigentum möglichst allen Rechten Anderer zu entziehen.

Eine theoretische Begründung von Eigentum erfolgte erstmals in der Antike durch Cicero, der die im römischen Reich vorherrschenden Auffassung und Praxis rechtfertigte. Die geschichtliche Wirklichkeit von Eigentum wird normativ aufgefasst und staatlicher und privater Besitz werden als rechtliche Grundlage der bestehenden Ordnung interpretiert. Was sich ein Eigentümer aufgrund seiner faktischen Machtposition angeeignet hat, soll ihm auch rechtlich gehören, womit das Recht seine tatsächliche Ausübung von Macht bestätigt.

Die von den Zisterziensern praktisch gelebte Auffassung von Eigentum im christlichen Mitteleuropa des 12. und 13. Jahrhunderts belegt, dass individuelles privates Eigentum keine notwendige Bedingung für erfolgreiches Wirtschaften ist. Eigentum wurde hoch geschätzt, jedoch nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel für einen den Interessen der Einzelnen übergeordneten gemeinschaftlichen Zweck. Die Zisterzienser haben aufgewiesen, dass die Wahrung hoher moralische Ansprüche nicht zu Lasten wirtschaftlicher Entwicklung gehen muss.

Die konsistente Theorie des Eigentums von Thomas von Aquin fasst die Aneignung äußerer Güter als eine menschliche Widmung auf, die als eine Erfindung der menschlichen Vernunft das Naturrecht ergänzt. Eine individuelle Zuordnung bedeutet eine Verfügung über Gemeingut, nicht jedoch absolutes Eigentum und im Prinzip könnte diese Einführung auch wieder abgeschafft werden, wenn die Gründe für ihre Einführung entfielen.

Nach der grundlegend neuartigen Begründung von Eigentum durch Locke kommt Eigentum nicht durch menschliche Widmung und Entnahme aus einem endlichen Bestand natürlicher Güter zustande, sondern durch die mit der Aneignung notwendigerweise verbundene Arbeit des Menschen. Allein aufgrund seines Wesens hat der Mensch Eigentum an seiner Person als einem exklusiven Recht, welches jedes Recht eines anderen Menschen daran ausschließt. Mit seiner Arbeit überträgt er dieses auf den Gegenstand seiner Arbeit, womit das Eigentum mit dem natürlichen Grundrecht der Person verschränkt wird und zu einem unmittelbar aus dem Wesen des Menschen resultierenden unverletzlichen und absoluten Grundrecht mutiert. Zwei Schranken für die Aneignung werden zwar aufgestellt, aber sogleich als Folge der Einführung des Geldes in der Gesellschaft wieder aufgehoben, was die daraus resultierende Ungleichverteilung von Eigentum und die moralische Entfesselung einer angeblich bereits im Naturzustand beginnenden ökonomischen Dynamik rechtfertigt.

Die zentrale Prämisse Lockes ist der sich selbst verdankende, anderen Menschen nichts schuldende Mensch, die nicht haltbar ist, weil der Mensch einen erheblichen Anteil seines Wesens anderen Menschen verdankt. Diese sowie gravierende Widersprüche in Lockes Theorie können nicht als bloße Nachlässigkeiten der Argumentation, sondern nur im Kontext der politischen Absichten seiner Schrift angemessen verstanden werden. Diese bestand in der Bündelung politischer Argumente der Whigs mit dem Ziel, Eigentum sowohl nach oben gegenüber dem Obereigentümer, der Krone, wie auch nach unten gegenüber vertriebenen Bauern praktisch unangreifbar zu machen, womit zugleich die sich damals faktisch durchsetzende, von Grund auf ungerechte Praxis der gewaltsamen Verfügung der Eigentümer

über Grund und Boden unter Missachtung hergebrachter Rechte legalisiert wurde.

Kant behandelt das Eigentum im Kontext der kategorischen Begründung der Staatsgewalt aus der Notwendigkeit von Eigentum und aus der Forderung der Legitimität beider wegen deren unauflösbaren Zusammenhangs mit der Freiheit. Das kann als die freiheitsrechtlich-demokratische Auslegung der menschlichen Widmung der Güter verstanden werden, deren Verwirklichung in einer Eigentumsordnung erfolgt, die von einer durch die praktische Vernunft geprägten demokratischen und daher legitimen Rechtspolitik gestaltet wird und nicht allein den eigengesetzlich-naturwüchsigen Mechanismen des Marktes überlassen werden darf. Kants Eigentumslehre wurde jedoch weitgehend ignoriert, weil Lockes Arbeitstheorie als moderne Begründung für die Auffassung von Eigentum als absolute Dispositionsfreiheit praktisch wie theoretisch höchst willkommen war und rasch zu einer Selbstverständlichkeit wurde. Daher unterblieb die Explikation der aus der Eigentumslehre Kants folgenden konkreten praktischen Bedingungen für eine moralisch akzeptable Auffassung von Eigentum.

Weitreichende Auswirkungen der Auffassung von Eigentum als nur vom geltenden Recht beschränkter individueller Dispositionsfreiheit über Güter hatte dessen Eingang in das Bodenrecht in Deutschland, zu deren völliger Umwälzung es in Deutschland im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der Geisteshaltungen des Naturrechts und des Liberalismus kam. Der individualistische Eigentumsbegriff einer unumschränkten Herrschaft über das Eigentum wurde durch eine liberale Gesetzgebung verwirklicht und dabei der Grund und Boden aus seinen alten Bindungen losgelöst und möglichst beweglich gemacht, was die Ausbildung des Kapitalismus entscheidend förderte. Diese liberale Gesetzgebung zeitigte schwere nachteilige Folgen, die durch nachträgliche Korrekturen der Gesetzgebung unter Aufrechterhaltung der liberalen Grundsätze nicht nachhaltig beseitigt werden konnten. Mit der Beseitigung grundherrschaftlicher Verhältnisse wurde unbewusst die darin geübte, vom Gemeinwohl beherrschte Praxis durch den individuellen Eigennutzen ersetzt.

In den gegenwärtigen westlichen Wissenschaften bildet sich deren Differenzierung in spezielle Disziplinen auch auf die Behandlung des Begriffs Eigentum ab, sodass umfassende Darlegungen und Analysen fehlen, die zu einer Orientierung hinsichtlich eines angemessenen Verständnisses von Eigentum und seiner moralischen Konnotationen dienen könnten. Im positiven Recht ist Eigentum ein höchst differenziertes Element, das sich bei genauerer Betrachtung zwar als ein ganzes Bündel unterscheidbarer

Rechtselemente erweist, jedoch immer dem Grundsatz eines praktisch unumschränkten Herrschaftsrechts unterliegt. Die Auffassung des positiven Rechts von Eigentum steht in krassem Gegensatz zur Position der Vernunftethik, die zwecks der Verwirklichung sozialer Grundrechte eine Einschränkung eines des klassischen negativen Rechts auf Privateigentum in dem Maße unumgänglich macht, in dem es die übrigen Rechte der Bürger verletzt.

Eigentum erweist sich als das „Resultat historisch-gesellschaftlicher Entscheidungen“ (Brocker 1992, 399), die bewusst revidiert werden müssen, wenn eine Auffassung hinsichtlich Erwerb und Verfügung von Eigentum angestrebt wird, die dessen positive Nutzung zur Verwirklichung individueller Freiheit mit einer Begrenzung dessen Verwendung für die Ausübung nicht legitimer Macht vereinbar macht.

### 3 Wandlungen der Praxis, der Begründung und der Beurteilung von Zinsen

Zinsen sind vor allem als Kapitalzinsen ein zentrales Element der modernen westlich geprägten Marktwirtschaft. Es gilt als schlechthin selbstverständlich, dass der Besitz von Geld allein einen Anspruch auf dessen Vermehrung konstituiert, wenn es verliehen und zu Kapital wird, mit dem andere arbeiten, auch wenn dies ohne jedweden eigenen Beitrag des Kapitalgebers geschieht. Ferner gelten Kapitalzinsen als unverzichtbare Antriebskraft für die Wirtschaft, da sie zum Sparen im Gegensatz zum sofortigen Konsum der für Geld erhältlichen Güter motivieren, für einen Ausgleich von Angebot und Nachfrage von Kapital sorgen und das Kapital einer effizienten Verwendung zuführen. Den Kapitalzinsen kommt somit die Funktion eines Preises im Kapitalmarkt zu. Obwohl das gegenwärtige Wirtschaftssystem der westlichen Welt als „freie Marktwirtschaft“ gilt, unterliegen Kapitalzinsen *de facto* der regulierenden Kontrolle der nationalen Zentralbanksysteme, die durch zumeist international abgestimmte Festlegung des nationalen Basiszinssatzes und Steuerung der für die Wirtschaft verfügbaren Geldmengen wesentlichen Einfluss auf die Höhe der Kapitalzinsen nehmen.

*Zins* bezeichnet allgemein das Entgelt für eine zeitlich befristete Überlassung eines Vermögensgegenstandes und zählt zu den Besitzeinkommen. Vermögensgegenstände können Geld, Grund und Boden oder andere Sachwerte sein. Hergestellte oder erworbene Vermögensgegenstände, die nicht für den unmittelbaren Konsum, sondern für die Erwerbung oder Herstellung weiterer Güter bestimmt sind, werden als *Kapital* bezeichnet und entsprechend werden Zinsen für die Überlassung von Kapital für produktive Zwecke *Kapitalzinsen* genannt. Zinsen für die Überlassung von Sachgütern werden oft nur als *Pacht oder Miete* bezeichnet. Von der zeitlich begrenzten Überlassung von Vermögensgegenständen für produktive Zwecke als Kapital ist deren Überlassung zum unmittelbaren Konsum zu unterscheiden, bei der nach Ablauf einer gesetzten Frist die Gegenstände, meist in Form ihres Gegenwertes, zurückgegeben werden, sodass also Kredite für konsumtive Zwecke von denen für produktive Zwecke zu unterscheiden sind.

Zu Kapital zählen sachliche Produktionsmittel in Form von Anlagen (gebundenes, Anlagekapital) und Vorräten wie Bestände an Roh-, Hilfs-, Betriebsstoffen, Halb- und Fertigerzeugnissen (zirkulierendes, Umlaufkapital), die ihren Eigentümern Einkommen verschaffen. Kapital entsteht, wenn nicht unmittelbar Konsumgüter, sondern gleichsam auf einem Umweg von einer oder mehrerer Stufen zunächst weitere Produktionsmittel hergestellt

werden, mit denen dann schließlich Konsumgüter erzeugt werden. Dies erfordert einen vorübergehenden Verzicht auf den Konsum des investierten Kapitals, steigert aber die Ergiebigkeit der Produktion von Konsumgütern. Der erforderliche Konsumverzicht und die resultierende größere Ergiebigkeit der Produktion machen das Kapital zu einem eigenständigen Produktionsfaktor neben den beiden originären Produktionsfaktoren Arbeit und Boden, obwohl Kapital selbst immer auf diese beiden Produktionsfaktoren zurückgeführt werden kann. Kapital wird also erspart, die Motivation dafür besteht in der Vorhaltung von Vermögen für zukünftigen Konsum und dessen Anlage in der Erwartung eines Vermögenszuwachses. Der Kapitalmarkt führt investierbares Kapital einer möglichst produktiven Verwendung zu, die jedoch letztlich immer in die Herstellung von Konsumgütern mündet.

Phänomenologisch betrachtet besteht der Nutzen des in der Produktion eingesetzten Kapitals darin, dass die mit Hilfe des Kapitals hergestellten Produkte regelmäßig zu einem höheren Preis veräußert werden können als der Preis der gesamten in der Produktion aufgewandten Kostengüter, zu denen auch die Kapitalzinsen zählen, die Produktion also einen Gewinn abwirft. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Kapital nur dann für eine Produktion eingesetzt wird, wenn die Vorkalkulation einen positiven Gewinn erwarten lässt, andernfalls unterbleibt die Investition. Das verweist darauf, dass die Verwendung von Kapital und damit die Möglichkeit, Kapitalzinsen zu entrichten, von Bedingungen außerhalb des Kapitals selbst abhängt, Kapital also nicht an sich und aus sich selbst heraus anwachsen kann.

Die gegenwärtige Auffassung und Handhabung von Zinsen ist ebenso wie die Deutung ihres Zustandekommens und deren moralische Beurteilung das Ergebnis eines historischen Prozesses, in dem dieses Instrument moderner Ökonomie in der Praxis zunächst des Handels mit Gütern und Geld und nachfolgend vor allem in der Produktion von Gütern geschaffen wurde und dabei weitgehend von moralischen Einwänden und Einschränkungen emanzipiert werden konnte. Dieser Vorgang wurde dadurch legalisiert, dass eine wissenschaftliche Erklärung der Funktionen der sich herausgebildeten ökonomischen Praxis und deren Einordnung in einen größeren Zusammenhang als sinnvoll und erforderlich rechtfertigte und sie eigenen, sich nur aus ihrer Funktionalität ergebenden Normen unterstellte. Das Verständnis dieses historischen Prozesses und der darin wirkenden Kräfte ist für ein angemessenes Verständnis seines Resultates, nämlich der gegenwärtig vorherrschenden ökonomischen Praxis und deren moralische Beurteilung unerlässlich.

Diesem Verständnis dient dieses Kapitel. Zunächst soll nachgezeichnet werden, welche Auffassungen in verschiedenen Perioden hinsichtlich des Handels als wichtigem Bestandteil der jeweiligen Wirtschaft vorherrschten, und zwar bezüglich der tatsächlich geübten Praktiken, geltender moralischer Normen und ihrer Wechselwirkung im Verlaufe der historischen Entwicklung (Abschnitt 3.1). Dabei kann keine vollständige Darstellung der Entwicklung geleistet werden, sondern es werden einige für die Entwicklung besonders charakteristisch erscheinende Elemente herausgegriffen, um daran die auftretenden Veränderungen aufzuzeigen. Sodann soll in gleicher Weise und Absicht die Entwicklung von Praxis und Auffassung von Zinsen von der Antike über die normative Analyse des Thomas von Aquin bis zum Ausklingen des Zinsverbotes im Mittelalter verfolgt werden (Abschnitt 3.2). Dabei wird sich zeigen, weshalb die Verteidigung einer moralischen Forderung gegen die Interessen ökonomischer Praxis nicht gelingen konnte. Und schließlich soll beispielhaft gezeigt werden, dass einerseits die Bemühungen der Ökonomik um eine überzeugende theoretische Deutung des Phänomens der Kapitalzinsen trotz deren überragender Bedeutung für die Ökonomie noch nicht erfolgreich abgeschlossen werden konnten und andererseits die moralische Beurteilung von Kapitalzinsen in der Gegenwart eine kaum Beachtung findende Randerscheinung ist (Abschnitt 3.3). Vorrangig geht es darum festzustellen, weshalb und wie sich wirtschaftliches Handeln aus dem Geltungsbereich der Moral entfernen konnte um Hinweise zu gewinnen, wie eine praktische moralische Rückbindung ökonomischen Handelns bewerkstelligt werden könnte. Dabei besteht ein enger Zusammenhang mit den Darlegungen des Kapitels 2 über das Eigentum, da Zinsen ein rechtliches Eigentum an den jeweils verliehenen oder als Sicherheit verwendeten Gütern voraussetzen.

### 3.1 Wandlungen der Auffassung von Handelsgeschäften

#### *Die Entwicklung des Fernhandels*

#### *Auseinandersetzungen um ökonomische Praktiken im Zeitalter der Reformation*

Tauschhandel fand auf einer ersten Entwicklungsstufe innerhalb eines Stammes statt und erfolgte erst in einer zweiten Stufe zwischen einzelnen Stämmen, wobei ein Stamm mit einem anderen tauschte. Mit zunehmendem privatem Eigentum wurde der Einzeltausch die einzige Form des Tauschhandels. Auf einer frühen Zivilisationsstufe war Vieh das maßgebliche Tauschobjekt:



„Vieh wurde die Ware, in der alle anderen Waren geschätzt und die überall gern in Austausch gegen jene genommen wurde – kurz, Vieh erhielt Geldfunktion und tat Gelddienste schon auf dieser Stufe.“

(Engels 1884, 156)

Die lateinische Vokabel *capitale* bedeutete in spätlateinischer Zeit das nach Köpfen (*capita*) gezählte Vieh, also den Viehbestand, von ihr stammt das Wort Kapital ab.

Historisch war die Großfamilie die ursprüngliche Wirtschaftseinheit, aus der sich größere Einheiten wie die Sippe, der Stamm, das Volk oder ein Staatswesen herausbildeten. Innerhalb jeder Wirtschaftseinheit galten Regeln des Herkommens, des Standesrechts und der Autorität, die auch im Tauschhandel den einem Mitglied zustehenden Anteil bestimmten bzw. später Preise für die Güter des täglichen Lebens festlegten. Noch in mittelalterlichen Städten waren Preise durch Herkommen und Verfügung geregelt (Brentano 1967, 23). Nach außen hin versuchten sich die jeweiligen Wirtschaftseinheiten soweit wie möglich zu bereichern, und zwar sowohl in der Absicht einer Absicherung der eigenen Bedarfsdeckung durch Anlegen von Vorräten wie auch zur Vergrößerung ihrer Macht, was solange fortgesetzt wurde, bis andere, mächtigere Wirtschaftseinheiten diesem Erwerbsstreben Grenzen zogen. Beides, das eigene Erwerbsstreben und deren Begrenzung durch andere waren rein machtbasiert und rechtlich ungezähmt, es galt zwischen diesen Einheiten das Recht des Stärkeren. Insofern war eine Moral des Wirtschaftens ursprünglich eine Binnenmoral und gegenüber Fremden waltete die Macht, weswegen Aristoteles auch die Kriegskunst zur Haushaltskunst zählen kann (Aristoteles Politik I,8, 1256b24). Kaufleute waren allenthalben Fremde auf den Märkten und standen in dieser Funktion gleichsam außerhalb dieser Wirtschaftseinheiten, weswegen einerseits deren Binnenregeln für sie nicht galten und sie andererseits deshalb diesen gegenüber nichts anderes als die Wahrnehmung ihres größtmöglichen Vorteils kannten (Brentano 1967, 310). Dies ist übrigens konsistent mit der Rechtsnorm der Thora, in der der „überall urwüchsige Dualismus der Binnen- und Außen-Moral“ durch den Bezug auf Jahwe seine Ausformung erhielt (Weber 1923, 357), was sich in dem zwar unter Juden, nicht jedoch gegenüber Fremden geltenden Zinsverbot äußert.

### **Die Entwicklung des Fernhandels**

Hinsichtlich der Märkte, auf denen Tausch und Handel stattfand, ist also zu unterscheiden zwischen den Binnenmärkten von Wirtschaftseinheiten und Märkten, auf denen sich Angehörige verschiedener Wirtschaftseinheiten begegnen. Erstere sind herkömmlich geregelt, selbst wenn die Wirt-

schaftseinheit ein ganzes Großreich umfasst; der Handel als wirtschaftliche Aktivität hat eine Verteilungsfunktion und dabei zu erzielende Profite sind von untergeordneter Bedeutung. Die Wirtschaft des alten Mesopotamien war eine derartige Verteilungswirtschaft und folgte den Anordnungen von Autoritäten (Neusner 1990, 4). Das zugrunde liegende Prinzip ist Reziprozität, also eine ausgewogene Gegenseitigkeit mit sorgfältiger Aufrechnung wechselseitiger Leistungen (Stegemann 2000, 100). Dieses Handelsprinzip gilt auch in der Gegenwart in Gemeinschaften, in denen enge persönliche Beziehungen bestehen und lebt selbst in ausgeprägt kapitalistischen Gesellschaften im Bereich der Familie fort.

Märkte zwischen verschiedenen Wirtschaftseinheiten waren in der Frühzeit der Geschichte neutrale, meist durch Heiligtümer geschützte Zonen, in denen Handel mit der Absicht größtmöglicher Gewinne getrieben werden konnte. Die dort geltenden Regeln galten vorrangig der Sicherheit der Marktteilnehmer und ihrer Güter und sollten als Orientierung für die Schlichtung von Streitfällen dienen, hatten aber keinesfalls die Aufgabe, für Gerechtigkeit des Handelns zu sorgen. Die Marktteilnehmer begegneten sich vielmehr als Kontrahenten in einem Krieg mit anderen als den üblichen Waffen und Übervorteilungen galten eher als löblich (Brentano 1967, 21). Ein solcher Markt konnte durchaus auf dem Territorium einer Wirtschaftseinheit liegen und war dann durch die jeweilige Herrschaftsmacht gesichert. Auswärtige Kaufleute benötigten eine Erlaubnis für den Zugang zum Markt, deren Erteilung mit Abgaben verbunden war. Meist wurden Güter, die in der jeweiligen Region nicht erzeugt werden konnten, über weite Entfernungen durch unsichere und schwierige Transporte auf den Markt gebracht, was Konkurrenz praktisch ausschloss. Dafür konnten dann Preise erzielt werden, welche die Beschaffungskosten gewaltig überstiegen, wobei der Kaufmann aber auch Kosten und Risiken zu tragen hatte. Vom Ostseehandel zu Beginn des 15. Jahrhunderts wird beispielsweise berichtet, dass die Frachtraten für Salz mehr als das Doppelte und für Holz sogar mehr als das Dreifache der Einkaufspreise dieser Güter betragen und der in der Regel als selbständiger Unternehmer und Eigentümer oder zumindest Miteigentümer seines Schiffes agierende Schiffer meist ein Drittel, manchmal die Hälfte der Schiffsladung als Vergütung erhielt (Vogel 1973, 418).

Es oblag dem Geschick des Kaufmanns, seine Kosten zu minimieren und dadurch den Gewinn zu erhöhen. Da auf dem Markt praktisch kein Zusammenhang zwischen dem Preis und den Kosten einer Ware bestand, entfielen Kriterien für einen gerechten Preis. Der jeweils bezahlte Preis galt, weil er bezahlt wurde, als angemessen und marktgerecht. Bereits in diesen elementaren, historischen Gegebenheiten wird eine Entkopplung

wirtschaftlichen Handelns von moralischen Normen erkennbar, die aber in der Absicht dieses Handelns gründet, nämlich größtmöglichen Gewinn auf Kosten anderer Menschen zu machen.

Aristoteles hat sich mit der moralischen Beurteilung des Handels in seiner *Politik* auseinandergesetzt und unterscheidet je nach den Motiven für den Handel zwischen der Beschaffungskunst als Teil der Haushaltsführung (Aristoteles *Politik* I,8, 1256a) und der Beschaffungskunst zwecks Bereicherung (Aristoteles *Politik* I,9, 1256b40ff), wobei erstere der Bedarfsdeckung der jeweiligen Wirtschaftseinheit dient und letztere dem Erwerb von Vermögen ungeachtet des Bedarfs. Ein Teil der Bereicherungskunst gehört als Erwerbskunst zur Haushaltskunst, insofern der Erwerb derjenigen Dinge gilt, die zum Leben und allgemeinen Nutzen der Wirtschaftseinheit – Familie oder Staatswesen – nötig sind. Der Klein- und Tauschhandel, bei dem Gebrauchsgüter gegen andere eingetauscht werden, dient der Bedarfsdeckung und gehört nicht zur Bereicherungskunst. Zur Erleichterung des Kleinhandels über größer werdende Entfernungen wurde das Geld als Statthalter des Wertes von Gütern eingeführt (Aristoteles EN 1133a30), was zugleich die Handlungsspielräume zur Vergrößerung von Umsätzen und Gewinnen erweiterte. Dies mündete schließlich in die Bereicherungskunst, großen Reichtum und Schätze zu erwerben, ohne dass es dafür eine obere Schranke gab. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass ein Bedarf gesättigt werden kann und daher der Erwerb der Haushaltskunst eine obere Grenze hat, während es für die Bereicherung prinzipiell keine Grenze gibt. Dabei löst Aristoteles dieses Streben nicht von der Person, sondern führt es auf die im Wesen des Menschen liegende Unersättlichkeit seines Begehrens zurück (Brentano 1967, 303). Wenn der Mensch diesem nachgibt und es nicht entsprechend der Forderungen der Moral diszipliniert, verfehlt er das Ziel eines nachhaltig guten Lebens.

Die Stoa hatte als Ideal das vernünftige, naturgemäße Leben und Reichtum als weise und der Armut vorzuziehen gelehrt, da Reichtum ein tugendhaftes Leben erleichtert (Ricken 2000, 214). Daher konnte der römische Staatsmann und Philosoph Seneca (4 v. Chr. - 65 n. Chr.) als Stoiker nach außen hin den Reichtum eher verachten, zugleich aber ein riesiges Vermögen anhäufen, dessen Großteil er durch Verleihen von Geld in Britannien gegen extrem hohe Zinsen erwarb, was dort sogar Aufruhr auslöste (Russel 2003, 278). Da das, was für den einzelnen Menschen gilt, ebenso auch für die menschliche Gemeinschaft gelten muss, ist das Streben nach Gewinn um reich zu werden zugleich zum Vorteil der Gemeinschaft. Jedem Menschen wurde daher das Recht zugebilligt, eine Ware zu einem ihren Wert übersteigenden Preis zu verkaufen. Die Parallelität von Individualinteresse und Gesamtinteresse, die für den quantitativen Aspekt der

Bereicherung eine Frage der Arithmetik und daher sicher berechtigt ist, wurde offenbar ohne Zögern auf deren qualitativen Aspekt übertragen, sodass folgte, dass das Gesamtinteresse dann am besten gewahrt bleibt, wenn jeder sein eigenes Interesse verfolgt. (Brentano 1967, 40f)

Die frühchristliche Auffassung, nach der Armut dem Reichtum vorzuziehen sei, stand dazu in krassem Gegensatz. Sie gründet sich vor allem auf die Erzählung vom reichen Jüngling, dem Jesus trotz seines Lebens im Einklang mit den Geboten rät, seinen Besitz zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben (Mt 19, 16-26). Diese Stelle der Evangelien steht im Mittelpunkt aller Erörterungen der Kirchenväter über die irdischen Güter (Brentano 1967, 40f). Zwar wurde Handel nicht an sich für gut oder schlecht gehalten, sondern nur die Art, in der er betrieben wurde. Es war denkbar, Handel frei von Gewinnstreben deshalb zu betreiben, um Güter dorthin zu bringen, wo sie benötigt aber nicht verfügbar waren und davon sein Leben zu fristen. Während der ersten drei Jahrhunderte war es sogar Geistlichen gestattet, Handel zu treiben um sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen oder Bedürftige unterstützen zu können. Es wurde aber für schwierig gehalten, ein Handelsgeschäft ohne Sünde zu betreiben und die Grenze zwischen Broterwerb und Bereicherung einzuhalten, sodass die Kirchenväter später den Geistlichen untersagten, Handel zu treiben. (Brentano 1967, 39)

Von zentraler Bedeutung war die Preisgestaltung beim Handel. Als gerecht galt den Kirchenvätern ein Preis nur dann, wenn er frei von den subjektiven Wertungen von Verkäufer oder Käufer war und letztlich nur den objektiven Herstellungs- oder Beschaffungskosten entsprach. Mehr oder weniger als diesem objektiven, aber theoretischen Wert im Handel zu geben oder zu nehmen wurde als ungerecht und damit unzulässig erklärt (Brentano 1967, 41f). Damit stand die frühchristliche Lehre in scharfem Gegensatz zu den damals vorherrschenden Anschauungen und dem geltenden Recht und konnte allenfalls bewirken, dass zwar nicht gerechte, aber wenigstens angemessene Preise zum Maßstab der moralischen Beurteilung wurden. Damit wurde das Gewinnstreben zwar nicht abgestellt, aber doch in moralische Schranken verwiesen. Die Fokussierung auf angemessene Preise war jedoch kein geeignetes Mittel, eine unmäßige Ansammlung von Vermögen aus Handelsgeschäften in der realen Wirklichkeit aufzuhalten. Die Entwicklung führte vielmehr im Gegensatz zur moralischen Norm zu einer immer deutlicheren Anwendung des Prinzips der Vermehrung von Privateigentum im Wirtschaftsleben, was auch die Kirche bei der Verwaltung der ihr übertragenen Güter nicht ausnahm.

Thomas von Aquin wirft die Frage eines gerechten Preises beim Handel auf und beantwortet sie aus dem Prinzip der Reziprozität, wobei er auf die Argumentation von Aristoteles (Aristoteles Politik I,9, 1257a) zurückgreift. Käufer und Verkäufer sollen beide gleichen Nutzen haben was dann der Fall ist, wenn der Preis dem Wert der jeweiligen Sache entspricht, andernfalls gilt die Transaktion als ungerecht und unerlaubt. Dies unterstellt einen sich an den Gepflogenheiten orientierenden objektiven Wert der Sache. Davon darf erlaubter Weise insofern abgewichen werden, als Käufer und Verkäufer gleichermaßen der Sache wegen der Dringlichkeit, mit der sie benötigt wird, subjektiv einen höheren als den objektiven Wert beimessen. Des Weiteren werden Abweichungen vom Grundsatz des gleichen Wertes aus pragmatischen Gründen dann für zulässig gehalten, wenn der Wertunterschied nicht zu groß ist. Ein gerechter Handel muss jedoch darauf verzichten, billig einzukaufen um teuer zu verkaufen und ein Verkäufer darf einen verborgenen Mangel einer Sache nicht verschweigen. Handel zu treiben in der Absicht einen Gewinn zu erzielen ist nicht an sich moralisch verwerflich. Er ist dann erlaubt, wenn der Gewinn mäßig bleibt und in der Absicht erzielt wird, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen oder damit Bedürftigen zu helfen, oder wenn er lediglich eine Verteilungsfunktion erfüllt und der Gewinn die dabei aufgewandte eigene Arbeit vergütet. (Thomas v. A. S. Th. II-II, 77)

Diese Argumentation eröffnete Möglichkeiten für die Rechtfertigung einer Maximierung von Handelsgewinnen im realen Wirtschaften. Sie ließ subjektive Elemente bei der Preisgestaltung zu, sodass die Zulässigkeit eines Geschäftes auf die Beurteilung verschoben wurde, in welcher Höhe ein Mehrpreis noch als angemessen gelten konnte. Die Verknüpfung der zulässigen Gewinnspanne mit den Lebenshaltungskosten des Verkäufers erlaubte schließlich Kaufleuten, die sich einen fürstlichen Lebensstandard leisten konnten, Gewinne in beliebiger Höhe moralisch zu rechtfertigen. Eine Einordnung der auf fremden Märkten tätigen Fernhandelskaufleute in das dortige Standesgefüge war zudem prinzipiell nicht möglich. (Brentano 1967, 47) Diese von Thomas wohl eher als Ausnahmen gedachten Regelungen konnten als Rechtfertigungen für das Streben nach größtmöglichen Gewinnen im Handel umgedeutet werden und erwiesen sich auch tatsächlich nicht als Beeinträchtigung des Handels.

Handel an sich galt also moralisch nicht als verwerflich, die moralische Beurteilung des einzelnen Handelsgeschäftes als gerecht oder ungerecht durfte anhand subjektiver Kriterien erfolgen und oblag daher letztlich dem Kaufmann selbst. Dieser hatte seine Geschäftstätigkeit mit seinem Gewissen zu vereinbaren und konnte durch Wohltätigkeit der Rechtfertigung seines Handelns ein weiteres Element zufügen und noch zu Recht darauf verweisen, dass die Verfolgung seines wohlbegründeten Eigeninteresses

zudem noch sekundären Nutzen für andere in Form von Arbeitsplätzen und Verdienstmöglichkeiten hatte. Der Kaufmann war also bei der Reflexion seines Handelns letztlich an sich selbst verwiesen.

Der sich im Mittelalter ausbreitende Fernhandel, in dem Kaufleute zwischen verschiedenen Wirtschaftseinheiten und damit außerhalb der Geltungsbereiche ihrer jeweiligen Binnenmoral agieren und ihren persönlichen Vorteil suchen konnten, hatte soziale Folgen. In dem Maße nämlich, in dem die Angehörigen einer Wirtschaftseinheit unter den Einfluss des Handels gerieten, begannen sie sich von deren inneren Bindungen zu lösen und wie selbständige Wirtschaftseinheiten zu handeln und damit selbst gegenüber den Angehörigen der eigenen Wirtschaftseinheit wie Fremde ihren eigenen größten Vorteil zu suchen. (Brentano 1967, 311) Der Fernhandel trug im Mittelalter zur Auflösung der inneren Bindungen der einzelnen Wirtschaftseinheiten bei, zu denen auch die Zünfte gehörten. Diese hatten in den Städten das ausschließliche Recht Gewerbe zu betreiben und waren fest in die dort herrschende ständische Ordnung eingebunden, wovon die erbitterten Machtkämpfe der Zünfte des 13. und 14. Jahrhunderts gegen die Herrschaft der lokalen Geschlechter zeugen, die mit dem Ziel geführt wurden, die eigene wirtschaftliche und soziale Lage auf Kosten der Anderen zu verbessern (Brentano 1967, 313).

Ausgelöst vom Erfolg des Fernhandels erfolgte um 1500 die Ausweitung und Durchgestaltung der europäischen Wirtschaft zu einer „Weltwirtschaft“, wobei nicht nur neue Formen und Ordnungen des Wirtschaftens gebildet wurden, sondern sich auch neues ökonomisches Denken und Selbstbewusstsein der ökonomischen Führungsschicht zu formen begann. Zunächst hatte sich die vom großen Fernhandel geschaffene europäische Marktwirtschaft mit neuen Unternehmensformen und deren Verflechtung noch in den alten Ordnungen abgespielt und diese noch nicht gesprengt. Die Phänomene des Neuen wurden noch mit den Kategorien des herkömmlichen Denkens bewältigt, weshalb Tragweite und grundsätzliche Bedeutung des Neuen unreflektiert bleiben. Erst gravierende Interessenkonflikte provozierten wirtschaftspolitische Auseinandersetzungen, in denen wirtschaftsethische Argumente verwendet werden und sich neues ökonomisches Denken formieren und durchsetzen konnten. In den ersten drei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wird Deutschland zum Hauptschauplatz dieser Auseinandersetzungen, weil dort die Interessensgegensätze vor allem zwischen dem Reich und den Territorien am größten und die Macht der alten Ordnung am stärksten waren. (Bauer 1965, 253)

Als Geburtsland der neuen, aus erfolgreicher Handelstätigkeit auf fremden Märkten resultierenden Wirtschaftsformen gilt modernem europä-

ischen Denken üblicherweise Italien, obwohl von dort aus eigentlich nur seit dem frühen Mittelalter der Anschluss Europas an die seit der Antike bestehende, von Gibraltar bis nach China reichende und damit die damals bekannte Welt umfassende Handelszone erfolgte (Braudel 1986, 617f) und dabei von byzantinischen und muslimischen Kaufleuten geübte Praktiken übernommen wurden. Nach dem Untergang des weströmischen Reiches standen die italienischen Seestädte in lebhaften Handessbeziehungen mit Byzanz und den Arabern und brachten es dabei zu großem Reichtum. Ravenna war im 5. Jahrhundert Hauptumschlagsplatz des Handels mit Byzanz, Neapel blieb unter byzantinischer Schutzherrschaft und trieb im 9. Jahrhundert Handel mit dem damals arabisch beherrschten Sizilien. Amalfi war Handelsrepublik unter byzantinischer Schutzherrschaft und kaufte in der Merowingerzeit Sklaven in Rom und verhandelte sie nach dem Orient. Im 9. und 10. Jahrhundert begleiteten Kaufleute aus Amalfi Kriegszüge der Byzantiner, besaßen Niederlassungen in allen muslimischen Seestädten und brachten viele technische Fortschritte nach Europa. So machten sie den von den Arabern erfundenen Kompass allgemein bekannt und Amalfi führt noch heute den Kompass im Stadtwappen. Im 11. Jahrhundert gewannen die norditalienischen Städte an Bedeutung, allen voran Venedig und Pisa. Bereits unter den Langobarden gab es derart reiche landlose Freie, dass ihnen die gleichen Lasten wie den freien Grundbesitzern auferlegt wurden. Besonders intensiver Handel wurde zwischen Pisa und Nordafrika geführt, da sich zur Zeit der Kreuzzüge der Mahgreb von den anderen arabischen Reichen trennte und daher trotz der Kreuzzüge Handel dort möglich war. Pisaner Zollbeamte waren im 11. Jahrhundert im arabischen Nordafrika stationiert, erlernten dort das kaufmännische Rechnen und brachten es nach Italien. Genua beteiligte sich am ersten Kreuzzug, indem es eine Aktiengesellschaft gründete, die 12 Galeeren ausrüstete und den Anteilseignern einen entsprechenden Anteil der Beute in Aussicht stellte. (Brentano 1967, 319ff) Herausragende Wirtschaftskraft erlangte Venedig, dessen ältestes Handelskapital byzantinische Frachtgelder und Erträge des Salzhandels lieferten. Die geschickte Nutzung von Handelsprivilegien und die Ausbreitung der Handelsbeziehungen, an denen im 11. und 12. Jahrhundert auch die Führer der Republik durch fürstliche Handelsbetriebe unmittelbar beteiligt waren, führten zu Reichtum und damit auch politischer Macht (Heynen 1905, 121). Aus Dokumenten des 12. Jahrhunderts ergibt sich klar die kapitalistische Natur der venezianischen Unternehmungen, die unter Einsatz von Eigen- und Fremdkapital die Erzielung von Profiten und damit eine Vermehrung des eingesetzten Kapitals bezweckten (Heynen 1905, 86 und 124).

Auch die Anfänge des Bankenwesens im Spätmittelalter liegen in Norditalien (der banktechnische Begriff des „Lombardsatzes“ erinnert noch dar-

an). Im 12. Jahrhundert wurde dort auch das Finanzinstrument des Wechsels eingeführt, das schriftlich erteilte Versprechen eines Geldwechslers, einen bei ihm in heimischer Währung einbezahlten Geldbetrag an einem anderen Ort in dortiger Währung meist durch einen Geschäftspartner aus-zuzahlen. Wechsel dienten danach in ganz Europa verbreitet als Instrument zur bargeldlosen Überweisung von Geld durch große Handelshäuser über große Entfernungen, da deren Bonität außer Zweifel stand. Insbesondere die Kirche, aber auch weltliche Fürsten bedienten sich dieser Dienstleistung um selbst riesige Summen Geldes zu transferieren.

Die Nutzung des mittelalterlichen Fernhandels zur Anhäufung von Reichtum und damit politischer Macht war das gemeinsame Interesse der Städte und ihrer den Handel bewerkstellenden Kaufleute, die frei von herrschaftlichen Restriktionen den jeweils größtmöglichen Gewinn erzielen konnten. Anders als in Deutschland kam es dabei in Italien nicht zu einem Interessenkonflikt zwischen Kaufleuten und den Herrschaftsständen, da letztere dort nicht unter dem Druck des fallenden Wertes ihrer Renteneinnahmen aus Grundbesitz durch langsame Geldentwertung und steigende Preise standen. Dort war längst mit der Auflösung der feudalen Agrarverfassung auch jede Bindung der Renten, nach Art der Erbleihen wie in Deutschland, weggefallen und vollzog sich daher die Anpassung der Renten aus Grundbesitz fast automatisch an steigende Preise bzw. eine Geldentwertung. Ferner war dort der Adel aktiv oder mindestens als stiller Teilhaber in Fernhandel und Exportgewerben engagiert. Konflikte wirtschaftsethischer Art wurden eher pragmatisch kasuistisch als grundsätzlich ausgetragen, was ein allmähliches Abschleifen der Gegensätze förderte, sodass sich die neuen Wirtschaftsformen ungestört von massiven Interessenkonflikten – aber eben auch weitgehend unreflektiert – herausbilden und festigen konnten (Bauer 1965, 254). Die erstmalige Erwähnung des neuen Prinzips der Lösung wirtschaftlichen Handelns von der Moral in der Literatur wird beim italienischen Philosophen und Künstler Alberti (1404-1472) in dessen 1432 verfassten Buch über die Familie verortet (Fanfani 1942, 153).

### **Auseinandersetzungen um ökonomische Praktiken im Zeitalter der Reformation**

In Deutschland gewann neues ökonomisches Denken in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts in einer Atmosphäre äußerster Spannung Gestalt. Die beiden Herrschaftsstände Adel und Klerus erfuhren ein laufendes Absinken ihrer Renten-Einkommen aus Grundbesitz im Gefolge massiver Preissteigerungen und eines Absinkens des Geldwertes, wohingegen die Städte und ihre Handels- und Gewerbeunternehmen florierten. Die sich öffnende Schere zwischen steigenden Preisen und absinkendem Renten-



Einkommen wurde mangels besserer Einsicht in die Zusammenhänge wirtschaftlicher Entwicklungen als Folge von Wucher und Monopol und als Werk bösen Geizes verstanden. Die betroffenen Herren-Stände bildeten eine massive Interessenten-Front gegenüber den Unternehmern von Handel und Exportgewerben, die in den deutschen Bergbaulandschaften auch Montan-Großproduktion betrieben. Die öffentliche Meinung gab den großen Handelsgesellschaften die Schuld an den damals allgemeinen Preissteigerungen, verwies auf die Riesengewinne des Handels insbesondere mit Gewürzen und verlangte ein Verbot der Gesellschaften. (Bauer 1954, 144)

Im Zentrum der Angriffe gegen die Handelsgesellschaften standen die von ihnen erworbenen Handelsmonopole vor allem für Erze und Metalle, die vor dem Hintergrund des Geldbedarfs und häufiger Finanznot weltlicher und geistlicher Fürsten des Mittelalters zu sehen sind. Großkaufleute wie die Fugger waren auch im Erzhandel erfahren und ihre Finanzkraft erlaubte es ihnen, Fürsten Großkredite einzuräumen gegen das ausschließliche Abnahmerecht eines in seinem Territorium abgebauten Erzes oder gewonnenen Metalls zu einem niedrigen aber festen Preis, wobei die Tilgung des Kredites mit den verfügbar gemachten Metallmengen verrechnet wurde. Diese Ausschließlichkeit schützte den Händler vor Konkurrenz mit Produkten der gleichen regionalen Provenienz, weshalb er sich einerseits auf einen für einen längeren Zeitraum festgelegten Abnahmepreis einlassen konnte, er aber andererseits bei geschicktem Vertrieb und – nicht zuletzt auch wegen des Monopols – steigenden Preisen, hohe Gewinne machen konnte, was in der Regel auch der Fall war. Die Fugger beispielsweise schlossen derartige Monopolverträge mit den Habsburgern für Kupfer und Silber in Tirol und Ungarn. Sie investierten in den entsprechenden Bergbau und die Verhüttung der Erze mit der Konsequenz der Vergrößerung der Produktionskapazitäten und Steigerung der Produktivität. (Strieder 1938, 13) Weitere Beispiele aus einer Vielzahl von Monopolen Anfang des 16. Jahrhunderts sind das von Albrecht von Brandenburg als Hochmeister des Deutschritterordens vergebene Bernsteinmonopol oder das von Kaiser Karl V anlässlich des Augsburger Reichstages von 1530 an das Augsburger Handelshaus der Welser vergebene Monopol für die Gewinnung von Quecksilber einer spanischen Lagerstätte. Dabei bediente sich der Kaiser derselben Praktiken wie die Kaufleute, indem er die Konkurrenz unter den interessierten Handelshäusern anheizte um zu möglichst günstigen Bedingungen zu gelangen. (Strieder 1938, 26f) Ethische Erwägungen wie das Zinsverbot oder die Forderung nach einem gerechten Preis spielten bei solchen Geschäften keine Rolle, sie wurden erst bei der Verteidigung dieser Geschäftspraktiken relevant.

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts begann eine gegen die Handelshäuser und Städte gerichtete Antimonopol-Bewegung und Wucherdiskussion und in der polemischen Auseinandersetzung über die ethische Bewertung der Praktiken der großen Handelshäuser gewann das neue ökonomische Denken Gestalt. Die Verteidigung der großen Gesellschaften und ihrer Unternehmungen gegenüber Vorwürfen und Angriffen führte zu ersten Ansätzen systematischen Durchdenkens der wirtschaftlichen Zusammenhänge, allerdings vornehmlich zwecks Rechtfertigung von Großhandel, Exportgewerbe und Kreditwesen und ihrer Praktiken. Die Auseinandersetzungen folgten einer eigentümlichen Dialektik, die das neue ökonomische Denken noch in den traditionellen Formen und Begriffen erscheinen lässt. Wenn die Diskussion nicht mit gegensätzlichen Interessen aufgeladen geführt worden wäre, hätten die Prinzipien des neuen ökonomischen Denkens präziser und klarer zum Ausdruck gebracht (Bauer 1965, 256) und ihr Verhältnis zu den ethischen Normen geklärt werden können.

Die Stadt Augsburg erfuhr in den Jahrzehnten um 1500 im Vergleich zu anderen Städten einen unerhört raschen Aufstieg, den sie dem Geschick ihrer Kaufleute verdankte. Deshalb, aber auch wegen ihres versierten und erfahrenen Stadtschreibers Conrad Peutinger (1465-1547) stand Augsburg bei der Verteidigung der großen Gesellschaften und ihrer Unternehmungen gegen die erhobenen Vorwürfe und Angriffe damals an vorderster Front. Peutinger hatte von 1482 bis 1488 an den Universitäten Padua und Bologna Jurisprudenz studiert und wurde dort mit der humanistischen Bewegung der oberitalienischen Universitäten zur Wiederherstellung der reinen alten Texte vertraut. Als Jurist wirkte er in Augsburg an der Begründung der humanistischen Rechtsschule mit, die auf einer Rezeption des römischen Rechts anhand der ursprünglichen Texte fußte und sie von den Verunstaltungen durch scholastisch-dialektische Behandlung späterer Gelehrtengenerationen befreite. Er nahm damit Einfluss auf die Augsburger und deutsche Rechtsentwicklung. (Lutz 1958, 129) Peutinger war aber nicht zuletzt wegen familiärer Bindungen an Kaufmannsfamilien auch ein vollblütiger Wirtschaftsmann, dessen Überzeugungen im norditalienischen *Quattrocento* wurzelten. Er hatte in Italien eine hoch entwickelte Erwerbswirtschaft und deren kapitalistischen Geist kennen gelernt, der auf dem Eigentumsbegriff des römischen Rechts basierte und sich von den scholastischen Wirtschaftslehren mit ihrer theozentrischen Wertung von Reichtum weitgehend gelöst hatte. Erwerb und Gebrauch der Güter wurden zwar den Bindungen der hergebrachten ethischen Normen entzogen, eine kapitalistische Entfesselung fand aber noch nicht statt. Der Mensch war sich seines höheren geistigen Wesens bewusst und stellte seine Innerlichkeit in Gegensatz zu den gegebenen äußeren Verhältnissen. Die ökonomische Realität des frühen städtischen Kapitalismus erscheint humanistischem Denken

als vulgär und wird eigentlich verachtet, die Entwicklung eines eigenen moralischen Lebensprinzips für die bürgerliche Realität unterblieb aber. (Lutz 1958, 136f)

Einerseits galten die großen Handelsgesellschaften allen Reichsständen und Reichstagen auf der dauernden Suche nach Mitteln für Kaiser, Regiment und Reich als vorzügliche Objekte für Zwangsanleihen, Zölle und Sonderauflagen, andererseits war die wirtschaftspolitische Gesetzgebung des Reiches von Wucher- und Monopol-Fragen bestimmt und die Finanzpolitik des Reiches war von einer allgemeinen Feindschaft gegenüber den Fernhandelsgesellschaften geprägt und betrieb einen Reichszoll auf den Fernhandel, eine Begrenzung von Kapitalausstattung und Geschäftsumfang der Gesellschaften sowie eine Ausdehnung der obrigkeitlichen Preisfestsetzung auf die Güter des Fernhandels (Bauer 1965, 256).

Die erhobenen Vorwürfe wurden vor allem mit ethischen Argumenten wie ungerechte, die Allgemeinheit schädigende Gewinne und dadurch ausgelöste Preissteigerungen, unmoralische Monopolbildung und Verletzung des Zinsverbotes begründet. Sie basierten auf der traditionellen Vorstellung von der Unproduktivität des Handels, der vornehmlich nicht lebenswichtige Luxusgüter herbeischafft, dafür Edelmetalle ins Ausland verbringt und durch seine übermächtige Konkurrenz den kleinen Mann in Handel und Gewerbe ruiniere. (Bauer 1965, 148) Die schon über Generationen anhaltende, allgemeine Preissteigerung, die – aus heutiger Sicht – eine Konsequenz des gewaltigen Wirtschaftsaufschwungs war und die durch die Silberzufuhren aus der Neuen Welt über Spanien an Tempo und Ausmaß noch zugenommen hatte, erschien den Zeitgenossen als eine von den Fernhandelsgesellschaften ausgelöste Preisrevolution. Da sich ethische Erwägungen aber in erster Linie auf die moralische Richtigkeit des wirtschaftlichen Handelns Einzelner in ihren konkreten tauschwirtschaftlichen Beziehungen bezogen, die Wirtschaft als Ganzes aber noch nicht allgemein in den Blick genommen werden konnte, war mit den Kategorien des traditionellen wirtschaftlichen Denkens das der Wucher- und Monopol-Diskussion zugrunde liegende und sie dauernd aktualisierende Phänomen der allgemeinen Preissteigerung nicht zu bewältigen. Für die Erfassung der Preisbewegungen, für die Abwägung der Wirkung finanz- und wirtschaftspolitischer Maßnahmen aber bedarf es der vorgängigen Erkenntnis der Wirtschaft und ihrer Einzelvorgänge als eines Ganzen und darauf aufbauend des Wissens um die inneren Zusammenhänge dieses Ganzen. Auch relevante Argumente gegen einen Reichszoll lassen sich nur hinsichtlich seiner Wirkungen auf die Wirtschaft als Ganzes und ihre Hauptzweige vorbringen.

Im Gegensatz zum punktuellen und normativ orientierten mittelalterliche Denken in Wirtschaftsfragen wird von den Verteidigern der Handelsgesellschaften und allen voran von Peutinger eine neue Perspektive gewonnen, die das Ganze der deutschen Wirtschaft in den Blick nimmt und über die Wechsel-Beziehungen und Funktionen der einzelnen Zweige nachdenkt. Zentrales Element ist der argumentative Nachweis, dass die beabsichtigten einschränkenden Maßnahmen die Gesamtwirtschaft des Reiches erheblich schädigen würden. Zwar gehen die Argumente aus von den Denkkategorien und Wertvorstellungen der Anhänger des Hergebrachten, sie verteidigen aber erkennbar eine neue Haltung und Grundauffassung und bemühen sich um eine dezidierte und präzise Entwicklung eines neuen ökonomischen Denkens und ein auf Einsicht in die Zusammenhänge der einzelnen Wirtschaftsvorgänge beruhendes neues Ordnungsprinzip für die Wirtschaft. Dies geht deutlich aus einer 1530 von Peutinger verfassten offiziellen Denkschrift zu Händen Karls V hervor (Bauer 1965, 258), in der die Wirtschaftszweige, welche Deutschland besonders mit der gesamteuropäischen Wirtschaft und auch in die Welt hinaus verflechten, in ihrer Organisation, ihrer Funktion und quantitativen Bedeutung eine intensive Darstellung erfahren. Zentral sind das aus der Tätigkeit der Handelsgesellschaften resultierende Einkommen für die gesamte Volkswirtschaft, die Bedeutung der Montanwirtschaft der Gesellschaften als Arbeitgeber und die Wechselwirkung zwischen bergbaulicher Produktion und verarbeitendem, auf Export gerichtetem Metallgewerbe. Der Fernhandel wird als wichtigster Zweig der deutschen Wirtschaft verteidigt, da er auch Einkommen derart nach Deutschland leitet, dass sowohl die öffentliche Hand wie auch Privatleute daran verdienen und Deutschland zu Reichtum kommt, den es durch traditionelles Wirtschaften nicht erwerben könne. Die vorgeschlagenen Gesetze gegen Monopole und große Handelsgesellschaften würden dieses Gefüge, diese Möglichkeiten Gewinne zu machen und damit den Wohlstand der Nation zerstören.

Die von Peutinger in die Auseinandersetzung eingebrachte differenzierte Betrachtung eines speziellen Wirtschaftszweiges für die Volkswirtschaft ist auch ablesbar aus dem auf Betreiben Augsburgs und einiger großer Handelsgesellschaften 1525 von Kaiser Karl V erlassenen Gesetz, welches dem Handel Gewerbefreiheit zusicherte, für in einen Katalog aufgeführte Waren, zu denen Erze und Metalle nicht gehörten, Monopole und monopolistische Preisabsprachen verbot und alle damit zusammenhängenden Fragen lokaler Gerichtsbarkeit unterwarf (Bauer 1954, 157). In einem Erlass desselben Jahres erfolgte eine ausdrückliche Regelung für Erze und Metalle mit der Begründung, dass ein Monopol für Erze einer Region auskömmliche Preise sicher stellt und die erzielten Gewinne Investitionen in eine Erweiterung der Förderkapazitäten ermöglichen, was sich wiederum positiv

auf die Produktivität der Weiterverarbeitung auswirkt. Somit haben solche Monopole einen Nutzen für die Gesamtwirtschaft, ohne dabei die Allgemeinheit zu schädigen, womit das entscheidende Kriterium für ein Monopolvergehen fehlt und das Monopol daher ethisch unbedenklich ist (Bauer 1954, 159). Ausdrücklich wird den Monopolinhabern für Montanprodukte das Recht gegeben, ihre Produkte zum höchstmöglichen Preis zu verkaufen (Strieder 1938a, 44).

Der obrigkeitlichen Lenkung und Reglementierung und der Absicht der dauernden obrigkeitlichen Preisfixierung als Prinzip setzt Peutinger in seinen Gutachten das Prinzip der Freiheit entgegen, und zwar Freiheit für die Entfaltung der subjektiven Antriebe des Wirtschaftens, nämlich des Eigennutzes für die Geltendmachung des Erwerbstriebes als Wille zu Reichtum, sowie Freiheit für den Einsatz des vollen Vermögens, der Kenntnisse, Begabungen und Energien auf eigene Verantwortung in privater Initiative. Eigennutz ist den Menschen in allen ihren Handlungen, nicht nur in den wirtschaftlichen, durchaus erlaubt und durch nichts verboten. In den Normen und Vorschriften des gemeinen Rechts, das heißt des römischen Rechts, sieht der Jurist Peutinger die Interessen von Mitmenschen und Allgemeinheit dem Eigennutz gegenüber ausreichend gewahrt, und umgekehrt ist die volle Ausnützung der eigenen Interessen innerhalb dieses vom Recht gesetzten Spielraums auch das moralische Recht des Einzelnen. (Bauer 1965, 260) Die Grenzen der Freiheit werden aber für Peutinger nicht nur vom Recht gezogen, sondern auch von den auch für den Kaufmann geltenden sittlichen Normen wie dem Gebot von Treu und Glauben und der Verpönung von Betrug, Fälschung, Täuschung und Lüge (Bauer 1954, 167). Die Einhaltung dieser Normen war aber für den Kaufmann auch aus Gründen der Nützlichkeit geboten, da davon seine Bonität als Voraussetzung für den Großhandel und die damit verbundenen finanziellen Transaktionen abhing.

Die von Peutinger an exponierter Stelle vorgebrachten Argumente und Einsichten sind aus der Verteidigung der Wandlung traditioneller kaufmännischer Praxis zu einem sich auf die Produktion von Handelsgütern ausweitenden Unternehmertum erwachsen und stellen insofern nicht eine persönliche Auffassung, sondern die von Peutinger nur formulierte Haltung dieser neuen wirtschaftlichen Elite dar. Sie sind nicht kleinkrämerisch auf den unmittelbaren Nutzen bedacht, sondern abwägend und weitsichtig getragen von humanistischer Weltsicht und Bewusstsein. Der Eigennutzen dieser Unternehmer und der gemeine Nutzen erscheinen als mit-einander vereinbar. (Häberlein 2006, 67) Diese These rehabilitiert den Handel moralisch, entzieht aber zugleich das einzelne Geschäft weitgehend einer moralischen Beurteilung. Unausgesprochen bleibt dabei aber das implizite Ver-

ständnis, wonach die damaligen zumeist humanistisch gesinnten Großunternehmer moralisch handelnde Menschen bleiben, ihr Tun aber letztlich vor ihrem Gewissen zu verantworten haben.

Martin Luther (1483-1556) hatte 1524 in die Auseinandersetzung mit seinem Sermon *Von Kaufshandlung und Wucher* in die Auseinandersetzung eingegriffen (Luther 1524). Während er den Binnenhandel für die Dinge des täglichen Lebens als notwendig erachtet, fordert er ein Verbot des Auslandshandels, da dieser ohne Nutzen ist und nur zu Abfluss von Geld ins Ausland und Verarmung im Lande führt:

„Gott hat uns Deutsche dahin geschleudert, dass wir unser Gold und Silber in fremde Länder verbringen, alle Welt reich machen und selbst Bettler bleiben müssen.“ (Luther 1524, 294; hochdeutsch P. Schmiedel)

Damit wiederholt er ohne weitere Überlegung oder Differenzierung eine von den Gegnern der Handelsgesellschaften erhobene populistische Forderung. Er lehnt das Marktprinzip, nach dem sich die Preise aus dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage ergeben, ab und fordert stattdessen gerechte Preise. Ein gerechter Preis ist nicht so hoch wie möglich, sondern so hoch wie er sein soll, nämlich recht und billig und soll nicht höher sein als zur Deckung der Kosten und einer angemessenen Vergütung für die Bemühungen des Kaufmanns erforderlich ist:

„Es sollte nicht heißen: Ich darf meine Ware so teuer verkaufen, wie ich kann oder möchte, sondern: Ich darf meine Ware so teuer verkaufen, wie ich soll, oder wie es recht und billig ist. Denn dein Verkauf soll nicht ein Werk sein, das frei in deiner Macht und Wille ohne jedes Gesetz und Maß steht, als wärest du ein Gott, der niemandem verpflichtet wäre. Sondern weil dein Verkauf ein Werk ist, das du an deinem Nächsten übst, soll es deinem Nächsten nicht schaden oder Nachteil bringen. Du sollst viel mehr darauf achten, dass du ihm nicht mehr Schaden zufügst, als du dabei gewinnst.“ (Luther 1524, 295; hochdeutsch P. Schmiedel)

Damit klagt Luther den Primat der Moral gegenüber dem ökonomischen Handeln ein, was ein Zeichen dafür ist, dass sich aus seiner Sicht das Marktprinzip bereits von den Bindungen des Handelns an die Grundsätze der Moral und hier insbesondere der Rücksichtnahme auf den Mitmenschen gelöst hat.

Für die Bestimmung gerechter Preise nimmt Luther die weltliche Obrigkeit in die Pflicht, die zwar die Preise nicht festsetzen soll, aber eine entsprechende Kalkulationsvorschrift erlassen und deren Einhaltung kont-

rollieren soll. Der Handelsgewinn als Vergütung für den Händler hat sich dabei am Verdienst eines Tagelöhners zu orientieren. Massiv wirft er den Großhändlern Missbrauch durch Ausnutzen von Notlagen, spekulative Käufe und Verkäufe sowie betrügerischen Bankrott vor und behauptet polemisch, dass niemand guten Gewissens den großen Gesellschaften angehören könne. Als ein Ansatz für seine Wirtschaftsethik kann allenfalls sein Grundsatz verstanden werden, wonach Habsucht die Wurzel allen Übels ist und es besser sei, mit Gott arm als mit dem Teufel reich zu sein. Jeder habe jedoch selbst aus seinem Gewissen heraus zu urteilen, was billig und was unbillig sei, womit der individuelle Mensch auf sich selbst verwiesen wird. Dabei verkennt Luther jedoch nicht die Realität, dass wahre Christen seltene Menschen auf Erden sind und er daher ein strenges weltliches Regiment fordert, das eine Rahmenordnung zu erlassen und Fehlverhalten zu ahnden hat, wozu vorrangig ein Verkauf zu möglichst hohen Preisen sowie die Vergabe von Krediten zählen. Da Luther aber zugleich feststellt, dass die Fürsten die Gesellen der diebischen Kaufleute geworden sind:

„Könige und Fürsten sollten darauf achten und dem nach strengem Recht wehren. Aber ich höre, sie nehmen selbst daran teil und es geht nach dem Spruch [Jes. 1, 23]: ‚Deine Fürsten sind Gesellen der Diebe geworden.‘ Während sie Diebe henken lassen, die einen oder einen halben Gulden gestohlen haben, handeln sie mit denen, die alle Welt berauben und mehr stehlen, als alle anderen.“  
(Luther 1524, 313; hochdeutsch P. Schmiedel)

verbleibt ihm nur die Androhung der Strafe Gottes um dieser Dichotomie zu entkommen:

„Was wird aber zuletzt Gott dazu sagen? Er wird das machen, was er bei Hesekiel [22,20] spricht, Fürsten und Kaufleute, einen Dieb mit dem anderen miteinander verschmelzen, wie Blei und Erz, so als wenn eine Stadt ausbrennt, sodass es weder Fürsten noch Kaufleute mehr gibt, ...“  
(Luther 1524, 313; hochdeutsch P. Schmiedel)

Die auch in der Gegenwart beliebte pauschale Verurteilung einer Gruppe der Bevölkerung und die Praxis, dieser die Verantwortung für Missstände in der Gesellschaft zuzuweisen, trägt nur zu verschärfter Polarisierung, nicht aber zur Lösung von Problemen bei.

Die entscheidende Phase der von gegensätzlichen Interessen getriebenen, aber mit moralischen Argumenten und viel Polemik betriebenen wirtschaftspolitischen Auseinandersetzungen war das Jahrzehnt zwischen dem Wormser Reichstag von 1521 und dem Augsburger Reichstag von 1530

(Bauer 1965, 255). Sie wurde von der Reformation und den damit verbundenen politischen Umbrüchen überlagert und konnte daher zu keiner abschließenden Klärung des Verhältnisses von Ethik und Wirtschaft führen. Es war damals vorrangig wichtig, in dringenden aktuellen Einzelfragen pragmatische Kompromisse zu finden, in denen sich immer die jeweiligen Machtverhältnisse abbildeten. Das Zusammenwirken des Geldbedarfs von Fürsten und Reich und die Finanzkraft der Unternehmer begünstigten dabei den Aufstieg und die Festigung des nur dem Eigeninteresse verpflichteten Wirtschaftens und damit die Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftslebens (Strieder 1938, 9). Dessen systematische theoretische Rekonstruktion begann erst etwa 200 Jahre später, wobei die Methode des naturwissenschaftlichen Denkens übernommen wurde. Ebenso wie Newton (1643-1727) die Phänomene der Natur als gegeben hinnahm und deren Gesetzmäßigkeiten durch Folgerungen aus einigen als Axiome dienenden Grundannahmen ergründete, wurde hinsichtlich der wirtschaftlichen Phänomene vorrangig nach deren Funktionalität gefragt, um mit deren Verständnis durch Steuerung einzelner Parameter der wirtschaftlichen Entwicklung eine gewünschte Richtung geben zu können. Das Zuordnungsverhältnis von Wirtschaft und Ethik geriet dabei methodisch bedingt unvermeidlich weiter aus dem Blickfeld.

### 3.2 Entwicklung der Praxis von Zinsen und deren Beurteilung

*Die Auffassung von Zinsen in der Antike*

*Zinsen bei Thomas von Aquin*

*Die Praxis des Zinsnehmens im Mittelalter und die ihr geltenden Kontroversen*

Zu allen Zeiten in der Geschichte wurde die Praxis, Zinsen für verliehene Güter zu verlangen, zwar gehandhabt, war aber hinsichtlich ihrer Zulässigkeit oft umstritten und bedurfte immer wieder des Eingriffs durch staatliche Gewalt, um Auswüchsen und Missbrauch zu begegnen. Aus der Geschichte der Praxis und der jeweiligen Auffassung von Zinsen können relevante Gesichtspunkte und Argumente für die Beurteilung dieser Praxis in der Gegenwart gewonnen werden, die auch geeignet sind, die heutige Selbstverständlichkeit in Frage zu stellen, mit der das Zinsnehmens für moralisch unbedenklich gehalten wird. Dies soll in diesem Abschnitt exemplarisch anhand der Auffassung hinsichtlich Zinsen in der europäischen Antike, der grundlegenden Analyse des Komplexes der Zinsen durch Thomas von Aquin sowie der Praxis des Zinsnehmens im Mittelalter und die ihr geltenden Kontroversen geleistet werden.



## Die Auffassung von Zinsen in der Antike

Schon aus der Frühzeit der Geschichte wird von Zinsen für ausgeliehenes Geld und Güter berichtet, was offenbar nicht immer unproblematisch war, zu Ungerechtigkeiten führte und mäßigenden Eingriff der Staatsgewalt erforderlich machte. In Babylon zur Zeit Hammurabis (1792-1750 v. Chr.) fungierte Silber als Geld und wurden Darlehen in Geld oder Waren gegeben, wobei die Zinssätze mit jährlich 20 % für Geld und 30 % für Waren vom Staat festgesetzt (Richardson 2000, 69) aber häufig umgangen wurden. Geldgeschäfte wurden noch nicht von Banken, sondern von reichen Familien und den Tempeln betrieben. Diese Familien spekulierten mit Grundstücken und finanzierten Gewerbebetriebe. Der ständig wachsende Reichtum der Tempel stammte aus verpflichtenden Abgaben und ihren Kreditgeschäften, die vor allem der Finanzierung von Ernten aber auch anderen produktiven Zwecken dienten. Das Eigentum und die Rechte der Gläubiger wurden zwar u. a. durch eine Personenhaftung bei Zahlungsunfähigkeit des Schuldners gesetzlich geschützt, in Fällen höherer Gewalt wurde aber die Verzinsung von Darlehen gesetzlich ausgesetzt. (Durant 1965, 347ff) In Ägypten verbot Pharao Bochoris aus der 24. Dynastie (730-715 v. Chr.) Zinsen insoweit sie die Schuldsomme überstiegen (Saleh 1986, 8). Im antiken Griechenland und Rom waren hohe Zinsen offenbar gängige Praxis, wobei Kapital und Zinsen durch die Person des Schuldners gesichert wurde und Zahlungsunfähigkeit zu Versklavung führte. Die von Solon (ca. 640-560 v. Chr.) in Griechenland erlassene umfassende Abschaffung von Schulden und Aufhebung der leiblichen Haftbarkeit der Schuldner (Oliva 1988, 50), also ein Verbot der Darlehenssicherung durch persönliche Sicherheit, galt zwar nur vorübergehend, belegt aber die damalige mit Zinsen verbundene Problematik. Nach den römischen Zwölf Tafel Gesetzen (450 v. Chr.) waren Zinsen zwar erlaubt, der Höhe nach aber limitiert und durfte die Summe der Zinsen das Darlehen nicht übersteigen (Hoffmann 1910, 71f). Im Jahre 322 v. Chr. wurde das Zinsnehmen zwischen römischen Bürgern gesetzlich verboten (Böhm-Bawerk 1921, 11), wobei das Verbot aber nur zeitweilig bestand. Zinsen zu nehmen war also im antiken Orient üblich und wurde zuweilen rechtlich geregelt, wohingegen Tacitus berichtet, dass die Germanen kein Verleihen gegen Zinsen kannten (Tacitus Germania, XXVI). Diese pauschale Sicht aus der Gegenwart mit dem heutigen Begriff von Zinsen bedarf jedoch einer differenzierteren Betrachtung um falsche Schlüsse zu vermeiden.

Die „einzige Stelle aus der antiken Literatur“ mit „direktem dogmengeschichtlichen Wert“, die eine bestimmte Ansicht ihres Verfassers über das wirtschaftliche Wesen des Darlehenszinses wiedergibt (Böhm-Bawerk 1921, 12), findet sich bei Aristoteles:

„Nun gibt es aber zwei Formen von Gütern, wie wir schon sagten: die eine fällt in den Bereich der gewinnsüchtigen Händlertätigkeit, die andere in den der Ökonomik. Aber nur diese (zweite) erfüllt notwendige Bedürfnisse und findet lobende Anerkennung, während die Erwerbskunst nach Art des gewinnsüchtigen Handels mit Recht getadelt wird – denn sie wird nicht entsprechend der Natur ausgeübt, sondern besteht darin, dass Menschen aus (geschäftlichem Verkehr) untereinander Güter gewinnen. Daher wird mit der allergrößten Berechtigung (eine dritte Form der Erwerbstätigkeit) der Geldverleih gegen Zinsen gehasst; denn dabei stammt der Gewinn aus dem Münzgeld selber, nicht aus der Verwendung, für die es geschaffen wurde – denn es entstand (zur Erleichterung) des Warenumschlages. (Bei Geldgeschäften) vermehrt jedoch der Zins das Geld, daher hat er ja auch diesen Namen (Gezeugtes), denn das Erzeugte gleicht dem Erzeuger. Zins aber ist Geld gezeugt vom Geld. Daher ist auch diese Form von Erwerb am meisten wider die Natur.“ (Aristoteles Politik I, 10, 1258a38-b8)

Während der Handel mit Gütern nicht an sich verurteilt wird, aber insofern getadelt wird, als ohne eigene Leistung aus unterschiedlichen Bedürfnislagen von Menschen ein Gewinn erzielt wird, erfährt der gewerbsmäßige Geldverleih gegen Zinsen eine Verurteilung, weil aus einem uneigentlichen Gebrauch des Tauschmittels Geld dessen Vermehrung betrieben wird, was nach der Auffassung von Aristoteles mit dem Grundsatz der Gerechtigkeit im Verkehr der Menschen untereinander nicht zu vereinbaren ist und nur aus einer Übervorteilung des Schuldners resultieren kann. Diese moralische Beurteilung orientiert sich ganz eindeutig an dem mit dem Verleihen von Geld verfolgten Ziel und ist vor dem Hintergrund der damals geübten Praxis des Verleihens zu sehen.

Im antiken Athen wurden Kredite überwiegend für nicht produktive Zwecke gegeben, dennoch wird in der Literatur immer wieder das Gegenteil behauptet. Gerade unter reichen Athenern waren Darlehen durchaus üblich für die Auslösung von Verwandten oder Freunden aus Gefangenschaft oder Versklavung, für die Finanzierung von Mitgiften für Töchter und von Begräbnissen und nicht zuletzt für Aufwendungen aus mit politischer Betätigung zusammenhängenden Prestige Gründen. Zum Überleben nötige Notdarlehen kamen jedoch praktisch nicht vor. (Millet 1991, 68) Die Darlehen waren fest in die Struktur der Gesellschaft eingebunden, da sie ein Mittel waren, persönliche Beziehungen zu definieren und zu regulieren. Einerseits gab es persönlich zu nennende zinsfreie Darlehen ohne Gestellung von Sicherheiten, ohne Zeugen oder schriftliche Vereinbarungen. Andererseits gab es Darlehen gegen Zinsen und zu formalisierten Bedingungen, die in unpersönlichen Beziehungen gründeten und die Mög-

lichkeit der Ausbeutung boten. Letztere waren vor allem im Handel und mit Nicht-Bürgern üblich. Obwohl Handel und Händler für Athen wichtig waren, galten Händler als etwas außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft stehend. Die beiden Systeme ergänzten sich und für beide galt der Grundsatz der Reziprozität, was in einer westlichen kapitalistischen Wirtschaft undenkbar wäre. (Millett 1991, 219f)

Zinsen haben ihren Ursprung vermutlich aus der Praxis des Verleihs von Vieh, bei dem die Verpflichtung bestand, den während der Leihfrist geborenen Nachwuchs mit den Muttertieren zurückzugeben. Dies wirkt möglicherweise noch in der Semantik des Aristoteles fort, der Zinsen als vom Geld „Gezeugtes“ bezeichnet (Aristoteles Politik I,10, 1258b5). Daher galten Zinsen wohl ursprünglich als eine Art spezieller sittlicher Verpflichtung und wurden offenbar erst im 5. Jahrhundert v. Chr. zu einem rechtlichen, vollstreckbaren Institut (Millett 1991, 46). Im 4. Jahrhundert v. Chr. betrug die jährlichen Zinsraten in Athen zwischen 10 und 36 %, wobei die Bestimmung des Zinssatzes auf der Basis der sozialen Entfernung zwischen Gläubiger und Schuldner erfolgte und es keine gesetzlichen Vorschriften für die Höhe von Zinssätzen gab (Millett 1991, 104f).

Von besonderer Bedeutung war die Finanzierung von Seefrachten, wofür der Kaufmann oder Schiffer einen Kredit für die Dauer der Schiffsreise aufnahm, der aus dem Erlös des Verkaufs der Ware zurückbezahlt wurde. Gingen jedoch wegen Schiffbruch oder Piraterie das Schiff und die Ware verloren, so wurde der Verlust allein vom Gläubiger getragen und der Schuldner war seiner Schuld ledig. Die Zinssätze für solche Kredite lagen zwischen 12 bis 30% jährlich und das gesamte Volumen solcher Kredite war erheblich. Als Sicherheit gegen Betrug diente ein Rechtsanspruch auf die jeweilige Ware und gegebenenfalls das Schiff. Kreditnehmer waren nicht angesehene Bürger, sondern zumeist als „Männer von Piräus“ titulierte Händler am Rande der gehobenen Gesellschaft. Professionelle Geldgeber versuchten ihr Vermögen überwiegend durch Kredite für die Seefahrt oder für den Erwerb von Ländereien zu vermehren (Millett 1991, 189ff).

Bei den Darlehen im antiken Athen findet sich die klare Differenzierung zwischen der moralischen Behandlung von Insidern und Outsidern der Gemeinschaft. Erstere wurden altruistisch wie enge Familienangehörige behandelt, während letztere als Fremde galten. Den Fremden haftete offenbar selbst wenn sie schon Geschäftspartner waren noch immer etwas Feindliches an, weshalb sie durchaus übervorteilt und ausgebeutet werden durften, soweit dies deren Machtposition zuließ, denn im Gegensatz zu Sklaven waren sie nicht mittellos und besaßen sich darauf gründende fakti-

sche Rechte. Die jeweils geltende moralische Norm hängt also von der Art der Beziehung zwischen den handelnden Menschen ab.

Dieser Umstand findet sich auch im Zinsverbot des israelischen Rechtssystems. Nach den heutigen Texten wird das Verbot Zinsen zu nehmen in der hebräischen Bibel dreimal während der Wüstenwanderung des Volkes Israel als Gottesrecht verkündet (Ex 22,24; Lev 25,35-38; Dtn 23,20 f). Allerdings ist nicht völlig geklärt, ob dieses Zinsverbot die Praxis einer vorstaatlichen Stammesgesellschaft wiedergibt oder ob es als aktueller Lösungsversuch einer wirtschaftlichen Krise in der israelischen Königszeit neu entwickelt wurde (Leutzsch 2000, 115). Die Wissenschaft tendiert jedoch dazu, den ältesten Text Ex 22,24 in die Zeit der Landnahme um 1250 v. Chr. zu datieren (Klingenberg 1977, 18), während die beiden anderen Texte jüngeren Datums sind und aus älteren Gesetzesmaterialien zusammengestellt wurden. (Klingenberg 1977, 23).

Die Bestimmungen verbieten kategorisch jede Form von Zinsen für alle Arten von Darlehen unter Israeliten und es wird kein Unterschied zwischen mäßigem erlaubtem und übermäßigem verbotenen Wucher gemacht. Ferner wird kein Tatbestand wie Armut des Darlehensnehmers vorausgesetzt, obwohl die Norm ursprünglich als Notdarlehen konzipiert wurde, worauf ihre Einbettung in die Weisungen zum Verzicht auf Ausbeutung sozial Schwacher (Fremde, Witwen, Waisen, Arme) auf die ausbeuterische Wirkung von Zinsen hinweist. Die älteste Bestimmung stammt aus der Zeit des Übergangs der Israeliten von nomadischer Vieh- und Weidewirtschaft zu sesshaftem Ackerbau und Viehzucht, in der anders als bei den zentral regierten Nachbarn, den Babyloniern und Ägyptern, kommerzielle Darlehen noch keine Rolle spielten. Mit der Erinnerung an den Exodus, der Befreiung Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft, sind Unterdrückung und Ausbeutung von Glaubensbrüdern nicht zu vereinbaren. Damit wird eine wirtschaftliche Praxis der errungenen Freiheit normativ untergeordnet. Die Texte verbieten eindeutig das Zinsnehmen unter Israeliten und erlauben es ausdrücklich im Verkehr mit Fremden. Das ist konsistent mit dem Grundsatz der Personalität, welcher die antiken und mittelalterlichen Rechtsordnungen beherrscht und vor allem in sittlichen Hilfspflichten einen Unterschied macht zwischen den Angehörigen einer bestimmten Gemeinschaft und dieser nicht angehörenden Fremden (Klingenberg 1977, 35).

An anderen Stellen des Alten Testaments (Spr 28,8; Ps 15; Ez 18, 8 und 13 sowie 22,12; Neh 5, 7 und 10) wird die Einhaltung des Zinsverbotes damit motiviert, dass Zinsnehmen eine ungerechte Bereicherung zu Lasten Anderer darstellt und der Verzicht darauf ein wesentlicher Bestandteil für

eine solidarische Gerechtigkeit ist, die Leben ermöglicht, erhält und fördert. Im Verein mit weiteren auch das Wirtschaften betreffenden Weisungen wie dem Sabbat, an dem die Arbeit auch der Abhängigen ruhen soll, und dem Sabbatjahr, in dem alle sieben Jahre Schulden zu erlassen sind, erweist sich das Zinsverbot als ein Element für moderates, lebensdienliches Wirtschaften. Allerdings lassen die wiederholten Aufforderungen zur Einhaltung des Zinsverbotes und die dabei angedrohten Sanktionen darauf schließen, dass der moralische Anspruch und die gelebte Wirklichkeit seit alters her auseinanderklafften. In der Antike wurde das Zinsverbot sowohl in Israel als auch in der Diaspora offenbar häufig übertreten. (Klingenberg 1977, 54)

Aus dem antiken Rom wird berichtet, dass sich Cicero bei berufsmäßigen Geldverleihern eine beträchtliche Summe zu 6 % Zinsen zwecks Kaufs eines luxuriösen Hauses lieh, sich auch von Caesar Geld lieh und seinerseits Geld an Prominente verlieh, wobei zinsfreie Kredite an politisch nützliche Personen üblich waren, da Freigiebigkeit schon immer als nützliches Mittel galt, Freundschaft zu gewinnen (Aristoteles EN 1120a21). Zwischen 58 und 56 v. Chr. lieh Brutus der Stadt Salamis eine beträchtliche Summe zu 48 % Zinsen. Cicero, der damals Statthalter von Kilikien war und die Höhe des Zinssatzes missbilligte, bemühte sich darum, dass die Schuld zum gesetzlichen Zinssatz von 12 % beglichen werden konnte. (Finley 1977, 55) Moralisch galt damals berufsmäßiges Geldverleihen als verwerflich, wurde aber als ein notwendiges Übel hingenommen, wohingegen der Geldverleih eines Brutus eine Nebenbeschäftigung politischen Charakters war, bei der überschüssige Geldmittel in der Provinz auf Kosten der Besiegten vermehrt wurden, was nicht als unehrenhaft galt (Finley 1977, 56).

Um die Zeitenwende war das Darlehen in der hellenistischen Welt zu einem kaufmännischen Instrument geworden. Auch in Israel war Zinsnehmen offenbar üblich geworden und wurde das Wuchern mit Geld positiv bewertet, worauf im Neuen Testament das Gleichnis von den anvertrauten Zentnern Silber verweist (Mt 25,14-30). Darin geht es aber zunächst darum, Vermögen nicht ungenutzt zu lassen, sondern es produktiv zu nutzen. Das Vermögen wurde ausdrücklich im Verhältnis der Tüchtigkeit der Knechte verteilt, sodass es offenbar durch eigene Leistung vermehrt werden sollte (die Einheits-Übersetzung spricht in Mt 25,16 von „wirtschaften“) und der Vorwurf an den nur die Einstandssumme zurückgebenden Knecht, er hätte es wenigsten gegen Zinsen verleihen können, weist zwar auf die damalige Praxis hin, ist aber keineswegs als normativ für wirtschaftliches Handeln aufzufassen.

In der Zeitspanne von etwa 100 v. Chr. bis um 200 n. Chr. wurde von jüdischen Weisen der überlieferte Teil der Thora in Form eines Gesetzes-

kodeks – der Mischna – verschriftlicht. Die Weisen übersetzten die Gesetze und Erzählungen, die Prophezeiungen und Warnungen der Schriften in eine stimmige Konzeption für das Leben einer Gemeinschaft, die sich als heilig auserwählt verstand. (Neusner 2005, 215) Die Mischna ist jedoch keine Zusammenstellung abstrakter Regeln, sondern eine kanonische Sammlung von Einzelfallentscheidungen und Diskussionsprotokollen. Zu dieser Zeit hatte sich das Marktsystem mit der Vergabe von Darlehen für produktive Zwecke etabliert und daher sahen sich die jüdischen Weisen veranlasst, zur Rettung des sozialen Zwecks des Darlehens die Auslegung des Zinsverbots dadurch zu verschärfen, dass einerseits das Darlehen zur Unterstützung Bedürftiger religiöses Gebot wird und andererseits das Zinsverbot erweitert wird auf Kreditgeschäfte jeder Art und es auch Schuldner, Bürgen und sogar die Schreiber von Kreditverträgen einbezieht (Klingenberg 1977, 60ff). Insbesondere wurde die Geschäftsform der Wiederkaufs verboten, bei der ein Gläubiger seinem Schuldner ein fiktives Gut für einen bestimmten aber gestundeten Preis überlässt, er dieses Gut aber sofort zurückkauft, und zwar zu einem niedrigeren, aber tatsächlich ausbezahlten Preis, die Schuld aber weiterhin den ursprünglichen höheren Preis für das fiktive Gut beträgt. Ein formal erlaubtes Geschäft wird ausdrücklich als Umgehungsgeschäft gebrandmarkt und verboten. (Klingenberg 1977, 70) Im Mittelalter wurde der Wiederkauf eine beliebte Konstruktion zur Umgehung des christlichen kanonischen Zinsverbotes (Hoffmann 1910, 32f).

Als eine Folge der Verschärfung des jüdischen Zinsverbotes wurde in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts eine besondere erlaubte und bereits zuvor geübte Darlehensform der stillen Beteiligung (*'isqa*) dogmatisch eingeordnet. Danach stellt der Gläubiger Kapital zur Verfügung, mit dem der Schuldner wirtschaftet, Gewinn und Verlust werden hälftig geteilt, das Risiko des Verlustes des Kapitals in Fällen höherer Gewalt tragen beide ebenfalls je zur Hälfte und Nebenabreden zwecks Verlagerung eines größeren Teils dieses Risikos auf den Gläubiger sind verboten. Diese Konstruktion trägt sowohl den wirtschaftlichen Interessen beider Parteien wie auch dem strengen Zinsverbot Rechnung und wurde konstruktiv weiter ausgeformt mit dem Aufblühen des Handels der Juden nach dem Jahr 1000 als einer Reaktion gegen ihren Ausschluss von der Landwirtschaft und vom Handwerk. (Klingenberg 1977, 93ff) Darlehen dieser Art sind auf Produktivdarlehen beschränkt und für konsumtive Darlehen zur Unterstützung Bedürftiger unbrauchbar, weil damit kein Gewinn erwirtschaftet werden kann. Es ist der unter Christen verbreiteten, von den Kirchenvätern (Chilton 2005, 248f) über Luther, vor allem seiner Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* (Luther 1543), bis in die Neuzeit hineinreichenden Judenfeindlichkeit zuzuschreiben, dass dieses Instrument einer verteilungsgerechten Zufüh-

rung von Kapital für produktive Zwecke nicht wahrgenommen, geschweige denn aufgegriffen wurde.

Die Christen in der Antike haben überwiegend die hebräische Bibel und damit auch deren Zinsverbot als für sich gültig angesehen (Leutzsch 2000, 133), obwohl die Evangelien Zinsen nicht verbieten, sondern sie eher nahe legen. Eine Verdammung von Zinsen wurde aus dem Lukasevangelium interpretiert:

„Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen. Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt.“ (Lk 6, 34 f)

Da diese Bibelstelle im Kontext der Feindesliebe steht, ist daraus jedoch schwerlich eine Norm für wirtschaftliches Handeln herauszulesen. Dennoch verbot der Kirchenvater Klemens von Alexandrien (ca. 140/150-215) das Zinsnehmen Armen und Hilfsbedürftigen gegenüber (Rauscher 1982, 11) und viele andere christliche Lehrautoritäten verdammt das Zinsnehmen überhaupt (Leutzsch 2000, 133f). Die Synode von Elvira (306) erließ ein für Kleriker und Laien geltendes Verbot des Zinsnehmens und drohte als Strafe für Verstöße die Exkommunikation an, was vom Konzil von Nicäa (325) allerdings insofern aufgeweicht wurde, als es nur den Geistlichen unter Androhung der Amtsenthebung verbot Zinsen zu nehmen und sich zu Laien wohl deshalb ausschieg, weil der den Vorsitz führende Kaiser kurz zuvor in einem Gesetz Zinsen für Gelddarlehen in Höhe von jährlich 12 % erlaubt hatte (Ramp 1949, 10). Dennoch galt Zinsnehmen allgemein als Wucher, was damals kein quantitativer, sondern ein qualitativer Begriff war und einen ungerechten Handel bezeichnete, weil mehr zurückgenommen wird als gegeben wurde, was aber, wie das erlassene Verbot belegt, selbst Geistliche offenbar nicht davon abhielt, sich dieser Praxis zu bedienen. Der Kirchenvater Hieronymus (347-419) behauptete, dass das alttestamentliche, für Glaubensbrüder geltende Zinsverbot durch die Propheten und das Neue Testament universalisiert worden sei (Nelson 1969, 3). Kaiser Karl der Große erließ 786 ein allgemein verbindliches Zinsverbot, welches auf seinen Wunsch hin von der im selben Jahr stattfindenden Aachener Reichssynode auch für die Kirche als verbindlich erklärt wurde (Ramp 1949, 10).

## Zinsen bei Thomas von Aquin

Aus der Behandlung der Zinsfrage durch Thomas von Aquin wird ersichtlich, dass der Begriff Zinsverbot eine unangemessene Pauschalierung ist, da das Phänomen des Entgeltes für die zeitweise Überlassung von Gütern einer Differenzierung bedarf. Thomas unterscheidet deshalb zwecks moralischer Beurteilung drei verschiedene Fälle des Verleihens, die als Borgen, Vermieten und Beteiligung bezeichnet werden können. Die Schlüsselaussage dabei lautet:

„Zins nehmen für geborgtes Geld ist an sich ungerecht; denn es wird verkauft, was nicht ist, wodurch ganz offenbar eine Ungerechtigkeit gebildet wird, die der Gerechtigkeit entgegen ist.“ (Thomas v. A. S. Th. II-II, 78, 1c)

Kriterium für die moralische Bewertung ist die Tauschgerechtigkeit, nach der nicht mehr zurückgefordert werden darf, als gegeben wurde. Geld steht dabei stellvertretend für Verbrauchsgüter, die im Vorgang des Verleihens hingegeben werden um vom Schuldner verbraucht, also konsumiert zu werden. Sie gehen dabei völlig in das Eigentum des Schuldners über und dem Gläubiger verbleibt nur ein Anspruch auf die Rückgabe derselben Menge des gleichen Gutes oder dessen Äquivalents. Geld wird als Verbrauchsgut aufgefasst, weil in Anlehnung an Aristoteles der Zweck des Geldes darin gesehen wird, Tauschhandlungen zu tätigen (Aristoteles EN 1133a und Politik I,9, 1257a) und der Gebrauch des Geldes in seinem Ausgeben beim Kauf besteht. Stillschweigend setzt Thomas voraus, dass dem Gläubiger keine Entschädigung für den Verzicht auf den Verbrauch des verliehenen Gutes während der Leihfrist zusteht. Offensichtlich wird davon ausgegangen, dass der Gläubiger deshalb verleihen kann, weil er einen seinen eigenen Bedarf übersteigenden Bestand am jeweiligen Konsumgut einschließlich Geld besitzt und diesen ohnehin kurzfristig nicht verbrauchen wird, sodass ihm durch das Verleihen an einen Mitmenschen, der einen entsprechenden Bedarf hat, kein Nachteil entsteht, der ihm entgolten werden müsste. Eine Mehrforderung seitens des Gläubigers käme dann einem doppelten Verkauf insofern gleich, als nicht nur das Gut selbst gegen den Anspruch seiner späteren Rückgabe hingegeben wird, sondern zusätzlich das Recht dieses zu verbrauchen und dafür ein zusätzliches Entgelt in Form von Zinsen verlangt würde, was aber deshalb nicht zu rechtfertigen ist, weil der Zweck des verliehenen Gutes ja sein Verbrauch ist und dieser vom Gut selbst nicht abtrennbar und daher auch nicht gesondert veräußerbar ist. Thomas unterscheidet nicht, ob der Gläubiger das entliehene Gut in konsumtiver oder produktiver Absicht verbraucht, er also den im Beispiel entliehenen Weizen als Lebensmittel verzehrt oder als Saatgut verbraucht. Ein Ernteertrag gilt dabei als Ergebnis der vom Schuldner aufgewandten



Arbeit, ist allein ihm zuzurechnen und konstituiert keinen Anspruch des Gläubigers auf einen Teil des Ertrages.

Unerlaubt sind sowohl Geben als auch Nehmen verzinslicher Darlehen, wobei Thomas das Aufnehmen eines verzinslichen Darlehens in konkreten Fällen dann als gerechtfertigt betrachtet, wenn der Darlehensgeber dies ohnehin gewohnheitsmäßig tut und durch das Darlehen einer Not abgeholfen werden kann. Eine Zinsforderung, der aus Not nachgegeben wird, ist nicht dem Darlehensnehmer, sondern dem Geber als Unrecht anzulasten. (Thomas v. A. S. Th. II-II 78,4) Dies sanktioniert die mittelalterliche Praxis des Leihens bei jüdischen Kreditgebern, lässt sich aber ebenso auf das dem allgemeinen Nutzen dienende Aufnehmen verzinslicher Darlehen durch staatliche Instanzen wie die weltlichen und geistlichen Fürsten anwenden. Die Begründung liegt im Umstand, dass in der realen Welt übles, verbotenes Handeln, hier das Zinsnehmen, zum Guten – Linderung von Not – verwendet werden kann und dies moralisch zulässig ist, obwohl der Titel des positiven Rechts damit klar abgelehnt wird:

„Die menschlichen Gesetze lassen manche Sünden ungestraft wegen der Verfassung der unvollkommenen Menschen, bei denen manches nützliche Werk unterbunden würde, wenn alle Sünden streng verboten und mit der entsprechenden Strafe belegt würden. Und deshalb hat das menschliche Gesetz Zins erlaubt, nicht als ob es der Meinung wäre, es sei der Gerechtigkeit gemäß, sondern damit nicht der Nutzen für die vielen [anderen] unterbunden würde.“ (Thomas v. A. S. Th. II-II 78,1)

Bei Verkäufen gelten ein Zahlungsaufschub gegen Mehrpreis oder eine Vorauskasse bei späterer Lieferung gegen Minderpreis als Formen Zins tragender Darlehen und sind deshalb ebenfalls unerlaubt. Ferner ist es moralisch nicht zu rechtfertigen, für ein Darlehen geldwerte Gegenleistungen zu fordern, die den Wert des Darlehens übersteigen. (Thomas v. A. S. Th. 78,2 ad 3) Sie wären aber auch dann moralisch verwerflich, wenn diese Gegenleistungen als ein Kauf konstruiert würden, weil dies dann das Kriterium eines gerechten Preises verletzen würde. Diese Norm erhält eine praktische Bedeutung bei der Vergabe von Privilegien durch weltliche und geistliche Fürsten zwecks Deckung ihres Finanzbedarfs im 15. und 16. Jahrhundert.

Dass Thomas nicht pauschal jede Zinsforderung als ungerecht und daher für moralisch verwerflich hält, wird daraus ersichtlich, dass bei der Vergabe eines Darlehens vereinbart werden kann, dass im Falle eines dem Gläubiger im Zusammenhang mit der Gewährung des Darlehens entstehenden Schadens, beispielsweise wegen verspäteter Rückzahlung, der

Gläubiger dem Schuldner für diesen Schaden Ersatz zu leisten hat (Thomas v. A. S. Th. II-II, 78,2 ad1). In formaler Übereinstimmung mit dieser Bestimmung aber in der Absicht der Umgehung des Zinsverbotes wurden in der Praxis kurze zinsfreie Laufzeiten und für deren Überschreitung hohe Entschädigungen in Bruchteilen des Darlehens pro Zeiteinheit, also feste Zinsen, vereinbart, mit der Folge, dass das Zinsverbot faktisch außer Kraft geriet und stattdessen maximale Zinssätze festgelegt wurden. (Brentano 1967, 51)

Vermietung und Verpachtung gegen Entgelt werden ausdrücklich erlaubt (Thomas v. A. S. Th. 78,1), weil in diesem Fall das zur Nutzung überlassene Gut, beispielsweise ein Haus oder ein Acker, nicht verbraucht sondern höchstens abgenutzt wird und daher das Eigentum und damit auch das Risiko seines zufälligen Untergangs beim Gläubiger verbleiben. Bei diesen Gütern sind deren Eigentum und Nutzung gesondert und unabhängig voneinander veräußerbar. Das Eigentum an einem Haus kann verkauft werden und ein Wohnrecht darin kann fortbestehen oder das Wohnrecht kann allein durch Vermietung veräußert werden ohne das Eigentum am Haus zu berühren. Hier wird nicht der Gegenstand selbst übereignet sondern nur das Recht seiner Nutzung, was zur Forderung eines Entgeltes berechtigt. Dabei wird wiederum nicht unterschieden, ob der gemietete Gegenstand konsumtiv oder produktiv verwendet wird, ob beispielsweise das Haus als Wohnung oder als Werkstatt verwendet wird.

Verfügt ein Gläubiger über einen zur Deckung seines Bedarfs nicht benötigten Geldbetrag und überlässt er diesen einem Gläubiger zur Investition in dessen Handel oder Produktion, so ist die Forderung eines Anteils am damit erzielten Gewinn moralisch gerechtfertigt, wenn der Gläubiger weiterhin Eigentümer des eingesetzten Geldes bleibt und daher auch das Risiko dessen Verlustes trägt (Thomas v. A. S. Th. 78,2 ad 5). Thomas äußert sich nicht dazu, welchen Anteil des Gewinns der Gläubiger beanspruchen darf, was im Falle von Verlusten zu geschehen hat und zu Nebenabreden, die Risiken einseitig auf den Gläubiger verlagern. Anhand des Kriteriums der Tauschgerechtigkeit lässt sich jedoch schließen, dass in der Regel eine hälftige Teilung eines erwirtschafteten Gewinnes angemessen ist, was schon in der Gesetzessammlung des Hammurabi so vorgesehen ist (Richardson 2000, 73), sowie dass geschäftliche Verluste vom Schuldner zu tragen sind und Nebenabreden zur Verlagerung des Risikos für den Verlust der Investition durch höhere Gewalt vom Gläubiger auf den Schuldner unzulässig sind, weil dadurch faktisch aus der Beteiligung ein reines Darlehen würde, bei dem der Gläubiger keinen Anspruch auf Zinsen in welcher Form auch immer hätte.

Die der Argumentation von Thomas zugrunde liegende Auffassung hinsichtlich des Eigentumsübergangs ist dem römischen Rechtsdenken entnommen (Utz 1953, 551). Anders als im Denken der Israeliten gelten die von Thomas abgeleiteten moralischen Normen universal, da für Thomas alle Menschen Brüder sind und daher ein Unterschied zwischen einer Binnenmoral und einer Außenmoral nicht zu rechtfertigen ist. Völlig eindeutig ergibt sich daraus, dass die in der Gegenwart übliche Kapitalverzinsung, nämlich die Forderung eines festen Bruchteils des verliehenen Geldbetrages pro Zeiteinheit der Leihfrist zusätzlich zur Rückgabe des Geldes nach Ablauf der Leihfrist unabhängig vom Geschäftserfolg des Schuldners und auch im Falle des zufälligen Untergangs der getätigten Investition ungerecht und daher moralisch nicht zu rechtfertigen ist.

Aufschlussreich aber in der Literatur dennoch wenig beachtet ist die folgende Aussage von Thomas:

„ Wer Zins gibt, gibt ihn nicht schlechthin freiwillig, sondern mit einer gewissen Notwendigkeit; insofern er es nötig hat, Geld zu borgen, das der Besitzer nur mit Zinsen leihen will.“ (Thomas v. A. S. Th. 78,1)

Darin tritt der Kern aller Zinsforderungen klar zu Tage. Durch die Macht, die dem Geldgeber sein nur ihm gehörendes Eigentum verleiht, kann dieser den Kreditnehmer dazu zwingen, für die zeitweise Überlassung des Geldes Zinsen zu bezahlen. Da der Kreditnehmer das Geld benötigt, muss er dieser Forderung nachkommen und diese Vergütung bezahlen, und zwar aus seinem Vermögen oder seinen Einkünften, gleichgültig wie diese zustande kommen. Jede Deutung der Zinsen als Kompensation für Verzicht oder Aufschub des Konsums des jeweiligen Geldbetrages oder als Belohnung dafür, dass das Geld für produktive Zwecke zur Verfügung gestellt wird, ist eine Verschleierung der grundlegenden Machtverhältnisse zwischen Kreditnehmer und Geldgeber und der Motivation des letzteren, durch Ausübung von Zwang sein Vermögen ohne eigene Arbeit und ohne größeres Risiko zu vermehren. Dies ist moralisch nicht zu rechtfertigendes Verhalten, was durch die im Mittelalter üblichen Darlehenszinssätze (s. u.) unterstrichen wird, zumal die Alternative einer Beteiligung an Geschäften anderer mit gerechter Teilung von Gewinnen und Verlusten bestand.

Thomas hat jede mögliche der Verwendung von Geld und Sachwerten in der Wirtschaft untersucht und moralisch nach dem Kriterium der Gerechtigkeit gewertet. Eine moralisch vertretbare Praxis führt zu gerechter Verteilung der Ergebnisse solchen wirtschaftlichen Handelns. In seiner Argumentation führt er hier wie auch sonst nur Vernunftgründe an:

„Das Prinzip der Moralität bei Thomas ist das vernunftbestimmte Wollen als solches. Die obersten Kriterien eines vernunftbestimmten Handelns sind genau die Ersten konstitutiven Prinzipien, die einschlussweise jedem wirklichen Wollen und Handeln zugrundeliegen, ... Eine Handlung ist in dem Maße gut, als sie einer gründlichen Begründung durch die praktische Vernunft genügt.“ (Schröder 1995, 202f)

Das Ergebnis seiner Analyse beansprucht daher objektive Geltung. Der Widerspruch zwischen dem moralischen Urteil von Thomas und der gegenwärtigen kapitalistischen Praxis kann daher keinesfalls dadurch zu erklärt werden, dass Thomas ein unzureichendes Erkenntnisvermögen zugeordnet wird:

„Wir verteidigen heute in der kapitalistischen Wirtschaft den Zins nicht deswegen, weil wir vielleicht in dem Argument der Alten einen Widerspruch entdecken, sondern weil wir zur volkswirtschaftlichen Erkenntnis der Trennung von Sache und Wert gekommen sind.“ ... „Im Geld als Tauschmittel sieht Thomas keine Möglichkeit, eine vom Wesen des Tauschmittels verschiedene Nutzung zu entdecken, welche man mit einem besonderen Preis berechnen könnte.“ (Utz 1953, 554f)

Dies ist auch deshalb unhaltbar, weil Thomas ja die Nutzung von Geld als Kapital zu moralisch akzeptablen Bedingungen behandelt und diese ausdrücklich für zulässig erklärt. Diese merkwürdige Verteidigung von Kapitalzinsen ist ein untauglicher Versuch, den bestehenden eklatanten Widerspruch zwischen moralischer Norm und geübter Praxis zu verschleiern, die gegenwärtige Praxis moralisch zu rechtfertigen und den Anspruch der Moral auf das Ausmaß des unmoralischen Handelns, nämlich die Höhe des Zinssatzes, zu reduzieren. Diese Doppelbödigkeit bei der Behandlung des Zinsverbotes seitens der christlichen Kirche reicht bis weit ins Mittelalter zurück.

### **Die Praxis des Zinsnehmens im Mittelalter und die ihr geltenden Kontroversen**

Während des gesamten Mittelalters standen sich die moralische Norm des Zinsverbotes und die weit verbreitete Praxis des Zinsnehmens gegenüber. Die Kirche bemühte sich einerseits durch Beschlüsse nahezu aller Konzilien vom 12. bis in das 14. Jahrhundert hinein das Zinsverbot durchzusetzen (Le Goff 1986, 22), beteiligte sich aber andererseits an dessen Unterlaufen durch mehr oder weniger das Gesicht wahrende Praktiken. Dass die moralische Norm aber nicht nur in der Theorie existierte, sondern auch gelebt wurde, zeigt sich an der damaligen Auffassung von Kaufleuten und

Handwerkern, wonach ein Gewinn ohne ausführende Arbeit als unehrlich und unstatthaft galt. So wurde beispielsweise Ende des 14. Jahrhunderts das Zinsverbot in die Statuten aller Florentiner Zünfte aufgenommen und blieben in den italienischen Städten Händler, die Geld gegen Zinsen verliehen, bis ins 15. und 16. Jahrhundert hinein aus den Kaufmannsgilden und Handelskammern ausgeschlossen (Sombart 1919, 305f).

Juden waren vom Zinsverbot ausgenommen. Sie durften im 11. Jahrhundert Handel treiben und Handwerke ausüben und waren als Geldverleiher gegen Zinsen tätig. In der frühen deutschen Kaiserzeit waren Jude und Kaufmann beinahe synonyme Begriffe (Caro 1924, 191). Von der Mitte des 12. Jahrhunderts an wurde der Geldhandel allerdings ihr Hauptberuf, weil sie einerseits von Grundbesitz und Warenhandel zurückgedrängt wurden und andererseits das Zinsverbot für Christen strenger durchgesetzt werden sollte (Hoffmann 1910, 122).

Angesichts der Verhältnisse der deutschen Wirtschaft um die Mitte des 12. Jahrhunderts kamen die niederen Bevölkerungsklassen als Geldnehmer kaum in Betracht. Die meisten waren Bauern und Hintersassen der Grundherrschaften und hatten keinen nennenswerten Bedarf an Geld. Abgaben an die Grundherren und der Zehnt an die Kirche wurden in Naturalien entrichtet, der Rest ihrer Erzeugnisse diente der Ernährung, sie konnten nur wenig verkaufen und dafür nicht selbst herstellbare Produkte einkaufen. Die überwiegende Mehrzahl der Bauern war gar nicht kreditwürdig, ein Zustand der noch Jahrhunderte andauerte. Die Entwicklung der Kreditgeschäfte begann in den Städten, wo Kaufleute Einlagen aufnahmen und Handwerker Geld zum Einkauf von Rohstoffen und Werkzeugen benötigten. Die Kredite waren also produktiv, das angelegte Geld brachte dem Unternehmer Gewinn, an dem der Geldgeber partizipieren wollte, was stimulierend auf die Wirtschaft wirkte, sodass der Warenumsatz und die Zirkulation des Geldes stiegen, diese Kreditvolumen aber eher gering waren. (Caro 1924, 226) Kreditbedarf hatten vor allem auch die Angehörigen der höheren und höchsten weltlichen wie geistlichen Gesellschaftsschichten, vor allem die Fürsten, die nicht von wirtschaftlicher Tätigkeit in Handel und Gewerbe lebten, sondern von Abgaben der Bauern und Geld für eher konsumtive Zwecke wie Hof- und Heerfahrt oder Bau und Ausschmückung von Kirchen und Klöstern benötigten, was Darlehen gegen eine Beteiligung an Gewinnen meist ausschloss und daher Kredite zu festen Zinssätzen erforderte (Caro 1924, 227).

Italienische Großkaufleute waren auch in Deutschland tätig und nahmen im Geldhandel eine besondere Position ein, da sie mit der Vertretung der finanziellen Interessen der römischen Kurie beauftragt waren und vor

allem den Transfer der laufenden und außerordentlichen Einkünfte aus den Kirchenprovinzen des Ostens bewerkstelligten und mit Handelsvollmachten der Kirche ausgestattet waren. Sie „vermittelten“ in großem Stil mit Wissen und zum Vorteil der Päpste auch aus diesen Geldern Kredite an prominente Gläubiger, zumeist Fürsten, wobei zwar keine Darlehenszinsen berechnet wurden, jedoch eine – nie beabsichtigte – kurzfristige Rückzahlung auf einer der Handelsmessen in der Champagne vereinbart wurde und im Falle des unvermeidlich eintretenden Zahlungsverzuges von Messe zu Messe eine Entschädigung von 10 %, aufs Jahr gerechnet damit 60 %, fällig wurde. Der deutsche Episkopat wurde Hauptkunde italienischer Handelshäuser zwecks Finanzierung hoher an die Kurie abzuführender Geldbeträge, die aus eigenem Barvermögen nicht aufgebracht werden konnten. Die Kurie konnte den Händlern die Rückzahlung garantieren, da ihr kirchliche Machtmittel wie die Androhung der Exkommunikation zur Verfügung standen, um säumige Schuldner zur Zahlung zu zwingen. (Hoffmann 1919, 57f)

Das von Thomas erneut begründete kanonische Zinsverbot stand in krassem Widerspruch zum Wirtschaftsleben und deren für erforderlich gehaltenen Praktiken. Man setzte sich jedoch nicht einfach darüber hinweg und beschäftigte sich damit, wie beides in Einklang miteinander gebracht werden könnte. Wie weit damals moralische Erwägungen gingen, zeigt ein von Thomas für die Herzogin von Brabant erstelltes Gutachtens zur Besteuerung von Juden, die ihr Vermögen zumeist durch Wucher, also nach christlichem Urteil unrechtmäßig, erworben hatten. Da nach geltendem weltlichen und kirchlichen Recht die Juden den Fürsten zu Knechtschaft zugeordnet seien und nach dem herrschenden Grundsatz dasjenige, was ein Knecht erwerbe, seinem Herren gehöre, könnten Fürsten zu Recht darüber verfügen, wobei sie jedoch das Herkommen zu achten hätten und ihnen daher nicht alles nehmen dürften, sodass eine Besteuerung der Juden ungeachtet der Herkunft ihres Reichtums moralisch unbedenklich sei. (Caro 1924, 310ff)

Im 13. Jahrhundert wurde angesichts verbreiteter auch von Christen getätigter Geldgeschäfte versucht, das kanonische Zinsverbot dadurch durchzusetzen, dass die seit dem 2. Laterankonzil (1139) den Christen für Zinsnehmen angedrohte Strafe der Exkommunikation und Verweigerung eines christlichen Begräbnisses verstärkt vollzogen wurde (Häring 1967, 434). Dies betraf allerdings praktisch nur an Privatleute vergebene Kleinkredite zur Überbrückung von Notsituationen, denn die Deckung des großen Geldbedarfs der Fürsten und des Handels hatte sich in der Praxis bereits weitgehend vom Zinsverbot emanzipiert, weshalb die Inanspruchnahme von Juden dafür nicht mehr erforderlich war, die damit ihre beherrschende

Stellung im Darlehensgeschäft verloren (Ramp 1949, 44). Da die kirchliche Strafandrohung Juden nicht betraf und mangels einer kirchlichen Verurteilung auch keine weltliche erfolgen konnte, weil das weltliche Gericht immer dem kirchlichen folgte, war den Juden das zinstragende Darlehen nicht nur weiterhin erlaubt, sondern sie schienen sogar eine Art Monopolstellung für den Geldhandel zu erhalten. Offenbar aus Befürchtung, dass wegen der Beseitigung der Konkurrenz christlicher Geldverleiher die jüdischen Zinsfüße ansteigen würden, kam es erstmalig zu Erlässen mit Höchstsätzen für Darlehenszinsen, die 1244 für Juden in Österreich die Zinssätze auf maximal  $17\frac{1}{3}\%$  jährlich<sup>\*)</sup> und 1255 in Deutschland auf  $33\frac{1}{3}\%$  festlegten (Caro 1924, 424f). Vielfach wurden unterschiedliche Zinssätze für Ortsansässige und Fremde festgelegt, wie beispielsweise 1338 in Frankfurt am Main, wo für Bürger maximal  $33\frac{1}{2}\%$  und für Fremde  $43\frac{1}{3}\%$  galten (Hoffmann 1910, 73), was auf ein Fortbestehen eigener moralischer Normen für eine als Binnenmarkt aufgefasste Stadt hinweist.

Wie verbreitet die Missachtung des Zinsverbotes im 13. Jahrhundert war und wie versucht wurde, es formal zu umgehen soll durch ein Beispiel belegt werden. Bischof und Domkapitel von Merseburg hatten sich der Vermittlung von Juden bedient, um die dem Burggrafen vom Bistum als Lehen überlassene Domvogtei in ihren Besitz zu bringen. Nach einer Urkunde vom November 1234 verbürgten sich Bischof und Kapitel zugunsten des Burggrafen gegenüber den Juden David, Joseph und SzeK für ein Darlehen in Höhe von 80 Mark Silber nebst den bis Anfang April 1235 zuwachsenden Zinsen in Höhe von 20 Mark. Die Bezahlung der Schuld von 100 Mark Silber an die Juden sollte in der Kathedrale von Merseburg erfolgen und das Geld sollte vom bischöflichen Münzmeister in Empfang genommen werden, falls der Termin auf einen jüdischen Feiertag fiel. Sollte der Burggraf die Schuld nicht zum vereinbarten Termin begleichen können, so verzichtete er auf die Rückgabe der Vogtei und diese sollte beim Bistum verbleiben, wobei das Bistum dafür die Haftung für die Schuld gegenüber den Gläubigern übernahm. Es gibt Hinweise dafür, dass die Einschaltung der Juden nur fiktiv war und der formalen Legalisierung des Geschäftes diene. (Caro 1924, 439f)

Mit der im Mittelalter wachsenden wirtschaftlichen Bedeutung des Fernhandels wuchs auch dessen Bedarf an Kapital, was nur zum Teil durch Eigenkapital der Händler aufgebracht werden konnte und durch nennenswerte Fremdeinlagen ergänzt werden musste. Große Handelshäuser wie die Fugger in Augsburg ergänzten ihre Finanzierung durch Einlagen zu

---

<sup>\*)</sup> 8 Denar je Pfund (gleich 240 Denar) pro Woche, also  $3\frac{1}{3}\%$  pro Woche

festen Zinssätzen, was für Anleger attraktiver war als städtische Leibrenten, deren Zinsen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gefallen waren (Häberlein 2006, 44). Zum anderen konnte der steigende Geldbedarf der weltlichen und geistlichen Fürsten nicht mehr aus den Einkünften von bewirtschafteten Liegenschaften gedeckt werden und machte das Verleihen von Geld gegen fixierte Gegenleistungen hoffähig, wobei zumeist die großen Handelshäuser als Kreditgeber fungierten. Die Gegenleistungen hatten vielfältige Formen und umfassten neben einer Gewinn- und Verlustbeteiligung auch feste Zinsraten auf Monats- oder Jahresbasis, die Überlassung von Pfründen, Rechte zur Erhebung von Steuern und Abgaben sowie Privilegien und Konzessionen zum Abbau von Bodenschätzen. Die Fugger vergaben beispielsweise 1516 einen Großkredit an den Landesfürsten gegen Gewährung eines Gebietskartell für Tiroler und ungarisches Kupfer und für die Kreditierung von etwa zwei Drittel der anlässlich der Wahl Kaiser Karl V zu zahlenden Wahlgelder erhielten die Fugger als Gegenleistung das Recht der Ausbeutung der Tiroler Silber- und Kupfervorkommen und des Verkaufs ihrer Produktion (Häberlein 2006, 59 und 65f).

Es steht außer Zweifel, dass allen Beteiligten einschließlich der kirchlichen Instanzen bewusst war, dass einerseits diese Praktiken mit dem geltenden Zinsverbot nicht zu vereinbaren waren, sie andererseits aber bereits so üblich geworden waren, sodass es höchstens darum gehen konnte, seine Umgehung durch großzügige Interpretationen oder Konstruktionen zu verdecken, sodass die Situation im 15./16. Jahrhundert wie folgt beurteilt werden kann:

„In Wirklichkeit treibt die ganze Gesellschaft Wucher, die Fürsten, die Reichen, die Kaufleute, die Demütigen und Einfachen und zu allem Überfluss die Kirche – eine Gesellschaft, die ihr verbotenes Treiben zu verheimlichen trachtet, die es missbilligt, aber ihre Zuflucht dazu nimmt, sich von seinen Akteuren abwendet, aber sie duldet.“ (Braudel 1986, 624)

Es ging also vorrangig darum, das Gesicht zu wahren und nicht um Lösungen, die dem eigentlichen Anliegen des Zinsverbotes gerecht werden, nämlich sich nicht ungerechtfertigt zu bereichern, weshalb rein formale Begründungen vorgezogen wurden. So wurde aus der zulässigen Einlage gegen Gewinnbeteiligung gefolgert, dass ein Zinsen tragendes Darlehen dann erlaubt ist, wenn dies für den Geber mit einem Risiko oder einem Gewinnausfall verbunden ist, was viele Praktiken, so auch Zinsen tragende Wechsel, legalisierte. Ferner autorisierte die Kirche Darlehen an Fürsten und an den Staat und erlaubte Geldeinlagen bei Bankiers, die trotz fester Zinssätze als Unternehmensbeteiligungen deklariert wurden (Braudel 1986, 623). Damit ging auch eine semantische Trennung der Begriffe „Wu-



cher“ und „Zins“ einher. Während ursprünglich Wucher jede ungerechte Bereicherung und Zins eine spezielle Art von Wucher bedeutete, wurde nun nicht jeder Zins, sondern nur noch unmäßig hoher Zins als Wucher bezeichnet und der Begriff eines wucherischen Zinses eingeführt mit der Folge, dass ein mäßiger, also nicht wucherischer Zins automatisch als erlaubt galt (Le Goff 1986, 74). Am Zinsverbot lässt sich die allmähliche Herauslösung des wirtschaftlichen Handelns aus den Normen gesellschaftlicher Solidarität verfolgen (Kosłowski 1988, 265). Dies kann eigentlich nicht anders als eine Anpassung moralischer Auffassungen an die Entwicklung der wirtschaftlichen Praxis und keinesfalls als eine Weiterführung ethischer Einsichten in der Auseinandersetzung mit neuen Wirtschaftsformen verstanden werden, auch wenn kirchliche Argumentation in der Gegenwart dieser Sicht widerspricht (Ulrich 1989, 61).

Dies ist auch ablesbar aus der Episode gebliebenen Bemühungen Augsburger Kaufleute, in den Jahren vor Beginn der Reformation das rigorose kanonische Zinsverbot durch die Festlegung eines maximalen Zinssatzes zu ersetzen. Dank der Bekanntschaft des Augsburger Stadtschreibers Peutinger mit dem Ingolstädter Professor für Moraltheologie Johann Eck konnte dieser in einer 1514 im Augsburger Karmelitenkloster gehaltenen Vorlesung zunächst für eine engere als die übliche weite Fassung des Begriffs Wucher eintreten. Eck erstellte sodann ein umfangreiches Gutachten über die Zulässigkeit von Zinsen in Höhe von maximal 5 %, eine von ihm beabsichtigte und seitens Augsburg unterstützte öffentliche Disputation darüber an seiner Universität wurde jedoch vom Eichstädter Bischof als Kanzler der Universität untersagt. Daran konnte auch ein Brief Anton Fuggers an den Bischof sowie ein Anfang 1515 auf Veranlassung Augsburgs erfolgter Besuch des bayerischen Kanzlers beim Bischof nichts ändern. Daraufhin wurde von Peutinger eine öffentliche Disputation an der Universität Bologna arrangiert, in der Ecks Opponent der Prior des Augsburger Dominikanerordens Johann Faber war, der den Fuggern ebenfalls verbunden war. (Lutz 1958, 107f)

Peutingers Bemühungen in dieser Sache erfolgten nicht aus Gewissensgründen, sondern aus dem seiner humanistischen Einstellung entsprechenden Interesse an einer Klärung des Widerspruchs zwischen einer moraltheologischen Forderung und der geübten kaufmännischen Praxis. Im Gegensatz dazu hatte der Nürnberger Patrizier Pirckheimer ein persönliches Interesse an der Verteidigung des kanonischen Zinsverbotes, da er als Erbe großer Liegenschaften von deren Einkommen lebte und dieses vom neuen Wirtschaftssystem bedroht war, weshalb er sich vehement gegen alles wandte, was unter dem Begriff Wucher das auskömmliche Maß des Lebens zu verderben schien. Peutinger hingegen stand mitten im Ge-

triebe einer von Handel, Produktion und Finanzkraft prosperierenden Stadt und schrieb die restriktive Haltung der Kirche hinsichtlich des Zinsverbotes der Gewissenstyrannie der Geistlichen und der Habgier der Priester zu. In Peutingers treffen der Elan humanistischer Wahrheitssuche mit dem antiklerikalen Affekt und dem wirtschaftlichen Emanzipationsstreben des Bürgertums zusammen (Lutz 1958, 109). Ecks Gutachten zur Zinsfrage wird zwar 1516 von der Pariser Universität positiv aufgenommen, die Aktion bleibt jedoch eine Episode, da sich das Interesse der Beteiligten ab 1517 auf Luther richtete.

Luther hat sich mehrfach zur Zinsfrage geäußert. Aus den Änderungen seiner Haltung lässt sich die Wechselwirkung zwischen dem Wunsch nach Durchsetzung der moralischen Norm des Zinsverbotes und der Wirklichkeit ökonomischen Handelns erkennen. Obwohl Luther den Augsburger Stadtschreiber und „Wirtschaftsfachmann“ Conrad Peutingers seit dem Besuch in dessen Hause in Augsburg am Vorabend des Verhörs Luthers von Kardinal Cajetan 1518 (Brecht 1990, 243) und aus den Verhandlungen einer Kommission der Stände mit Luther auf dem Wormser Reichstag im April 1521 (Brecht 1990, 442f) gut kannte, hatte er sich nicht um tiefere Einsichten in die mit der Zinsfrage verbundenen ökonomischen Zusammenhänge bemüht, sodass sein Urteil diese nicht berücksichtigen konnte und praktisch ausschließlich auf der Interpretation der biblischen Texte fußte. So wurden Luthers Gedanken über die Wirtschaft von einer gewissen „Weltferne“ beherrscht (Wünsch 1927, 319).

Luther sah in der Reformation eine Befreiung des Menschen vom Zwang des von der römischen Kirche als für die Christen weiterhin verbindlich betrachteten mosaischen Gesetzes, erkannte aber in den Evangelien keine Absicht, die Rolle des bürgerlichen Gesetzes zu übernehmen. Konsequenterweise wurden Bemühungen um eine Neuordnung der Gesellschaft unter den Geboten von Mose und Christus als utopisch und sogar antichristlich verurteilt (Nelson 1969, 30). Luthers Haltung muss im Kontext der damaligen wirtschaftlichen Lage gesehen werden, die einen enormen Preisanstieg in allen Bereichen erlebte, was vor allem Bauern und Ritter in Aufruhrstimmung versetzte. In Ermangelung anderer plausibler Einsichten wurde die Schuld daran dem Treiben der päpstlichen Finanziers, dem luxuriösen Lebenswandel der höchsten Schicht der Gesellschaft und den im Welthandel tätigen Gesellschaften gegeben. In seinem Brief *An den christlichen Adel deutscher Nation* (Luther 1520) meint er mit Zinskauf alle Formen Zinsen tragender Kreditgeschäfte, sieht in diesen die Ursache verbreiteter Verarmung und fordert die staatliche Gewalt auf, dagegen einzuschreiten:

„Der Zinskauf ist sicher ein großes Unglück für die deutsche Nation: wenn es den nicht gäbe könnte manch einer sich seine Seide, Samt, Goldstickerei, Gewürze und manchen Luxus nicht kaufen. Er wird seit nicht viel mehr als hundert Jahren praktiziert und hat schon vielen Fürsten, Stiften, Städten und Adligen Armut, Not und Verderben gebracht; sollte er weitere hundert Jahre praktiziert werden, so würde Deutschland keinen Pfennig mehr besitzen und wir müssten uns sicher gegenseitig auffressen. Er ist vom Teufel erdacht und vom Papst öffentlich in aller Welt verurteilt worden. Daher rufe ich jeden dazu auf, seinem eigenen Verderben und demjenigen seiner Kinder und Erben zu wehren, das nicht nur vor seiner Tür lauert, sondern schon im Hause rumort und fordere zudem Kaiser, Fürsten, Herren und Städte dazu auf, den Zinskauf aufs schärfste zu verdammen und ihn künftig zu verhindern, gleichgültig ob der Papst und sein ganzes Recht oder Unrecht dagegen stehen oder Lehen oder Stiftungen darauf beruhen.“

(Luther 1520, 466; hochdeutsch P. Schmiedel)

An gleicher Stelle fordert er auch dazu auf, die Fugger „in den Zaum zu nehmen“, da deren Reichtum nicht mit rechten Dingen zustande gekommen sein könne, wobei aber Luther bekennt, das nicht genau zu übersehen: „*Ich weysz die rechnung nit*“ (Luther 120, 466). Das Schreiben ist an die deutsche Obrigkeit gerichtet, von der sich Luther eine mit der geistlichen Reform einhergehende grundlegende Reform der weltlichen, gesetzlichen Ordnung erwartete. In kirchlichen Angelegenheiten wollte man mit gutem Beispiel vorangehen, wobei in der Praxis auch die Neuordnung der Verwaltung der kirchlichen Kassen für die Gelder zur Armenpflege und Besoldung der Kirchenbeamten gehörte. Aus dem Jahr 1523 stammt ein diesbezüglicher Vorschlag Luthers an die kursächsische Kleinstadt Leisnig, die mit ihrem Kirchenwesen eng mit einem nahe gelegenen Zisterzienserkloster verbunden war. Darin verurteilt Luther ebenfalls Zinsen, bezeichnet aus Zinsen stammende Einnahmen als Unrecht und verlangt sie zurückzugeben:

„Für einen Teil der Klöster- und Stiftsgüter und sehr viele Pfründen bestehen Zinsverträge, die jetzt allgemein „Wiederkauf“ genannt werden und die sich während weniger Jahre der ganzen Welt bemächtigt haben. Solche Güter müsste man von den erbgestifteten Gütern zunächst absondern, wie den Aussatz. ... die auf Wiederkauf gestifteten Güter sind wohl als Wucher zu betrachten, denn ich habe noch nie einen gerechten Zinskauf auf Wiederkauf gesehen oder davon gehört. Darum müsste man zunächst die Zinsen ablösen und jedem das Seine zurückgeben, bevor es

von der Kasse vereinnahmt wird, denn Gott spricht: „Ich bin ein Feind des Opfers, das vom Raube kommt“ \*) ... das ist eine der wichtigsten Angelegenheiten, um die sich Kaiser und Könige, Fürsten und Herrn und jedermann kümmern sollte.“ (Luther 1523, 14; hochdeutsch P. Schmiedel)

In der Zeit zwischen Sommer 1523 und dem Ende des Bauernaufstandes im Winter 1525 änderte Luther seine Haltung – sicher in schwerem inneren Ringen – angesichts der im Namen seiner Ansichten verübten Revolten gegen die öffentliche Ordnung. So hatte ein Prediger in Eisenach jegliche Zinsen als Wucher und Unrecht bezeichnet und selbst das Bezahlen von Schuldzinsen als Sünde erklärt, was viele Bauern und Bürger veranlasste, ihre Zinszahlungen einzustellen, wovon auch die Einnahmen der Augustinerchorherren Eisenachs betroffen waren, die deswegen den Kurfürsten von Sachsen um Hilfe baten.

Mitte 1524 nimmt Luther in einem Brief an den Kurfürsten von Sachsen Stellung und revidiert seine frühere Haltung, erklärt Zinsen nicht mehr für rundweg übel, spricht sich dafür aus, auf der Bezahlung von Zinsen für bestehende Kredite trotz moralischer Bedenken zu bestehen und rät dazu, Zinsen gesetzlich zu regeln:

„... es wäre sehr nötig, dass der Zinskauf überall gesetzlich geregelt würde. Ihn ganz zu verbieten ist nicht ratsam, er könnte aber legalisiert werden. ... Ich rate aber Euren Fürstlichen Gnaden nicht den Leuten zu gestatten, die Bezahlung von Wucherzinsen zu verweigern, denn diese rühren nicht von einem fürstlichen Gesetz, sondern sind eine allgemein geübte Unsitte. Daher sollten sie geduldet werden und die Zinspflichtigen dazu angehalten werden, sie hinzunehmen und sich nicht zu verweigern. ... Es sollte den schlechten Gewissen derjenigen überlassen werden, die ungerechten Zins kassieren. Zinsen, die nicht mehr als vier oder fünf Prozent betragen, halte ich wegen ihres Betrages nicht für wucherisch, vielmehr sollten sie verbindlich und [für die Gläubiger] nicht fraglich sein.“ (Luther 1524a, 307; hochdeutsch P. Schmiedel)

Die letzte Bemerkung bedeutet, dass dem Gläubiger Gewissheit hinsichtlich seiner Zinseinkünfte zu geben sei und dieser nicht am Risiko des Pächters oder Schuldners, beispielsweise wegen Missernten, beteiligt werden soll. Luther kapituliert vor den bestehenden Verhältnissen. Der Revolutionär gegen die Fremdherrschaft der römischen Kirche und des mosaischen Gesetzes hatte sich in seinen Äußerungen zum Verbündeten der

---

\*) Jes 61,8: Denn ich, der Herr, liebe das Recht, ich hasse Verbrechen und Raub. Anm. P. Schmiedel

Territorialfürsten und der Annuitäten erntenden Gläubiger gewandelt, für den die staatliche Ordnung Vorrang hat vor den Nöten der unteren Klassen und deren radikalen Predigern (Nelson 1969,35).

Ab dem Ende des Bauernkrieges im Winter 1525 äußerte sich Luther für fünfzehn Jahre nicht mehr öffentlich zu diesem Thema. Allerdings wuchs seine Enttäuschung über das Verhalten der Fürsten, die weder seine Anregung aufgegriffen hatten, den alttestamentlichen Zehnten zur Beilegung des Zinsproblems wieder aufleben zu lassen, noch sonst Maßnahmen zum Schutz der Armen vor ausbeuterischen Kreditzinsen ergriffen hatten. Diese Enttäuschung entlädt sich während der schweren wirtschaftlichen Krise der Jahre 1539/40 mit einer neuerlichen Aufforderung, die Praxis des Zinsnehmens auszurotten, in mehreren Schriften (Nelson, 1969, 45f), wie in der sprachgewaltigen Ermahnung *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen*:

„Ich habe vor fünfzehn Jahren gegen den Wucher geschrieben, der war da schon so eingerissen, dass ich keine Besserung erhoffen konnte. Seit dieser Zeit hat es sich derart verschlimmert, dass er jetzt nicht mehr als Laster, Sünde oder Schande gilt, sondern als tugend- und ehrenhaft gerühmt wird, als sei er für die Leute eine große Liebe oder christlicher Dienst. Was kann da helfen und raten, wenn Schande zu Ehre und Laster zu Tugend geworden ist? ...

Zuerst hinsichtlich Verleihen und Borgen. Wenn man Geld verleiht und dafür mehr verlangt oder nimmt, das wird in allen Rechten als Wucher verurteilt. Daher sind alle diejenigen, die fünf, sechs oder mehr vom Hundert des verliehenen Geldes nehmen, Wucherer und werden abgöttische Diener des Geizes oder Mammons genannt und werden nicht selig werden, es sei denn sie tun Buße. Ebenso soll wenn an Korn, Gerste und anderen Gütern mehr oder besseres [als das Verliehene, P. Schmiedel] zurückgefordert wird, das auch als Wucher, als gestohlenen und geraubtes Gut gelten.“ (Luther 1540, 331ff; hochdeutsch P. Schmiedel)

Luthers Haltung ist geprägt von der Überzeugung, dass diesseitiges Leben unvermeidbar von der Sünde geprägt sei, also moralischen Normen nicht genügen könne, und jede staatliche Ordnung schon deshalb moralisch schlecht sein müsse, weil sie auf Gewalt beruhe, dass aber jede staatliche Ordnung besser sei als gar keine Ordnung und daher auch Christen dieser Ordnung gegenüber zu Gehorsam verpflichtet seien. Eine Verbesserung der Zustände in der Gesellschaft könne nur seitens der staatlichen Obrigkeit erfolgen, die von den Christen zwar eingefordert aber keinesfalls selbst in die Hand genommen werden dürfe. Daher kann zwar gegen die bestehenden Umstände und damit auch die Praxis des Zinsnehmens pro-

testiert werden, sie muss aber hingenommen werden, zumal moralisch fragwürdige oder verwerfliche Praktiken auch immer eine Handhabung zum Wohle anderer Menschen ermögliche. Damit trennt Luther den Anspruch der Moral auf Geltung von ihrer Umsetzung und begnügt sich damit, dass an der herrschenden Praxis moralisch motivierte Modifikationen vorgenommen werden, wie die gesetzliche Begrenzung der im Übrigen aber moralisch verwerflichen Kreditzinsen. Damit könnte Luther als ein früher Vertreter einer angewandten Ethik gelten, der wie Homann versucht, die Moral nicht gegen die Erfordernisse der Funktionalität der Wirtschaft sondern nur in ihnen und durch sie zur Geltung zu bringen (Homann 1993, 3) Die Rezeption Luthers Haltung hat die Verbreitung kapitalistischen Denkens nicht behindert, sondern vermutlich eher gefördert.

Die historische Wandlung der Auffassung und Praxis von Zinsen, die im Gleichklang mit derjenigen des Handels insgesamt verlief, führte zu einer Emanzipation ökonomischen Handelns von moralischen Normen. Zwar erfolgte keine generelle Abkehr von moralischen Grundsätzen, es wurde aber der Entwicklung der Praxis des Wirtschaftens zunehmend dadurch Rechnung getragen, dass einerseits die prinzipielle Geltung der Normen verteidigt, andererseits aber deren Befolgung faktisch preisgegeben wurde und dem sogar Vorschub geleistet wurde durch Hinnahme formaler Umgehungsstrukturen und vor allem durch den neuen Begriff der wucherischen Zinsen, was Zinsen nicht mehr schlechthin verachtenswert machte. Die Verteidigung der moralischen Norm des Zinsverbotes und der nur begrenzte Erfolg bei ihrer praktischen Umsetzung wurden dadurch erschwert, dass in allen Epochen eine bereits etablierte Praxis des Zinsnehmens seiner moralischen Ächtung vorausging. Im Mittelalter war dies eingebettet in eine zweifache Emanzipation des ökonomischen Denkens von der überkommenen Lehre der Moral, nämlich einer Rebellion der Staatsräson gegen die Oberherrschaft der Kirche und eine Auflehnung des Individuums gegen die Bestimmung seines Gewissens durch Autorität und Tradition (Brentano 1967, 53). Erstere begann in Norditalien mit dem Aufblühen des Fernhandels im Gefolge der Kreuzzüge und hatte eine Auflösung der ständisch gegliederten Gesellschaft zur Folge, wodurch der individuelle Mensch letztlich auf sich selbst gestellt und bei der Wahrung seines Interesses auf seine Selbstsucht verwiesen wurde. Die letztere fand ihren Ausdruck in der Reformation, die den Menschen aus seiner Bindung an Autorität und Tradition löste und ihn in seiner Beziehung zu Gott wiederum auf sich selbst stellte. Da sich gleichzeitig hinsichtlich des ökonomischen Handelns die Moral als wenig taugliches Ordnungsprinzip erwiesen hatte, diente das wirkliche faktische Leben als Orientierung, der Erfolg wurde zum Kriterium wirtschaftlichen Handelns und moralische Erwägungen wurden zweitrangig. Für wirtschaftliches Handeln galt zunehmend

das, was in der Politik längst Realität geworden war und Machiavelli (1469-1527) wie folgt formulierte:

„... zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, ist ein so gewaltiger Unterschied, dass derjenige, der nur darauf sieht, was geschehen sollte, und nicht darauf, was in Wirklichkeit geschieht, seine Existenz viel eher ruiniert als erhält. Ein Mensch, der immer nur das Gute möchte, wird zwangsläufig zugrunde gehen inmitten von so vielen Menschen, die nicht gut sind. Daher muss sich ein Herrscher, wenn er sich behaupten will, zu der Fähigkeit erziehen, nicht allein nach moralischen Gesetzen zu handeln sowie von diesen Gebrauch oder nicht Gebrauch zu machen, je nachdem es die Notwendigkeit erfordert.“

(Machiavelli 1513, XV)

Die Moral wird dem Kriterium der Nützlichkeit im konkreten Fall untergeordnet. Allerdings wird nicht darauf verwiesen, dass der Sittenverfall zwar in den oberen Schichten der Gesellschaft, nicht jedoch zugleich im Volk auftrat, was zeigt, dass die ethische Kraft von Überzeugungen unterschätzt wird.

Da die Auseinandersetzungen um das Zinsverbot einerseits von entgegengesetzten Interessen und Machtpositionen getragen wurden und andererseits Adel und Klerus von einer florierenden Wirtschaft und damit von Handel und Gewerbe bereits stark abhängig geworden waren, wurde zwar begonnen, die ethischen Aspekte der neuen Wirtschaftsformen zu durchdenken, jedoch wurde dies nicht konsequent fortgeführt sondern endete im pragmatischen Kompromiss, nach dem Zinsen letztlich für allgemein akzeptabel gehalten wurden, sofern sie keine als unangemessen hoch erscheinenden Werte erreichen. In der 1745 von Papst Benedikt XIV an die italienischen Bischöfe gerichteten Enzyklika *Vix pervenit*, der eine Prüfung der Zinsfrage durch eine vom Papst eingesetzte Kommission zugrunde lag, wird zwar einerseits jeder Darlehenszins unabhängig von seiner Höhe, der Situation des Schuldners und dem Zweck des Darlehens als Wucher und sündhaft bezeichnet, wird aber andererseits zugleich eine Zinsforderung dann für zulässig erklärt, wenn zum Darlehen noch Anspruchsgründe hinzukommen wie ein dem Gläubiger entstehender Schaden oder entgehender Gewinn, sowie eine fragliche oder möglicherweise verspätete Rückzahlung (Ramp 1949, 112f). Damit wurde die Praxis des Darlehenszinses als mit der Moral verträglich erklärt. Die endgültige Regelung der Zinsfrage des katholischen Kirchenrechts enthält der Kanon 1543 des *Codex Juris Canonici* von 1918, der wie folgt lautet:

„Wenn eine vertretbare Sache jemandem mit der Maßgabe hingegeben wird, dass sie Eigentum des Empfängers werde und später in gleichem Maße und gleicher Gattung zurückerstattet werden soll, so kann, nach dem eigentlichen Sinne des Vertrages selbst, kein Gewinn gemacht werden. Aber es ist an sich nicht unerlaubt, bei der Hingabe der vertretbaren Sache einen vom Gesetz zugelassenen Gewinn zu vereinbaren, wenn sich nicht erweist, dass er unmäßig ist, oder sogar einen höheren Gewinn, wenn ein gerechter und angemessener Titel (Grund) dafür spricht.“ (Wünsch 1927, 310)

Damit wurde vom Katholizismus der ursprüngliche Sinn des Zinsverbotes angesichts der inzwischen eingetretenen wirtschaftlichen Praxis aufgegeben. Die Formulierung dieses Kanons wurde als juristisches Meisterwerk bezeichnet, das einerseits das alte Zinsverbot aufrecht erhält und gleichzeitig jedem erlaubt, jeden beliebig hohen Zins zu nehmen, wenn dafür ein Grund besteht, ein durch geschicktes Formulieren relatives Regulieren sozialetischer Fragen ohne kritische Radikalität (Wünsch 1927, 311).

Ganz ähnlich entwickelte sich die Haltung des lutherischen Protestantismus in der Zinsfrage. Luther hielt einerseits am Zinsverbot fest, musste aber andererseits im Interesse der öffentlichen Ordnung klein begeben und sah sich schließlich als Theologe für diese Frage nicht zuständig und delegierte sie an die Juristen, die sich um weltliche Dinge zu kümmern hätten (Wünsch 1927, 321f). Die rechtliche Regelung der Wirtschaft wurde damit dem Staat überlassen und auf eine eigene Meinung in diesen Dingen wurde verzichtet, was von der gewollten Abhängigkeit der Kirche vom Staat und der Pfarrer von ihren Patronatsherren begünstigt wurde. Der von Luther geforderte Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in weltlichen Dingen schloss auch den Gehorsam gegenüber deren Wirtschaftsgesetzgebung ein, was die Festigung des territorialen Merkantilismus als souveräne Herrschaft der Obrigkeit über alle Wirtschaftskräfte des Landes unterstützte und durch die Predigt lutherischer Pastoren sanktioniert wurde. Damit wurden selbst moralisch fragwürdige Regelungen des Staates für wirtschaftliches Handeln hinnehmbar und im lutherischen Protestantismus wurde die Unterwerfung der Wirtschaft unter das staatliche Gesetz auch dann noch vertreten, als sich die Wirtschaft als liberaler Kapitalismus längst vom Staat emanzipiert hatte und dieser sich weitgehend von christlicher Beeinflussung befreit hatte (Wünsch 1927, 323):

„So endete schließlich, wie der Katholizismus, auch der lutherische Protestantismus praktisch mit der Kapitulation vor einer Wirtschaft, die weder die Ansprüche echter Sachlichkeit noch christlicher Ethik erfüllte. Theoretisch kannte man diesen Widerspruch und litt unter ihm: das ist



der Vorzug des Protestantismus vor dem Katholizismus, gab aber in der Theorie der Eigengesetzlichkeit, die lehrte, dass es so sein müsse, auch die letzten Chancen einer Einwirkungsmöglichkeit preis: das ist der Nachteil des Protestantismus. Im Grunde aber sind beide in derselben Verdammnis.“ (Wünsch 1927, 325).

Der Protestant Calvin (1509-1564) relativierte das alttestamentliche Zinsverbot als den Juden unter völlig anderen politischen Umständen gegeben und betrachtete Zinsen nur insoweit verboten, als sie das Prinzip der Billigkeit oder Nächstenliebe verletzen und sah daher keinen Grund, weshalb Zinsen in geschäftlichem Zusammenhang unzulässig sein könnten (Nelson 1969, 77f). Das veranlasste den englischen Rechtsgelehrten Blackstone festzustellen, dass der Kapitalismus der protestantischen Ethik und insbesondere Calvins Kampf gegen das alttestamentliche Zinsverbot zu großem Dank verpflichtet sei, da das völlige Untersagen des Zinsnehmens eine Angelegenheit des finsternen Zeitalters war, in dem mönchischer Aberglaube herrschte und der Handel auf einem Tiefststand war (Nelson 1969, 108).

Die Geschichte des Zinsverbotes zeigt klar, dass es nicht aufgegeben wurde, weil es moralisch nicht zu rechtfertigen gewesen wäre, sondern weil sich der Anspruch, für das Ausleihen von Geld eine Gegenleistung zu verlangen, durchgesetzt hatte. Die Motivation dafür war, Vermögen durch den Einsatz dieses Vermögens als eine Macht dazu zu verwenden, es anwachsen zu lassen auf Kosten derjenigen, denen es zeitweilig überlassen wurde. In extremen Maße wurde dies dadurch begünstigt, dass der Staat in Person geistlicher und weltlicher Fürsten für die von diesen in erheblichem Umfang aufgenommen Kredite die Zinszahlungen (und oft auch die Tilgung) meist nicht in Form von Geld, sondern in Form von geldwerten Privilegien leisten konnte, was eine Darstellung erlaubte, die formal nicht im Widerspruch zum Zinsverbot stand. Die Praxis des Zinsnehmens hat als ein wichtiges Element wirtschaftlichen Handelns das Zinsverbot zunehmend schlicht missachtet, die wirtschaftliche und geistige Elite profitierte davon, lebte ohnehin von den Resultaten der Arbeit anderer und sah daher keinen Anlass, sich für die Einhaltung dieser speziellen Forderung der Moral aktiv einzusetzen. Es darf keinesfalls übersehen werden, dass auch in diesem Prozess keine anonymen Mechanismen am Werk waren, sondern immer Menschen handelten und dabei nach besten Kräften hauptsächlich ihre eigenen Interessen verfolgten.

### 3.3 Zinsen in gegenwartnahe Ökonomik und Ethik

*Zinsen in der Wirtschaftswissenschaft*

*Zinsen in gegenwartsnahe Wirtschaftsethik*

Die historische Entwicklung führte dazu, dass Zinsen vor allem als ein Instrument der Ökonomie weitgehend eine Selbstverständlichkeit geworden sind. Dies zeigen deren Behandlung in der Wirtschaftswissenschaft, die keine Alternative für Kapitalzinsen sieht, obwohl eine einhellige Erklärung dieser Praxis noch immer nicht gelungen ist, sowie die in dieser Frage von resignierender Hinnahme und Selbstbeschwichtigung getragenen Positionen in gegenwartsnahe, westlicher moralischer Beurteilung. Letzteres wird kontrastiert mit einer aus der Ökonomie stammenden Position, die eine langfristig grundsätzliche Änderung der Praxis nicht nur fordert, sondern auch für möglich hält, die allerdings trotz der Prominenz ihres Vertreters völlig ignoriert wird.

Dieser vorweggenommene Befund soll kontrastiert werden mit den einleitenden und provozierenden Sätzen der 1884 erstmals veröffentlichten *Geschichte und Kritik der Kapitalzinstheorien* von Böhm-Bawerk (1851-1915), dem noch in der Gegenwart geachteten Altmeister der Zinstheorie:

„Wer ein Kapital besitzt, ist in der Regel imstande, sich aus demselben ein dauerndes reines Einkommen zu verschaffen, welches in der Wissenschaft den Namen Kapitalrente oder Kapitalzins im weiteren Sinne des Wortes führt.

Dieses Einkommen zeichnet sich durch einige merkwürdige Eigenschaften aus. Es entsteht unabhängig von irgendeiner persönlichen Tätigkeit des Kapitalisten; es fließt ihm zu, auch wenn er keine Hand zu seiner Entstehung gerührt hat, und scheint daher in ausgezeichnetem Sinne dem **K a p i t a l e** zu entspringen, oder – nach einem uralten Vergleiche – von diesem **g e z e u g t** zu werden. Es kann aus jedem Kapital erlangt werden, gleichviel aus welchen Gütersorten dieses besteht: aus natürlich fruchtbaren Gütern so gut wie aus unfruchtbaren, aus verbrauchlichen so gut wie aus dauerbaren, aus vertretbaren so gut wie aus nicht vertretbaren, aus Geld so gut wie aus Waren. Es fließt endlich, ohne das Kapital, aus dem es hervorgeht, jemals zu erschöpfen, und ohne daher in seiner Dauer an irgendeine Grenze gebunden zu sein: es ist, soweit man sich in irdischen Dingen überhaupt dieses Ausdruckes bedienen darf, einer ewigen Dauer fähig.“ (Böhm-Bawerk 1921, 1)

Die von Böhm-Bawerk notierte Merkwürdigkeit wird nur noch übertroffen von der Tatsache, dass bislang weder eine allseits akzeptierte Theorie noch eine einhellige moralische Beurteilung der Zinsen gelungen ist.

### **Zinsen in der Wirtschaftswissenschaft**

Mit Zins ist die finanzielle Gegenleistung für eine zeitweilige Überlassung eines Geldbetrages gemeint, die proportional zum Betrag des Darlehens und der Dauer der Überlassung ist und vom Schuldner an den Gläubiger zu bezahlen ist. Die Vergabe eines Darlehens wird als ein Vertrag aufgefasst, wobei das ökonomische Interesse des Gläubigers in den Zinszahlungen als Einkommen und dasjenige des Schuldners an der Verfügung über den Darlehensbetrag während seiner Laufzeit besteht. Obwohl der Darlehenszins empirisch ein einfacher ökonomischer Vorgang ist und die Forderung von Zinsen für ein Darlehen in der Ökonomik als eine empirisch feststellbare Tatsache hingenommen wird, gilt die Zinstheorie als eine der schwierigsten Gebiete der Ökonomik (Reetz 1989, 29). Sie soll das Zustandekommen und die Funktion des Zinses makroökonomisch qualitativ und quantitativ erklären und bedient sich dabei grundlegender Ansätze, die immer wieder verworfen oder modifiziert wurden, ohne dass daraus bislang eine unumstrittene Erklärung hervorgehen konnte. Die Zinstheorie der Ökonomik befasst sich gewöhnlich mit dem Kapitalzins und lässt Darlehen für konsumtive Zwecke aus Gründen der Vereinfachung außer Acht, obwohl der Konsumtiv-Zins auf dem Geldmarkt unlösbar mit dem Kapitalzins vermenget ist (Wissler 1955, 31).

Schon vor dem Beginn der Ende des 18. Jahrhunderts einsetzenden und heute als klassisch bezeichneten Analyse der Ökonomie war in der Zinstheorie allgemein anerkannt, dass der Zins auf Geschäftsdarlehen nichts anderes als ein auf den Geldgeber übertragener Geschäftsprofit ist und dieser der Ertrag der physischen Produktionsmittel einschließlich der Subsistenzmittel der Arbeiter ist (Schumpeter 1965, 414). Diese Auffassung wirkte formgebend für die weitere Entwicklung der Zinstheorie.

In der Ökonomik wird unterschieden zwischen dem Marktzins und dem natürlichen Zins einer Volkswirtschaft. Mit Marktzins ist das jeweils tatsächlich vorherrschende Zinsniveau für längerfristige Kredite für konsumtive Zwecke gemeint, das von Basiszinssatz und sonstigen kreditpolitischen Maßnahmen der Zentralbank beeinflusst, wenn nicht geradezu bestimmt wird. Der natürliche Zins – auch wahrer Zins oder echter Marktzins genannt – hingegen bezeichnet dasjenige Zinsniveau, welches sich theoretisch auf dem Markt für Kredite aufgrund des Marktmechanismus, also allein aufgrund von Angebot und Nachfrage ohne jede Beeinflussung durch

Maßnahmen der Zentralbank einstellen würde. Dem liegt die in der Bankenpraxis und im Wirtschaftsjournalismus auch in der Gegenwart noch herrschende Vorstellung zugrunde, dass dies der sich von selbst einstellende Zinssatz sei, bei dem Kapitalangebot (Sparen) und Kapitalnachfrage (Investition) zum Ausgleich kommen würden, was dann den Zins als ein Resultat des Marktgeschehens erklären würde. Diese Vorstellung erweist sich allerdings als eine empirisch nicht zu bestätigende und daher irriige Annahme, da dieser Ausgleich immer gegeben ist und keiner Regulierung durch einen Preis in Form des Zinses bedarf (Wissler 1955, 22).

Die Zinstheorie versucht den natürlichen Zins und sein Verhältnis zum Marktzins zu erklären und bestimmbar zu machen, weil damit Aufschluss über die Wechselwirkung zwischen dem Marktmechanismus und seiner Beeinflussung durch kreditpolitische Maßnahmen erhofft wird. Eine der ältesten Zinstheorien ist die Produktivitätstheorie, die in der Mitwirkung des Kapitals bei der Produktion die Ursache für einen höheren Ertrag sieht, sodass ein Teil des Gesamtertrages dem Kapital zugerechnet werden müsse, woraus sich der Zins ableitet. Auf diese Modellannahme geht die bis heute verbreitete Vorstellung von der Produktivität des Kapitals zurück. Die Theorie kann allerdings nicht erklären, weshalb sich empirisch nicht Kosten und Ertrag von Kapital unter dem Druck der Konkurrenz aneinander angleichen, sodass der Mehrertrag und damit auch der Zins verschwinden müssten (Teschner 1955, 85).

Andere Ansätze, wie derjenige der Abstinenztheorie, versuchen den Zins dadurch zu erklären, dass ein Konsum in der Gegenwart einem Konsum in der Zukunft vorgezogen wird und daher der Verzicht auf einen sofortigen Konsum von Gütern oder Geld erforderlich ist, um damit eine Produktion zu ermöglichen. Dieser Verzicht müsse entgolten werden, was durch den Zins geschieht und dieser deshalb erforderlich ist. (Teschner 1955, 85f) Diese zeitliche Präferenz des Konsums wird lediglich behauptet und würde die empirisch unhaltbare Konsequenz haben, dass ohne Zinsen nicht gespart, sondern alle Güter sofort konsumiert würden. Aus der Kritik der Abstinenztheorie entspringt die so genannte Agio-Theorie:

„Das Verhältnis von Bedarf und Deckung in Gegenwart und Zukunft, die Unterschätzung künftiger Freuden und Leiden, und die technische Überlegenheit gegenwärtiger Güter bewirkt, dass für die überwiegende Mehrzahl der Menschen der subjektive Gebrauchswert gegenwärtiger Güter höher ist als der gleichartiger künftiger Güter.“  
(Böhm-Bawerk 1921a, 362)

Demnach ist die als natürlich bezeichnete subjektive Wertdifferenz zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Gütern die Ursache des Kapitalzinses. Der Zins wird also aus Bestimmungsgründen für das Kreditangebot erklärt, wobei angenommen wird, dass dieses mit dem freiwilligen Sparen deshalb zusammenfällt, weil sich ein Sparer nicht rational verhielte, wenn er bei einem über Null liegenden Zinssatz das Gesparte nicht ausleihen würde. Die für eine Theorie des Zinses ebenfalls erforderlichen Bestimmungsgründe für die Kreditnachfrage bestehen im Zeitbedarf für die Produktion und der Produktivität des Kapitals als der Möglichkeit, bei Einsatz von Kapital in der Produktion einen Mehrertrag zu erzielen, aus dem der Zins bezahlt werden kann. In den inzwischen klassisch genannten Zinstheorien, die jedoch empirische Befunde nicht hinreichend plausibel erklären konnten und deshalb veraltet sind, kam dem Geld nur eine Mittlerfunktion zu und es blieb unklar, was dem Kapital real zugrunde liegt. Dem Zins wurde die Wirkung zugeschrieben, freiwilliges Sparen und Investieren aneinander anzugleichen, indem er Kreditnachfrage und Kreditangebot zum Ausgleich bringt, was aber nur deshalb geschehen kann, weil jeweils das Angebot mit dem laufenden Sparen und die Nachfrage mit dem Bedarf für Investitionen in die Produktion und für konsumtive Zwecke gleichgesetzt werden, was jedoch nicht der Realität entspricht.

Diese Annahmen berücksichtigen nicht, dass in der modernen, von der Goldwährung verschiedenen Geldwirtschaft Banken in der Lage sind, Kredite zu schöpfen und dadurch der Umfang des Investierens von demjenigen des freiwilligen Sparens abweichen kann, weshalb für eine Annäherung der Theorie an die empirischen Befunde auch monetäre Vorgänge zu berücksichtigen sind (Teschner 1955, 90). In der Zinstheorie von Schumpeter (1883-1950) wird davon ausgegangen, dass Investitionen hauptsächlich durch die vom freiwilligen Sparen entkoppelte Kreditschöpfung der Banken finanziert wird. Kapital wird als Geldkapital definiert und der Kapitalzins als ein Phänomen der Geldwirtschaft verstanden sowie allein durch die Möglichkeit der Gewinnerzielung erklärt. Schumpeter weist darauf hin, dass schon die Scholastiker im Gewinn den Ursprung des Zinses gesehen hatten, dass diese Einsicht aber durch das spätere Rentendenken verloren ging (Schumpeter 1965, 153).

Moderne Zinstheorien fußen auf der Liquiditätstheorie von Keynes (1883-1946) und sind insofern monetär, als der Zins durch Angebot und Nachfrage von Geld und nicht von Kapital in realem Sinn erklärt wird. Geld wird als Gut betrachtet, dem aus seiner Funktion als Tauschmittel wegen der Eigenschaft höchster Liquidität ein eigener, nicht abgeleiteter Nutzen zugesprochen wird. Geld ist also kein Gut an sich, wohl aber ist seine hohe Liquidität ein Gut. Zins ist die Prämie für die Aufgabe von Liquidität beim

Tausch von Geld gegen Wertpapiere, da Geld einen höheren Liquiditätsgrad besitzt als Wertpapiere wegen des mit ihnen verbundenen Risikos von Kursverlusten sowie des Zeitverlustes bei deren Umtausch in Geld. Der tatsächliche Zinsfuß wird bestimmt von den beiden Faktoren der Vorliebe für Liquidität und der jeweils vorhandenen Geldmenge (Keynes 1936, 141). Der Zins wird also nicht durch einen Zuwachs der Ergiebigkeit der Produktion, also nicht durch eine angebliche Produktivität des Kapitals erklärt. Der Zins wird vom Sparen entkoppelt, was der Erfahrung entspricht, dass auch ohne Zinsbelohnung und nicht nur der Zinsen wegen gespart wird. Keynes führt acht Beweggründe für das Sparen an, die sämtlich subjektiv sind und von der Vorsorge, dem Wunsch nach größerer Unabhängigkeit und Macht, der Möglichkeit eines zukünftig höheren Lebensstandards bis zum Wunsch reichen, ein Vermögen zu hinterlassen und die einen erstrebten Zuwachs an Vermögen nur als ein Element unter anderen enthalten (Keynes 1936, 92).

Schon um 1900 wurde die danach immer wieder funktionalistisch verdeckte Erkenntnis gewonnen, dass der Kapitalzins vom Ertrag des jeweils angelegten Kapitals ermöglicht wird, der ausschließlich ein Phänomen der expandierenden Marktwirtschaft ist mit ihrer Aufspaltung der Einkommen in kontraktbestimmte Einkommen wie Lohn und Gehalt einerseits und andererseits Unternehmereinkommen als die Summe aus Unternehmerverbrauch und Gewinn. Die Höhe des natürlichen Zinses in einer Volkswirtschaft wird damit ganz einfach und ursächlich begreifbar bestimmt durch den tatsächlichen durchschnittlichen Kapitalzuwachs, also die Differenz zwischen den tatsächlichen Neu-Investitionen und dem Sparen aus kontraktbestimmten Einkommen (Wissler 1955, 24), als Verhältnis ausgedrückt durch den pro Zeiteinheit erfolgenden Zuwachs an Kapital bezogen auf den Kapitalbestand. Dieser Sachverhalt ist nicht nur theoretisch logisch zwingend, sondern kann auch empirisch durch die Analysen volkswirtschaftlicher Gesamtrechnungen und deren zeitlichen Verlauf bestätigt werden (Wissler 1955, 28f). Diese makroökonomische Betrachtung übergeht allerdings den Umstand, dass im Einzelfall der Kreditnehmer Zinsen völlig unabhängig von seinem Profit und selbst bei Verlusten zu bezahlen hat.

Die Theorie des Zinses innerhalb der Ökonomik befasst sich mit dem so genannten Produktivzins, abgeleitet aus einem Mehrertrag, und nicht mit dem Zins für Darlehen, die konsumtiven Zwecken dienen. Für den Konsumtiv-Zins ist die Erklärung durch einen Konsumverzicht des Kreditgebers sogar noch irreführender als im Falle produktiver Kredite, da das bereitgestellte Geld keineswegs aus einer Verminderung des Verbrauchs unter den Standard des Geldgebers resultiert, sondern aus Zins- und Tilgungszahlungen bereits vergebener Darlehen abzüglich der unvermeidba-

ren Darlehensausfälle in diesem Geschäftszweig, was insgesamt ein Einkommen für die Verleiher darstellt und ihnen einen Vermögenszuwachs und damit eine Erhöhung ihres Konsums ermöglicht. In historisch nicht haltbarer Sichtweise werden konsumtive Kredite in der Ökonomik zumeist als Notkredite betrachtet, die nicht nachgefragt werden um eine ergiebigeren Produktion zu ermöglichen, sondern um eine Verminderung des laufenden Konsums abzuwenden und das historische Zinsverbot wird als nur für Notdarlehen geltend aufgefasst:

„Es handelt sich also im Grunde und im Sinne moderner Zinsproblematik überhaupt um keinen „Zins“, sondern um eine drückende Sozial- oder Monopolrente, um die Ausnutzung einer mit Misswirtschaft gemischten Notlage, also um einen „Wucherzins“, den der in Not geratene Teil der Gemeinschaft meist gar nicht mehr abwerfen kann. Die Wirtschaftsgeschichte, vor allem die Agrargeschichte, zeigt dies Phänomen deutlich. Mit Recht haben daher fast alle höher organisierten Gemeinwesen diesen Konsumtiv-Zins immer wieder verboten oder mit den verschiedensten Mitteln wenigstens einzuengen oder periodisch durch staatlich verordnete Schuldstreichung abzulösen versucht.“ (Wissler 1955, 30)

Obwohl die Auffassung vom Zins als sich im Markt einstellender Preis für das Verleihen von Kapital, bei dem sich Nachfrage und Angebot von Kapital ausgleiche, von der Ökonomik längst aufgegeben wurde und als empirisch widerlegt gilt, wird diese Vorstellung immer wieder bemüht, um das Erfordernis von Kapitalzinsen vor allem in didaktischer Absicht plausibel aufweisen zu können (Reetz 1989, 29). Dabei finden sich weder historisch noch logisch haltbare Begründungen wie die des folgenden Beispiels:

„Die Lehre des Aristoteles und seiner mittelalterlichen Anhänger von der Unfruchtbarkeit des Geldes war zu jenen Zeiten nicht unbegründet. ... Das Geld war damals wirklich unfruchtbar. Es war nur Tauschmittel.

....

So wird das Geld durch seine Umwandlung in Kapitalgüter fruchtbar gemacht, und der Zins ist im Grunde genommen eine Nutzungsgebühr für Kapitalgüter. Er wird gezahlt, wenn und inwieweit die Nutzung der Kredite dem Schuldner Vorteile bringt oder der Schuldner sie erwartet. Die alten Bedenken gegen den Zins verlieren damit nicht nur ihre Berechtigung, sondern er erscheint sogar als Unrecht, wenn der Schuldner mit dem Geld des Gläubigers einseitig nur Vorteile für sich gewinnt.“

(Sternel 1972, 164f)

Zusätzlich wird der Kapitalzins damit gerechtfertigt, dass Kapital unter bestimmten Voraussetzungen der jeweils produktivsten Verwendung zuge-

führt wird und nur dadurch ein ökonomisches Optimum erreicht werden kann (Reetz 1989, 33). Zu den Voraussetzungen dafür, dass die Zuweisung der Ressource Kapital durch das Instrument des als Preis aufgefassten Kapitalzinses im Marktmechanismus zu einem Optimum des ökonomischen Prozesses führt, zählt die zwingende Bedingung einer vollkommenen Konkurrenz auf dem Kapitalmarkt. Dies ist eine theoretische, sehr wirklichkeitsfremde Annahme, da vollkommene Konkurrenz definitionsgemäß nur dann herrscht, wenn sich im Markt Anbieter und Nachfrager in sehr großer Anzahl treffen, ein praktisch identisches Gut handeln, über die Preise bestens informiert sind (vollkommene Transparenz) und sie keinen Grund haben, irgend einen Marktteilnehmer einem anderen vorzuziehen (Baßeler 2006, 171). Sind diese Voraussetzungen nicht erfüllt, was im wirklichen Marktgeschehen praktisch immer der Fall ist, spricht die Ökonomik von Marktversagen, wobei der Markt als nicht völlig, sondern nur graduell versagend betrachtet wird, was in der Theorie durch regulierende Eingriffe kompensiert werden kann.

Unter einem Optimum des Wirtschaftsprozesses wird in der Ökonomik stets ein Pareto-Optimum verstanden, also ein Zustand des Wirtschaftsprozesses, der nicht derart geändert werden kann, dass von einem Gut mehr produziert wird, ohne zugleich von einem anderen weniger zu produzieren und keine Umverteilung der Produktion derart möglich ist, dass der Nutzen eines Akteurs erhöht wird ohne dabei den Nutzen eines anderen zu verringern (Baßeler 2006, 43). Das Erreichen dieses Optimums ist gleichbedeutend mit der Bezeichnung des Wirtschaftsprozesses als effizient ablaufend. Es existiert dabei jedoch kein Kriterium für die Verteilung der Güter, da dies ein Werturteil erfordert hinsichtlich der Abwägung des Zuwachses an Nutzen für einen Konsumenten gegenüber dem entgangenen Nutzen für einen anderen Konsumenten und solche Werturteile definitionsgemäß nicht zum Gegenstandsbereich der Ökonomik gehören. Da der Preis in der Ökonomik ein Mittel der Effizienz ist und in der Regel ein Instrument nicht für mehr als einen Zweck in der Ökonomik eingesetzt werden kann, steht der Preis als Instrument für Verteilungsentscheidungen aus methodischen Gründen nicht zur Verfügung. (Reetz 1989, 29f)

Die historische Entwicklung der Marktwirtschaft hat immer wieder zu Wirtschaftskrisen wie massiven Insolvenzen von Unternehmen einschließlich Banken, Arbeitslosigkeit und Stagnation der wirtschaftlichen Entwicklung geführt, die teils massive Eingriffe, auch seitens des Staates, erforderten, um einerseits diese Krisen zu bewältigen und andererseits durch gezielte Beeinflussung wirtschaftlich relevanter Größen wie verfügbare Geldmenge, Basiszinssatz, Besteuerung und andere Maßnahmen die Schwankungen wirtschaftlich relevanter Größen präventiv möglichst klein



zu halten. Alle diese Regulierungen sind hinsichtlich ihrer Wirkung umstritten, manche Wirtschaftswissenschaftler sehen in solchen Regulierungen sogar die Ursache der auftretenden Schwankungen und Krisen (Baßeler 2006, 876f), was einerseits auf die Komplexität des Wirtschaftsprozesses und andererseits auf die sehr begrenzte Fähigkeit der Ökonomik verweist, richtig prognostizieren zu können. Das Ausmaß des Einflusses, den kreditpolitische Maßnahmen auf den Marktzins der realen Wirtschaft haben, lässt sich beispielsweise ablesen an der Schwankungsbreite der zeitlichen Entwicklung des von der Deutschen Bundesbank festgesetzten Basiszinssatzes (vor 2002 Diskontsatz genannt), der unter anderem maßgeblich für die Refinanzierung der Deutschen Geschäftsbanken mit Mitteln der Deutschen Bundesbank ist. Dieser Basiszinssatz fluktuierte seit Beginn seiner Notierung im Juli 1948 erheblich und erreichte von Juli bis August 1992 mit 8,75 % p. a. seinen höchsten Wert und von Juli bis Dezember 2004 mit 1,13 % p. a. seinen niedrigsten Wert (Statistik der Deutschen Bundesbank).

Obwohl in der letzten Jahrzehnten viele Bereiche der Wirtschaft weitgehend dereguliert wurden, blieb der Bankensektor streng reguliert, was nur nachrangig dem Verbraucherschutz diene, aber in erster Line Finanzkrisen verhindern sollte (Allen 2008, 1). Die Ursache solcher Finanzkrisen wird im Marktversagen gesehen, was allerdings im realen Markt dabei tatsächlich versagt ist höchst umstritten. Der Finanzmarkt kann allerdings Störungen nur dann dämpfend aufnehmen, wenn er fehlerlos funktioniert, andernfalls wirkt er als ein Verstärker solcher Störungen und führt zu kaum beherrschbaren Krisen (Allen 2008, 11). Als hauptsächliche Fehlerquelle im Markt gilt immer menschliches Verhalten, welches sich nicht nach der ökonomischen Rationalität richtet, sondern aus dem *homo oeconomicus* grundsätzlich fremden Verhaltensweisen wie Herdentrieb und Panik resultiert und deren Ausgleich eine stringente Regulierung des angeblich freien Marktes und notfalls massive Eingriffe seitens des Staates zwingend erforderlich machen:

„Panic, *herding* and coordination failure among international lenders both small and large were as responsible as structural weaknesses and inappropriate macroeconomic policies for the Asian financial crisis of 1997/98.”

(Park 2008, 17)

Diese Analyse verweist auf einen grundlegenden Widerspruch zwischen dem Ansatz der Ökonomik und der Wirklichkeit.

Die Ökonomik kann nicht schlüssig erklären, wodurch die Praxis, Zinsen für das Verleihen von Geld zu verlangen, verursacht wird und kann ebenso wenig ihre Behauptung schlüssig begründen, Kapitalzinsen seien

für den Prozess der Wirtschaft notwendig. Die Ökonomik wird also dem von ihr selbst erhobenen Anspruch, die dem realen Prozess der Wirtschaft zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten aufzufinden, noch nicht gerecht. Sie geht von Grundannahmen aus, die von den tatsächlichen Gegebenheiten vereinfachend abstrahieren und sieht sich im Dilemma gefangen, dass einerseits diese Grundannahmen zu keinen mit der Erfahrung übereinstimmenden Ergebnissen führen und andererseits die Grundannahmen nicht mit dem empirischen Befund in Übereinstimmung gebracht werden können, weil dies die etablierte Methodik der Ökonomie nicht zulässt. Diesem Umstand galt schon das Bemühen von Keynes:

„Unsere Kritik der akzeptierten klassischen Theorie der Wirtschaftslehre bestand nicht so sehr darin, logische Fehler in ihrer Analyse zu finden, als hervorzuheben, dass ihre stillschweigenden Voraussetzungen selten oder nie erfüllt sind, mit der Folge, dass sie die wirtschaftlichen Probleme der wirklichen Welt nicht lösen kann. (Keynes 1936, 319)

Die Abweichungen der Voraussetzungen von den realen Gegebenheiten werden als Störungen behandelt und Korrektur Elemente sollen für eine Übereinstimmung von Theorie und Erfahrung sorgen. Damit gleicht die Ökonomik dem methodischen Zustand der Astronomie vor Kopernikus, die auf der grundlegenden Annahme der geozentrischen Weltbildes gründete, die Planeten würden auf Kreisbahnen um die Erde kreisen. Als einfache geozentrische Kreisbahnen zu nicht mit den Beobachtungen übereinstimmenden Resultaten führten, wurden Korrekturfaktoren derart angebracht, dass angenommen wurde, jeder Planet würde sich gleichförmig auf einer kleinen Kreisbahn, dem Epizykel, bewegen, deren Mittelpunkt seinerseits auf einer Kreisbahn, dem Deferenten, um die Erde rotiert. Damit konnte zwar qualitativ die Rückläufigkeit von Planetenbewegungen erklärt werden, zwecks Minimierung der Abweichungen zwischen der Theorie und den Messungen waren jedoch für eine hinreichend genaue Vorausberechnung der Planetenbewegungen Korrekturfaktoren erforderlich, wie eine in Bezug zur Erde exzentrische Verlagerung des Mittelpunktes des Deferenten sowie die mehrfache Verschachtelung von Epizykeln. Seit Kopernikus und Kepler die Prämissen des geozentrischen Weltbildes durch die Annahmen einer im Zentrum des Planetensystems ruhenden Sonne und von dieser auf die Planeten ausgeübten Zentralkraft ersetzen, konnte die Theorie in völlige Übereinstimmung mit den Beobachtungen gebracht werden. Dieser Vergleich legt den Gedanken nahe, dass der Ökonomik eine „kopernikanische Wende“ noch bevorsteht.

Eine solche Wende bewirkt auch die neuere aber ebenfalls umstrittene Zinstheorie von Heinsohn/Steiger nicht, nach der die Kernschwäche der

etablierten Ökonomik darin besteht, Eigentum und Besitz zu verwechseln oder nicht zu unterscheiden (Heinsohn 2006, 91). Diese Theorie geht von dem durch positives Recht geschaffenen Institut des Eigentums an Gütern aus, welches erlaubt, Eigentum als Sicherheit für Kredite zu verpfänden und es für die Emission von Geld zu belasten, wobei die freie Verfügung darüber aufgegeben wird, was zur Forderung von Zinsen als Ausgleich für die aufgegebene Eigentumsprämie berechtigt. Ein Schuldner wird somit zur Ökonomisierung im Sinne einer profitablen Nutzung von Gütern gezwungen, da er den Zins für den Verzicht des Gläubigers auf dessen Eigentumsprämie erwirtschaften muss und zugleich die Tilgung der Schuld, um seine eigene Eigentumsprämie wiederzugewinnen, die er durch Verpfändung als Sicherheit für den Kredit aufgegeben hat. Diese immateriellen Operationen verändern den Status des Besitzes an den jeweiligen Gütern nicht. Die bloße Herrschaft über Güter ist für deren Ökonomisierung allerdings nicht hinreichend, da ein Besitzer von Gütern damit nicht unabhängig von deren Eigentümer handeln kann, was unterstreicht, dass für die ökonomische Nutzung von Gütern ein unumschränktes Eigentum daran erforderlich ist. Ökonomie wird erst in einer Eigentumsgesellschaft mit entsprechender Rechtsverfassung möglich, die das Eigentum gegen seinen nichtökonomischen Übergang in das Eigentum oder den Besitz eines Anderen schützt und gegebenenfalls durch Vollstreckung die Inanspruchnahme geleisteter Sicherheiten durchsetzt (Heinsohn 2006, 462f). Diese Deutung der ökonomischen Praxis hat den Vorzug, den Zusammenhang zwischen der Auffassung von Eigentum und der Praxis von Kapitalzinsen zu verdeutlichen und aufzuzeigen, dass für die leistungslose Selbstvermehrung von Eigentum im kapitalistischen Wirtschaftssystem nur vordergründig das Marktprinzip sowie das Kapital und seine Verzinsung verantwortlich sind, da diesen als primäre Ursache das rechtlich geschützte Institut eines absoluten Eigentums vorausgeht.

Als Ursache der Akkumulation von Kapital, also der ständigen Vermehrung von Eigentum ohne Leistung des Eigentümers, sieht diese Theorie nicht in der Natur des Menschen liegende Eigenschaften, wie das ständige Begehren nach Reichtum, die als trivial und theoretisch unergiebig abgelehnt werden, sondern einen von der Institution des Eigentums in Gang gesetzten ökonomischen Mechanismus:

„Ein Schuldner, der die Eigentumsprämie des Gläubigers in Zins umzuwandeln hat, wird dazu gezwungen – in Konkurrenz mit anderen Schuldnern – mehr Geld zurückzuzahlen, als er im Kreditkontrakt erhalten hat. Der Schuldner muss also seinen Geldvorschuss, das Kapital, in einer ganz besonderen Weise verwerten.“ (Heinsohn 2006, 358)

Die Frage, weshalb der Schuldner einen Kredit aufnimmt und nicht als freier Lohnarbeiter seinen Lebensunterhalt verdient, liegt selbstverständlich außerhalb des Horizonts der Ökonomik und bleibt damit ebenso unbeantwortet wie die Frage nach der Ursache der Akkumulation. Allerdings sind Heinsohn/Steiger in der Ablehnung psychischer Motivationen nicht konsequent, wenn sie behaupten, dass „zwischen der Gefahr des Eigentumsverlustes und der Verschuldung ein eiserner Kontext besteht, aus dem alles Wirtschaften zu erklären ist“ (Heinsohn 2006, 93), denn die Befürchtung des Verlustes von Reichtum ist ohne den Wunsch nach Reichtum nicht zu verstehen.

Interessanten Aufschluss liefert die Analyse von Krisen in der Theorie von Heinsohn/Steiger. Danach ist die Krise immer dadurch gekennzeichnet, dass haftendes Eigentum abgewertet wird und dadurch die betroffenen Unternehmer insoweit ihre Kreditwürdigkeit einbüßen. Eine solche Abwertung kann durch steigende Zinssätze, fallende Profiterwartungen oder auch durch direkte Spekulationen ausgelöst werden. Die den jeweiligen Krediten entsprechenden Forderungen der Banken verlieren an Qualität und müssen ebenfalls abgewertet werden, was wiederum zu einem erhöhten Finanzbedarf der Banken führt, der nur gegen gute Titel von der Zentralbank erhältlich ist. Solche Titel sind in der Krise nicht leicht aufzubringen, weil Eigentümer es vorziehen, in Erwartung steigender Zinsen Bargeld zu halten und Geschäftsbanken mit etwaigen frischen Mitteln vorzugsweise ihre Verbindlichkeiten bei den Zentralbanken zurückzahlen anstatt Investitionen zu kreditieren. Verschärft wird die Krise durch Notverkäufe der Schuldner, die die Preise der Vermögensgüter nach unten treiben und den Abwertungsbedarf verstärken. Gläubiger wiederum können in die fallierenden Schuldner kaum noch vollstrecken, da ihre Pfänder enorm an Wert verloren haben. Die Beherrschung der Krise hängt davon ab, inwieweit die Zentralbank Geld zur Verfügung stellen kann oder Vermögensbestände zur Abdeckung der Verluste zu Geld gemacht werden können. (Heinsohn 2006, 433ff) Schwere Krisen erfordern zur Vermeidung eines Kollabierens des Kapitalmarktes das Eingreifen des Staates, das im theoretischen Extremfall sogar eine Wiederherstellung der Verschuldungsfähigkeit durch eine Neuverteilung des Eigentums erforderlich machen könnte (Heinsohn 2006, 438f), eine Maßnahme, die an das alttestamentliche Jubeljahr erinnert (Lev 28,8-31). Selbst ohne diese letzte Konsequenz wird die praktische Erfahrung theoretisch bestätigt, dass die Eigengesetzlichkeit der marktwirtschaftlichen Ökonomie nicht in der Lage ist, in schweren Krisen ohne Unterstützung von außen den eigenen Kollaps zu verhindern. \*)

---

\*) Die Ereignisse in der Ökonomie während der zweiten Hälfte des Jahres 2008 bestätigen diese Analyse

Die Deutungen des Kapitalzinses durch die Ökonomik decken die Ursache des Zinses nicht wirklich auf, sondern fungieren lediglich als Hilfsannahmen für das funktionale Verständnis der Auswirkungen des Kapitalzinses und seiner jeweiligen Höhe auf die ökonomischen Abläufe. Daher kann die Ökonomik Kapitalzinsen auch nicht rechtfertigen, sie sind allerdings mit ihrer Grundannahme der Maximierung des Eigennutzens verträglich. Faktisch ist die Forderung eines Darlehenszinses die Ausnutzung der relativen Machtposition von Menschen zum eigenen Vorteil, gegeben durch einem an ihrem Bedarf gemessenen Überfluss an frei verfügbarem Eigentum an Geld oder Gütern, gegenüber anderen Menschen oder Institutionen, die diese Menschen vertreten, die einen Bedarf an Geld oder Gütern haben und im Falle des Kredits für produktive Zwecke mit diesem Geld so profitabel arbeiten können, dass sie den jeweils geforderten Kapitalzins bezahlen können. Diese rein faktische Gegebenheit reicht jedoch prinzipiell nicht aus, um eine Zinsforderung moralisch zu rechtfertigen.

Ziel ökonomischen Handelns ist die Akkumulation von Vermögen ungeachtet seiner Verteilung, die gemäß dem Prinzip der Kapitalzinsen jedoch hauptsächlich als Kapitalzuwachs geschieht, also absolut dort am größten ist, wo bereits das größte Vermögen existiert. Der Vermögenszuwachs aus Kapitalzinsen verläuft exponentiell, ein Umstand der in der Ökonomik nicht reflektiert wird. Dieser Sachverhalt begegnet Schulkindern beim Erlernen der Zinsrechnung, wenn sie das Gedankenexperiment machen, einer ihrer Vorfahren hätte zu Beginn unserer Zeitrechnung vor 2000 Jahren 1 € auf einem gedachten Sparkonto angelegt und erschrecken bei der Feststellung, dass daraus bis heute ein unvorstellbar großer Betrag mit 26 Stellen vor dem Komma angewachsen wäre <sup>\*)</sup>. Es ist eine aus der Naturwissenschaft bekannte Tatsache, dass exponentiell verlaufende Prozesse zur Zerstörung des Prozesses führen, es sei denn ihr Ablauf wird durch Eingriff von außen verändert. Die ständige Steuerung des nur angeblich sich selbst steuernden Marktmechanismus dient lediglich der Aufrechterhaltung des ökonomischen Prozesses der Akkumulation und damit vorrangig dem Schutz des Kapitals und seiner Vermehrung, wobei dessen Kollaps nicht ausgeschlossen werden kann.

Die Beurteilung oder gar Steuerung der Verteilung des Vermögenszuwachses liegt außerhalb des Horizontes der Ökonomik. Die in der Frühzeit des europäischen Handels vorwiegend geübte und von Thomas ausdrücklich als moralisch zulässig erklärte Alternative der Investition in Unter-

---

<sup>\*)</sup> bei 3% p. a. werden aus 1 € in 10 Jahren  $1,03^{10} = 1,34$  € und in 2000 Jahren  $1,03^{2000} = 4,7 \times 10^{25}$  €

nehmungen gegen Beteiligung an Gewinn und Verlust, die gegenüber dem kapitalistischen, auf Akkumulation von Vermögen zielenden System, inhärent zu größerer Verteilungsgerechtigkeit führt, bleibt außer Betracht, da sie mit der Grundannahme der Ökonomik, den Eigennutzen zu maximieren, nicht verträglich ist.

Zinsnehmen ist nach deutschem Recht ausdrücklich erlaubt und der Zins unterliegt der freien Vereinbarung der Vertragspartner, was als Ausprägung der Vertragsfreiheit gilt (Vollkommer 1989, 7). Zu den ausdrücklich genannten gesetzlichen Pflichten eines Darlehensnehmers gehört die Zahlung von Zinsen (Palandt-Wiedenkaff, W. 2007, § 488 Anm. 18) und im Falle eines Sachdarlehens die Zahlung eines Darlehensentgelts (ders., § 607 Anm. 8). Das Bürgerliche Gesetzbuch legt einen gesetzlichen Zinssatz von 4 % pro Jahr fest, der allerdings nur dann gilt, wenn sich aus dem Gesetz oder dem jeweiligen Vertrag nichts anderes ergibt (Palandt-Heinrichs 2007, § 246 Anm. 1). Kreditverträge können bei einer im Vergleich zum Marktzins überhöhten Verzinsung sittenwidrig und damit nichtig sein (ders., § 138 Anm. 25). Als ein „auffälliges Missverhältnis“ gilt ein vertraglicher Zinssatz dann, wenn er den Marktzins relativ um 100 % oder absolut um 12 % übersteigt (ders., § 138 Anm. 27), wobei der subjektive Tatbestand einer Ausbeutung der schwächeren Lage eines Kunden bei einem Vertrag mit einem gewerblichen Kreditgeber in der Regel als erfüllt gilt (ders., § 138 Anm. 39). Dies jedoch als eine rechtliche Kontrolle der Zinshöhe bei Darlehensgeschäften zu bezeichnen (Vollkommer 1989, 16ff) erscheint nicht gerechtfertigt.

Von besonderer Bedeutung für das Verhältnis von Moral und Recht ist der Artikel 138 des Bürgerlichen Gesetzbuches, der gegen die *guten Sitten* verstoßende Rechtsgeschäfte und Wucher verbietet, insbesondere dass „jemand unter Ausbeutung der Zwangslage, der Unerfahrenheit, des Mangels an Urteilsvermögen oder der erheblichen Willensschwäche eines anderen“ sich Vermögensvorteile verschafft, die „in einem auffälligen Missverhältnis zu der Leistung“ stehen. Dies ist erforderlich, weil ein Missbrauch der dem Einzelnen von der Rechtsordnung gewährten privaten Autonomie, durch Rechtsgeschäfte seine Lebensverhältnisse zu gestalten, nicht durch Verbote abschließend erfasst werden kann und es daher einer Generalklausel als Korrektiv bedarf, die der autonomen Rechtsgestaltung dort eine Grenze setzt, wo sie in Widerspruch zu den Grundprinzipien der Rechts- und Sittenordnung tritt (Palandt-Heinrichs 2007, § 138 Anm.1). Unter *guten Sitten* ist dabei weder eine Sittlichkeit im gesinnungsethischen Sinne noch die Sitte im Sinne der tatsächlichen Konvention zu verstehen, sondern es ist abzustellen auf die in der Gemeinschaft anerkannten moralischen Anschauungen, sodass die guten Sitten inhaltlich durch die herrschende

Rechts- und Sozialmoral bestimmt wird (ders., § 138 Anm. 2). Bei einem Konflikt zwischen außerrechtlichen Anschauungen und der im Recht verkörperten Wertordnung hat die letztere den Vorrang, sofern sie sich im Rahmen der Verfassung hält (ders., § 138 Anm.6).

### **Zinsen in gegenwartsnaher Wirtschaftsethik**

Die moralische Einstellung gegenüber Zinsen in der nahen Vergangenheit und in der Gegenwart wird beherrscht von der Fiktion der Produktivität des Kapitals und von der Notwendigkeit von Kapitalzinsen als Mittel, Geld für die Investition in die Produktion verfügbar zu machen und es einer möglichst effizienten Verwendung zuzuführen. Die weltweit geübte Praxis wird nicht weiter hinterfragt, sondern hingenommen ohne eine Alternative ernsthaft in Betracht zu ziehen. Bedenken werden nicht hinsichtlich der Praxis an sich gehegt, sondern nur angesichts gewisser als ungerecht empfundener Auswirkungen. Durchaus erwägenswerte Analysen wie diejenige von Thomas werden nicht aufgegriffen, weil das übliche aber unberechtigte Pauschalurteil kritiklos übernommen wird, wonach damals die Produktivkraft des Kapitals noch nicht erkannt werden konnte. Für normative Bestimmungen hinsichtlich Zinsen anderer Kulturen wie des Islams oder Judentums ist westliche Wirtschaftsethik praktisch blind. Die nachfolgenden Beispiele sollen belegen, dass in der gegenwartsnahen Wirtschaftsethik die Praxis der Zinsen hingenommen und nicht hinterfragt wird.

Zuweilen wird eine entschiedene Haltung mit der Begründung vermieden, dass es ohnehin keinen Sinn habe, gegen die herrschende Praxis zu opponieren und daher lediglich versucht werden müsse, das unrechtmäßig Erworbene wenigstens gerecht zu verwenden:

„Die Frage der sittlichen Berechtigung des Zinsgenusses wird heute viel zu leicht genommen im Gegensatz noch zur mittelalterlichen Kirche und zu Luther. Mit dem Hinweis auf mittelalterliche Rückständigkeit sind diese Dinge nicht abgetan, sobald man erkannt hat, welch starker sittlicher Impuls und welches große sachliche Recht hinter dem Zinsverbot stand. Und auch heute ist der Zinsgenuss, man mag die Sache betrachten, wie man will, Aneignung des Ertrages fremder Arbeit, ist Wertzuwachs des persönlichen Besitzes ohne Arbeit und als solcher wirtschaftlich sinnwidrig. ... Es hätte nun keinen Sinn, etwa möglichen Zins-gewinn heute auszuschlagen, aber das Bewusstsein der sinnhaften Unrechtmäßigkeit des Erwerbes darf nicht verloren gehen, das sich in einer sehr sorgfältigen Verwendung der so arbeitslos angeeigneten Werte äußern muss. (Wünsch 1927, 519f)

In der katholischen Moralthologie findet sich eine besonders fragwürdige Position bezüglich der moralischen Zulässigkeit von Darlehenszinsen, die von einer falschen Behauptung über die historische Praxis von Darlehen ausgeht:

„Ganz im Unterschied zu früheren Wirtschaftsepochen wird heute das Gelddarlehen in den Händen des Unternehmers zu einer fruchtbaren Sache. In früheren Zeiten wurden ausschließlich unmittelbare Verbrauchsgüter (und das Geld hauptsächlich zum Erwerb von Verbrauchsgütern) als Darlehen gegeben. Heute wird das Gelddarlehen gewöhnlich in Produktionsmittel umgesetzt und hat wegen dieser leichten Umsetzbarkeit teil an der faktischen Fruchtbarkeit der Produktionsmittel.“  
(Häring 1967, 435)

Weshalb der leichte Vorgang der Bezahlung des Preises der Produktionsmittel mit Geld einen Anteil an deren Fruchtbarkeit begründet ist nicht nachzuvollziehen. Sodann wird der Darlehenszins als ein Recht des Darlehensgebers am Ertrag der Produktion behauptet:

„Da aber beide, Kapital und Arbeit, zum gemeinsamen Werk und Ertrag zusammenwirken, hat auch das Kapital, das im Grund »vorgeleistete Arbeit« ist, nicht nur auf Grund äußerer Zinstitel, sondern auch als Lohn der Sparsamkeit und in Hinsicht auf seine große volkswirtschaftliche Bedeutsamkeit und Fruchtbarkeit, ein Recht auf seinen Anteil, das heißt auf Zins.“ (Häring 1967, 436)

Das Verhältnis von Arbeit und Kapital bleibt ungeklärt, mit der Anschauung von Kapital als vorgeleisteter Arbeit wird suggeriert, dass der Kapitalgeber quasi Arbeit in die Produktion einträgt, wobei aber übersehen wird, dass nicht vorgeleistete Arbeit, sondern bestenfalls der Lohn für geleistete Arbeit eingetragen wird. Weder die Sparsamkeit, wobei ja gespart wird um in den Genuss von Zinsen zu kommen, noch die volkswirtschaftliche Bedeutung einer Investition können moralisch relevante Aspekte einer Begründung sein, die ja auch offenbar nicht beabsichtigt wird, da im Kern der Aussage nur die vorherrschende gegenwärtige Praxis als normativ akzeptiert wird:

„...aber dem alten Zinsverbot sind, soweit es sich heute um Darlehen als »Kapitalinvestition« in der modernen Wirtschaft handelt, die früher herrschenden wirtschaftlichen Voraussetzungen entzogen, unter denen es Geltung hatte. Nicht letzte sittliche Grundsätze, sondern die Umstände haben sich geändert.“ (Häring 1967, 436)



Auf die moralische Beurteilung der Praxis der Kapitalzinsen wird also verzichtet, sie werden als moralisch gerechtfertigt bezeichnet, weil sie vorherrschende Praxis sind und ein Widerspruch zwischen dieser und der Moral nicht opportun ist. Als „sittliche Grundsätze“ werden festgehalten:

„ Im allgemeinen ist es heute berechtigt, den gesetzlichen Zinsfuß zu verlangen, wo er nicht offenbar zu hoch ist und wo nicht die Liebe gebietet, darauf zu verzichten.“

...

„ Auch die Anlage der Ersparnisse auf Zinseszins kann heute durchaus positiv bewertet werden.“ (Häring 1967, 437)

Auch nicht der Produktivität dienende Darlehen werden kommentarlos einbezogen. Es ist völlig unerklärlich, weshalb die von Thomas ausdrücklich moralisch gerechtfertigte Investition in die Produktion bei einer Beteiligung an Gewinn und Verlust der Unternehmung im Kontext einer Moraltheologie unerwähnt bleiben kann. Offenbar spielt die Zinsfrage in der gegenwärtigen Moraltheologie und Sozialethik nur am Rande eine Rolle (Ulrich 1989, 59).

Eine andere Haltung der christlichen Sozialethik verteidigt in völliger Verkennung der historischen Tatsachen die Haltung der Kirche in der Frage des Zinsnehmens:

„Die geschichtlichen Ausführungen zur Christlichen Sozialethik haben deutlich werden lassen, dass sich die Kirche bereits im Mittelalter mit dem wirtschaftlichen Geschehen befasst und zu diesem geäußert hat, wobei darauf hingewiesen worden ist, dass sich die Kirche lange Zeit – nicht zuletzt zum Schutz der zumeist armen Kreditnehmer – gegen die Praxis des Zinsnehmens ausgesprochen hat. Wenngleich die ablehnende Haltung im Zuge der allmählichen Verbesserung des Schutzes der armen Bevölkerung vor Ausbeutung gelockert worden ist, hat sich die Kirche im 17. und 18. Jahrhundert mit Recht gegen nicht wenige Praktiken des aufkommenden Wirtschaftsliberalismus gewandt.“ (Breuer 2003, 349)

Obwohl die Kirche in der Durchsetzung der moralischen Norm des Zinsverbotes erfolglos war, an deren Unterlaufung selbst beteiligt war und sie schließlich angesichts der Macht des Faktischen formal außer Kraft gesetzt hat, wird es als ihr Verdienst betrachtet, sich überhaupt dagegen ausgesprochen zu haben. Sozialethik kann sich nicht darin erschöpfen, auf Missstände hinzuweisen oder ihnen zu widersprechen, obwohl dies von der zitierten Haltung offenbar zum Programm erhoben wird:

„Die Christliche Sozialethik wird dort widersprechen, wo der Neoliberalismus den Wettbewerb fälschlicherweise zum Ordnungsprinzip und nicht zum Ordnungsinstrument erklärt, da die Maßstäbe für eine Wirtschaftspolitik letztendlich nicht aus der Wirtschaft selbst gewonnen werden können....Eine Gesellschaft wird die Stimme der Christlichen Sozialethik nicht leichtfertig von sich weisen oder ignorieren können, ohne Schaden in ihrem Bestand zu nehmen.“ (Breuer 2003, 351)

Der grundsätzlichen Rechtfertigung der gegenwärtigen Praxis der Kapitalzinsen dient offenbar auch die zumindest historisch nicht haltbare Diskriminierung des alttestamentlichen Zinsverbotes in Ex 22, 24-25 als situationsgebundene Maxime und nur für Subsistenzkredite geltend, die den Darlehensnehmern das nackte Überleben sichern sollten (Rich 1991, 236), sowie der Vorwurf, die Verteidigung des Zinsverbotes im Mittelalter sei sogar für Zinsmissbrauch verantwortlich:

„Schon im Spätmittelalter hat man die kontraproduktiven Auswirkungen des generellen Zinsverbotes einsehen müssen. In dem Maße, in dem die Wirtschaft sich entfaltete und die Kreditbedürfnisse wuchsen, wurden denn auch, und zwar zwangsläufig, Praktiken zu seiner Umgehung in Gang gesetzt, was schließlich die Kirche selber – oft widerstrebend genug – durch die Entwicklung einer sublimen Kasuistik legalisierte. Gleichwohl blieben aber die Zinsgeschäfte wegen ihrer herkömmlichen Diskriminierung in eine ominöse, wildwuchernde Grauzone abgedrängt. Und eben dies hat dazu beigetragen, dass die mittelalterlichen Zinssätze oftmals exorbitante Höhen bis weit über 50 % erreichten.“ (Rich 1991, 239f)

Kredite für Erwerbszwecke werden als typisch und unabdingbar für die entwickelte Kapitalwirtschaft bezeichnet und:

„Zinsen auf solche, der ertragsbringenden Erwerbstätigkeit dienende Kredite, in welcher Form auch immer sie begegnen, bedeuten an sich keine die Armen ausbeutende Belastung.“ (Rich 1991, 238f)

Diese Einstellung zur Zinsfrage resultiert aus der Prämisse, dass die theologisch-ethische und die ökonomische Perspektive hinsichtlich wirtschaftlichen Fragestellungen sich als jeweils eigenständig und wegen ihrer wissenschaftlich ausdifferenzierten Betrachtungsweisen nicht aufeinander reduzierbar akzeptieren müssen, sodass in einem dialogischen Prozess sich an den Gegebenheiten orientierende *sachgerechte ethische* und *menschengerechte ökonomische* Urteile hinsichtlich realisierbarer Veränderungen der tatsächlichen Praxis des ökonomischen Handelns angestrebt werden können (Gerlach 1999, 871). Ethische Kriterien sind daher im veränderten ökonomischen

mischen Kontext erneut hermeneutisch zu klären und konsequenterweise muss sich die Ethik darauf beschränken, durch Einfluss auf die Gestaltung der gesetzlichen Rahmenordnung ihr Anliegen einzubringen.

An anderer Stelle wird der Zins ohne Erörterung schlicht als Preis für Zeit und Darlehen bezeichnet und der „geltende Preis“, der Leitzins, wird mit dem Tariflohn zu den für die Preisgerechtigkeit empfindlichsten Preisen gerechnet (Koslowski 1988, 266). Für diesen Autor erhellt die „Freigabe des Zinses“ den Prozess der Freisetzung der Wirtschaft von sozialen Normen. In unbegreiflicher, völliger Verknennung der historischen Realitäten wird behauptet, die Scholastiker hätten zwar zinsfreie Konsumdarlehen zugelassen, Investitionsdarlehen aber verboten (Koslowski 1995, 27). Die moraltheologische Diskussion über das Zinsverbot sei zwischen Dominikanern und Jesuiten in enger Verknüpfung mit der Gnadenlehre dahingehend geführt worden, dass erstere den Vorrang der Gnade vor der Freiheit und daher das Zinsverbot vertraten, während letztere der menschlichen Freiheit den Vorrang einräumten und daher folgerichtig Zinsen zu nehmen als Ausdruck individueller Freiheit gestatteten. Diese Position sieht im Recht Darlehenszinsen zu verlangen einen Bestandteil der Vertragsfreiheit und diese als das Ergebnis eines in Moraltheologie und Ethik sowie in der Wirtschaftstheorie identisch ablaufenden Prozesses zu größerer Freiheit und zur Freisetzung der Subjektivität (Koslowski 1995, 28). Dies ist der Versuch, in seltsam verkürzter Logik die in der Wirklichkeit erfolgende Herauslösung ökonomischen Handelns aus der Moral ungeachtet der dieser Herauslösung tatsächlich zugrunde liegenden Vorgänge und Absichten verklärend als einen Zuwachs an menschlicher Freiheit zu rechtfertigen, wobei Freiheit aber als nicht der Einschränkung moralischer Normen unterliegend und damit unangemessen aufgefasst wird.

In einer anderen Perspektive, die davon ausgeht, dass in der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft die Bewertung von Handlungen von der Bewertung der Handlungsbedingungen abhängt (Homann 2000,13f) und letztere sich grundlegend geändert haben, findet sich die Behauptung, dass viele Normen und Handlungsbewertungen der abendländisch-christlichen Ethik obsolet oder gar unsittlich geworden sind, wofür das Zinsverbot als Beispiel genannt wird:

„*Zinsverbot und Erlassjahr* sind ersichtlich auf die vormoderne Bedarfsdeckungswirtschaft bezogen, sie sind in der modernen Gesellschaft nicht nur undurchführbar, sondern unsittlich; dass es für einen Schuldenerlass auch gute ökonomische (!) Gründe geben kann, zeigt ein Institut wie das geregelte Insolvenzverfahren, das soll hier nicht bestritten werden.“ (Homann 2000,19)

Diese Perspektive macht Ethik zu einem intellektuellen Spiel mit Beliebigkeiten, da sie die objektive Geltung moralischer Normen in Abrede stellt und verkennt, dass die für die Bewertung von Handlungen heranzuziehenden Handlungsbedingungen – wozu auch die schlicht hingegenommene und nicht hinterfragte Praxis der Kapitalzinsen zählt – ja nichts anderes sind als das Ergebnis von Handlungen und deren Emanzipation von der Moral. Vermutlich wird ein angeblich „undurchführbares“ Verbot deshalb moralisch diffamiert, weil diese nur behauptete Undurchführbarkeit nicht vernünftigerweise begründet werden kann. Da die islamische Welt vermutlich außerhalb des Horizonts des Autors liegt ist ihm entgangen, dass dort intensiv am Nachweis der Durchführbarkeit einer zinslosen Finanzwirtschaft gearbeitet wird und nach Meinung vieler Fachleute dieser Nachweis bereits erbracht ist (siehe Abschnitt 7.3).

Es überrascht im Hauptwerk des „brillanten“ (Ulrich 2008, 229) Ökonomen Keynes eine klar moralische Zielsetzung für die Wirtschaftspolitik zu finden, die praktisch eine Abschaffung von Kapitalzinsen zwecks Beendigung ökonomischer Ausbeutung für geboten und möglich hält. Keynes hat erstmalig die Beschäftigung als eine Variable in die Ökonomik eingeführt (Keynes 1936, 203f) und zog aus seiner Zinstheorie eine grundlegende Folgerung für die Kreditpolitik (Keynes 1936, 316f). Da ein hoher Zinsfuß nicht notwendig für ein hinreichendes Sparen ist, aber durch einen niedrigen Zinsfuß Investitionen gefördert werden, die für Beschäftigung sorgen, sollte der Zinsfuß so weit gesenkt werden, bis Vollbeschäftigung besteht. Wegen der tatsächlich begrenzten Nachfrage nach Kapital sollte es nicht schwierig sein, den Bestand an Kapital soweit zu vermehren, bis seine Grenzleistungsfähigkeit auf einen sehr niedrigen Stand gefallen ist. Dabei würde der Ertrag aus Kapitalgütern nicht viel mehr als einen Ausgleich für deren Abnutzung und Verwaltung sowie eine Spanne für das Risiko und die Ausübung der unternehmerischen Tätigkeit zu decken haben, hätte aber noch eine weitere Konsequenz:

„Obschon dieser Zustand nun sehr wohl mit einem gewissen Maß von Individualismus vereinbar wäre, würde er doch den sanften Tod des Rentiers \*) bedeuten, und folglich den sanften Tod der Unterdrückungsmacht des Kapitalisten, den Knappheitswert des Kapitals auszubeuten. Kapitalzinsen sind heute keine Belohnung für ein wirkliches Opfer, so wenig wie Pachtzinsen von Land. Der Besitzer von Kapital kann Zinsen erhalten, weil das Kapital knapp ist, gerade weil der Besitzer von Land einen Pachtzins erhalten kann, weil das Land knapp ist. Aber während an sich

---

\*) im englischen Original: „*euthanasia of the rentier*“

Gründe für die Knappheit des Landes bestehen mögen, bestehen an sich keine Gründe für die Knappheit des Kapitals.“ (Keynes 1936, 317)

Für den Wirtschaftswissenschaftler Keynes hat die Wirtschaft ebenso wie deren Steuerung durch die Politik des Staates im Dienste der Menschen zu stehen, womit eine nennenswerte Arbeitslosigkeit nicht zu vereinbaren ist, vor allem wenn Mittel für deren Beseitigung erkannt und gegeben sind. Im Grunde bestreitet Keynes damit das vorherrschend anerkannte Recht von Kapital, sich ohne eigene Leistung seines Eigentümers zu vermehren und sieht die Möglichkeit, dies innerhalb von ein oder zwei Generationen (Keynes 1936, 318) zu verwirklichen:

„Ich betrachte daher die Rentnerseite des Kapitalismus als eine vorübergehende Phase, die verschwinden wird, wenn sie ihre Leistung vollbracht hat. Und mit dem Verschwinden der Rentnerseite wird noch vieles andere einen Gezeitenwechsel erfahren. Es wird überdies ein großer Vorteil der Ereignisfolge sein, die ich befürworte, dass der sanfte Tod des Rentiers, des funktionslosen Investors, nichts Plötzliches sein wird, sondern nur eine allmähliche, aber verlängerte Fortsetzung dessen, was wir jüngst in Großbritannien gesehen haben und keine Revolution erfordern wird.“ (Keynes 1936, 317)

In aller Nüchternheit sieht Keynes, dass rasches Wirtschaftswachstum synonym ist mit einem hohen realen Ertrag des Kapitals und damit dessen Akkumulation und dass die Ungleichheit der Einkommens- und Vermögensverteilung dieses Wachstum erst ermöglicht (Scherf 1986, 42). Trotz dieser Folgen der kapitalistischen Wirtschaft, nämlich infolge der Vermehrung von Kapital ohne eigene Leistung ständig zunehmende Ungleichverteilung und erhebliche und dauerhafte unfreiwillige Arbeitslosigkeit, wird dieses System nicht verteufelt, sondern als eine Übergangslösung betrachtet, die in ein Wirtschaftssystem übergeführt werden kann und soll, welches nur noch eine marginale Kapitalverzinsung zulässt. Diese programmatische Zielsetzung verdient es aufgegriffen zu werden, wird aber in der Gegenwart völlig ignoriert.

### 3.4 Resümee

Zinsen sind vor allem als Kapitalzinsen ein zentrales Element der modernen Marktwirtschaft und es gilt als selbstverständlich, dass der Besitz von Geld auch ohne jedweden eigenen Beitrag des Kapitalgebers einen Anspruch auf dessen Vermehrung konstituiert. Die Auffassung von Zinsen ist ebenso wie die Deutung ihres Zustandekommens und deren moralische Beurteilung das Ergebnis eines historischen Prozesses, in dem dieses In-

strument der Ökonomie weitgehend von moralischen Einschränkungen emanzipiert werden konnte. Eine angeblich wissenschaftliche Erklärung der Funktionen von Zinsen rechtfertigte sie als sinnvoll und erforderlich und unterstellte sie eigenen, sich nur aus ihrer Funktionalität ergebenden Normen.

Die allmähliche Herausbildung dieser Eigengesetzlichkeit kann am Übergang des Handels von dem einer jeweiligen Binnenmoral unterliegenden Markt einer Wirtschaftseinheit zu Handelstätigkeiten auf fremden Märkten nachvollzogen werden. In den massiven Auseinandersetzungen um neue ökonomische Praktiken im Zeitalter der Reformation entwickelte sich auch ein neues ökonomisches Denken, welches das Ganze der deutschen Wirtschaft in den Blick nimmt und über die Wechsel-Beziehungen der einzelnen Zweige nachdenkt. Zentral ist dabei der argumentative Nachweis, dass gravierende Einschränkungen der Tätigkeiten der Handelsgesellschaften die Gesamtwirtschaft erheblich schädigen würden, da deren Einkommen der gesamten Volkswirtschaft nutzt. Die Interessen der Allgemeinheit gegenüber dem Eigennutz der Handelsgesellschaften werden von den Normen und Vorschriften des gemeinen Rechts als ausreichend gewahrt betrachtet und umgekehrt ist die volle Ausnützung der eigenen Interessen innerhalb dieses vom Recht gesetzten Spielraums auch das moralische Recht des Einzelnen. Die Grenzen der Freiheit werden nicht allein vom Recht gezogen, sondern auch von den geltenden sittlichen Normen, wobei deren Einhaltung für den Kaufmann aber auch aus Gründen der Nützlichkeit geboten war.

Zinsen waren in der Geschichte seit biblischen Zeiten und der Antike bis in die Neuzeit hinein zwar immer in Gebrauch, dieser war aber stets problematisch, und führte immer wieder zu Eingriffen seitens der jeweiligen Herrschaft. Die moralische Beurteilung von Zinsen war meist nicht einhellig, überwiegend galten sie eher als abzulehnen oder zumindest als anrücklich. Thomas von Aquin legte eine vollständige Analyse und moralische Bewertung der Zinsfrage vor und lehnte das Verleihen von Geld gegen die Zahlung von Zinsen begründet als ungerecht ab, wohingegen Vermietung und Verpachtung gegen Entgelt ausdrücklich erlaubt werden. Bei der Investition in Handel oder Produktion ist die Forderung eines Anteils am damit erzielten Gewinn moralisch gerechtfertigt, wenn der Gläubiger weiterhin Eigentümer des eingesetzten Geldes bleibt und daher auch das Risiko dessen Verlustes trägt. Diese Form gerechter Beteiligung an wirtschaftlichen Unternehmungen bedingt aber, dass der Geldgeber darauf verzichtet, die Macht seines Vermögens voll gegenüber dem Gläubiger zur Geltung zu bringen und wurde daher in der Praxis weitgehend ignoriert.

Mit der im Mittelalter wachsenden wirtschaftlichen Bedeutung des Fernhandels wuchs auch dessen Bedarf an Kapital, was nur zum Teil durch Eigenkapital der Händler aufgebracht werden konnte, sodass große Handelshäuser ihre Finanzierung durch Einlagern zu festen Zinssätzen ergänzten. Der steigende Geldbedarf der weltlichen und geistlichen Fürsten konnte nicht mehr aus den Einkünften von bewirtschafteten Liegenschaften gedeckt werden und machte die Aufnahme hoher Kredite vor allem von den vermögenden Handelshäusern gegen fixierte Gegenleistungen hoffähig.

Die historische Wandlung in Auffassung und Praxis von Zinsen verlief im Gleichklang mit derjenigen des Handels und führte zu einer Emanzipation ökonomischen Handelns von moralischen Normen. Zwar erfolgte keine generelle Abkehr von moralischen Grundsätzen, es wurde aber der faktischen Entwicklung der Praxis des Wirtschaftens zunehmend dadurch Rechnung getragen, dass einerseits die prinzipielle Geltung der Normen verteidigt, andererseits aber deren Befolgung faktisch preisgegeben wurde, wozu auch eine Umdeutung des Begriffs wucherischer Zinsen beitrug, die Zinsen nicht mehr schlechthin sondern nur je nach ihrem Betrag verachtungswürdig machte.

Die Geschichte des Zinsverbotes zeigt klar, dass es nicht aufgegeben wurde, weil es moralisch nicht zu rechtfertigen gewesen wäre, sondern weil sich der Anspruch, für das Ausleihen von Geld eine Gegenleistung zu verlangen, durchgesetzt hatte. Die Motivation dafür war, Vermögen durch den Einsatz dieses Vermögens als eine Macht dazu zu verwenden, es anwachsen zu lassen auf Kosten derjenigen, denen es zeitweilig überlassen wurde. Die Entwicklung wurde dadurch begünstigt, dass der Staat in Person geistlicher und weltlicher Fürsten in erheblichem Umfang Kredite gegen Zinszahlungen aufnahm.

Die Entwicklung führte dazu, dass Zinsen vor allem als ein Instrument der Ökonomie weitgehend eine Selbstverständlichkeit geworden sind, obwohl die Ökonomik nicht schlüssig erklären kann, wodurch die Praxis, Zinsen für das Verleihen von Geld zu verlangen, verursacht wird und ebenso wenig ihre Behauptung schlüssig begründen kann, weshalb Kapitalzinsen für den Prozess der Wirtschaft notwendig seien. Die Ökonomik wird also dem von ihr selbst erhobenen Anspruch nicht gerecht, die dem realen Prozess der Wirtschaft zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten aufzufinden.

Nach deutschem Recht ist Zinsnehmen ausdrücklich erlaubt und der Zins unterliegt der freien Vereinbarung der Vertragspartner, was als Ausprägung der Vertragsfreiheit gilt, wobei allerdings das deutsche Bürgerliche

Gesetzbuch gegen die guten Sitten verstoßende Rechtsgeschäfte und Wucher verbietet, was für das Verhältnis von Moral und Recht bedeutsam ist.

Seitens der Wirtschaftsethik wird die moralische Einstellung gegenüber Zinsen beherrscht von der Fiktion der Produktivität des Kapitals und von der Notwendigkeit von Kapitalzinsen als Mittel, Geld für die Investition in die Produktion verfügbar zu machen und es einer möglichst effizienten Verwendung zuzuführen. Die weltweit geübte Praxis wird hingenommen ohne sie zu hinterfragen oder eine Alternative ernsthaft in Betracht zu ziehen. Bedenken werden nicht hinsichtlich der Praxis an sich gehegt, sondern nur angesichts gewisser als ungerecht empfundener Auswirkungen.





#### 4 Explikation des normativen Gehalts der Vernunftethik für ökonomisches Handeln

Die Vernunftethik verwendet ausschließlich Mittel der Vernunft für ihre Begründung und grenzt sich insofern von Moralkonzepten ab, die auf traditionellen, religiösen oder dogmatischen Überzeugungen basieren, die modernen Ansprüchen insbesondere in der westlichen Welt häufig nicht mehr genügen. Sie erhebt den Anspruch, moralische Verbindlichkeit objektiv geltender Normen zu begründen und setzt sich damit in Gegensatz zu verbreitetem ethischen Relativismus und Skeptizismus, die als postmoderne Reaktionen auf die eingetretenen Verwerfungen hinsichtlich traditioneller Werte und autoritativer Morallehren moralische Frage eher für subjektive Geschmacksfragen halten (Ulrich 2008, 21). Vernunftethik reflektiert auf die allgemeinen, für alle Menschen guten Willens einsichtigen normativen Bedingungen des guten Lebens und gerechten Zusammenlebens freier und mündiger Personen und versteht sich als ein wichtiger Bestandteil einer aufgeklärten Kultur der Vernunft (Kant GMS, 396).

Die integrative Wirtschaftsethik hat als Vernunftethik die sozialökonomische Rationalität als ein Vermögen zu legitimem ökonomischen Handeln ermittelt, also einem Handeln, welches sich nicht am Machtprinzip ausrichtet, sondern der Moral den Primat einräumt und daher unter Berücksichtigung der erkennbaren Folgen die moralischen Rechte aller von diesem Handeln betroffenen Menschen zu wahren sucht. Dies ist formal und inhaltlich gleichbedeutend damit, dass solches Handeln als eine spezifische Konkretisierung der persönlichen Freiheit eines Menschen in der Verfolgung persönlicher Ziele verstanden wird, dabei jedoch nach Maßgabe der praktischen Vernunft zwecks Wahrung der moralischen Rechte betroffener Menschen die eigenen Freiheitsrechte nur soweit ausgeübt werden, dass dabei die Freiheitsrechte anderer Menschen nicht verletzt werden, in der Diktion Kants also „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (Kant MS, 230).

Dieses oberste normative Prinzip der praktischen Vernunft für menschliches Handeln schlechthin kann in Grundsätze für ökonomisches Handeln expliziert werden, die diesen Grundsätzen genügendes Handeln „als praktisch richtig ausweisen, die unbedingt gelten und die als objektiv, d. h. für jedermann gültig zu begreifen sind“ (Schröder 2004, 413), also den Bedingungen der Moralität entsprechen. Diese Grundsätze sind notwendige aber keineswegs hinreichende Bedingungen für moralisches ökonomisches Handeln, da erst im konkreten Einzelfall unter Berücksichtigung der jeweils gegebenen Umstände entschieden werden kann, welches Handeln

moralisch geboten ist. Die Grundsätze stellen eine Konkretisierung des normativen Gehalts der Vernunftethik für ökonomisches Handeln dar. Sie sind nicht als Regeln für Handlungen zu verstehen, sondern sollen als Elemente einer bewussten, der Moralität entsprechenden Einstellung zu ökonomischem Handeln dienen, die damit vergleichbar ist, was Aristoteles mit den Tugenden ins Auge fasst (Tugendhat 1993, 253).

Im Folgenden werden aus dem obersten normativen Prinzip der praktischen Vernunft für menschliches Handeln zwei grundlegende, für ökonomisches Handeln relevante Prämissen gewonnen (Abschnitt 4.1), aus denen dann konkrete Grundsätze gefolgert werden, die notwendige Bedingungen für moralisch richtiges ökonomisches Handeln sind (Abschnitt 4.2). Die abgeleiteten Grundsätze erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, die systematisch nicht geleistet werden kann, weil konkrete Grundsätze nur notwendige aber niemals hinreichende Bedingungen für moralisches Handeln sein können. Sodann wird gezeigt, dass in der differenzierten Ökonomie der Gegenwart der Staat eine wichtige Rolle bei der Herstellung und Aufrechterhaltung von Bedingungen hat, die eine vorherrschend moralisch orientierte Einstellung zum ökonomischen Handeln in der Praxis erlauben (Abschnitt 4.3). Ein Resümee (Abschnitt 4.4) schließt dieses Kapitel ab.

#### **4.1 Die Prämissen der Grundsätze für ökonomisches Handeln**

Die Berücksichtigung der moralischen Rechte bzw. der Freiheit anderer Menschen bei bevorstehendem ökonomischem Handeln erfordert konkret die Klärung zweier grundsätzlicher Fragen. Zum einen ist zu klären, wer die jeweils betroffenen anderen Menschen sind, die der Rücksichtnahme bedürfen, und zum anderen ist zu klären, worin die Wahrung der Freiheitsrechte dieser anderen Menschen besteht. Dabei darf sich die Klärung dieser Fragen nicht mit einer nur theoretischen Antwort begnügen, sondern muss praktisch in dem Sinne sein, dass konkretes ökonomisches Handeln eine in der Praxis anwendbare Orientierung erhalten kann, muss also dem Aspekt der Umsetzung in die Realität der modernen Ökonomie Rechnung tragen.

Die Freiheit wurde oben als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschlichkeit, zustehende Recht“ (Kant MS, 237) bestimmt, was mit der gegenwärtig vorherrschenden politischen Auffassung von den grundlegenden und unveräußerlichen Menschenrechten übereinstimmt. Dieses Recht auf Freiheit besitzt der Mensch allein wegen seines Menschseins, und genau daraus folgt die unbedingte Pflicht zur Achtung dieses Rechts anderer Menschen bei jedwedem Handeln. Der Kreis der von ökonomischem Handeln betroffenen Menschen, deren Recht auf Freiheit

unbedingt zu wahren ist, umfasst also grundsätzlich alle Menschen, alle Mitglieder der Gattung Mensch. Dabei ist es zunächst unerheblich, wie dies in der konkreten Situation einer individuellen Handlung geschehen kann, da der Anspruch der Moralität unbedingt und universal ist. Dass dieser Anspruch keine inhaltsleere Formel ist, sondern Bedeutung von erheblicher Tragweite haben kann, ergibt sich beispielsweise aus den gegenwärtigen Diskussionen um einen Klimaschutz zwecks Vermeidung übermäßiger Erwärmung der Erdatmosphäre, der mit der Forderung des Schutzes aller lebenden Menschen und auch künftiger Generationen begründet wird.

Die Klärung der Frage, wie eigenes Handeln die Freiheitsrechte anderer Menschen wahren kann, hat einen negativen und einen positiven Aspekt. Ersterer ergibt sich daraus, dass eigenes Handeln die Freiheit anderer Menschen nicht verletzen darf, verweist also darauf, bestimmte Handlungen zu unterlassen. Da es für menschliches Handeln charakteristisch ist, etwas zu bezwecken, ist es näher liegend, diese Bedingung dadurch zu erfüllen, dass durch eigenes Handeln die konkret verwirklichte Freiheit anderer Menschen gefördert wird. Dieser positive Aspekt der Wahrung von Rechten kann so verstanden werden, dass dabei nicht nur der Zweck der Konkretisierung der eigenen individuellen Freiheit verfolgt wird, sondern zugleich diejenige der ganzen Gattung Mensch und damit auch die eigene Freiheit im Modus der Gattung Mensch gefördert wird. Dass auch diese Auffassung kein inhaltsleerer Formalismus ist zeigt sich am Beispiel des Wohlstandes, da bei der Verfolgung des individuellen Wohls eines Menschen unausweichlich zugleich das Gemeinwohl gefördert wird und letzteres auch dem Individuum zugute kommt.

Diese Sicht des Menschen als Individuum und zugleich Gattung liegt implizit der Vernunftethik insofern zugrunde, als sie sich auf die Vernunft an sich als Wesensmerkmal des Menschen an sich und damit in seinem Modus der Gattung bezieht und hebt den üblichen Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft auf. Diese dem Faktum der Natur entsprechende Sichtweise bricht mit der seit Anbeginn der philosophischen Theorien und Wissenschaften geübten binären Logik, die alles unter der Form eines Gegensatzes zu reflektieren suchte mit der Konsequenz, dass eines der beiden Glieder für höherrangig erklärt wurde und diesem das jeweils andere Glied unterstellt wurde (Pieper 2000, 67). Ebenso wie Individuum und Menschheit als zwei Erscheinungsformen oder Modi ein und derselben Sache gelten können, besteht zwischen der richtig verstandenen Freiheit des Individuums und derjenigen aller anderen Menschen kein Gegensatz, diese bedingen sich vielmehr gegenseitig. In diesem Sinn versucht die integrative Wirtschaftsethik den individuellen Eigennutzen und den der

Gesellschaft miteinander zu versöhnen und den Gegensatz zwischen ihnen aufzuheben.

Wenn Freiheit angemessen verstanden wird als „Erweiterung der Verwirklichungschancen der Menschen, genau das Leben führen zu können, das sie schätzen, und zwar mit guten Gründen“ (Sen 2003, 29), dann besteht die Förderung der Freiheit von Menschen darin, die Voraussetzungen für die Verwirklichung ihrer individuellen Lebenspläne und Freiheiten zu verbessern, ihnen also möglichst diejenigen materiellen und immateriellen Güter verfügbar zu machen, die sie dafür benötigen. Um ein nicht nur vermeintlich sondern wirklich gutes Leben zu führen müssen die Menschen auch in der Lage sein, ihre Absichten und ihr Handeln hinreichend kritisch zu beurteilen. In dieser Perspektive muss Wirtschaften sich der kritischen Frage stellen, welche Werte für wen geschaffen werden sollen und darauf abzielen, lebenspraktisch sinnvoll und sozial legitim zu wirken, also die Lebensqualität der Menschen zu erhöhen und dies in einer einem gerechten Zusammenleben aller Menschen dienenden Weise (Ulrich 2008, 218).

Der normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit als dem allgemeinen Gesetz der Freiheit, nach dem „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen“, also die Freiheitsrechte aller Menschen miteinander in Einklang gebracht werden können, lässt sich hinsichtlich ökonomischen Handelns in zwei grundlegenden Forderungen ausdrücken, die als Prämissen für die Ableitung konkreter Grundsätze für richtiges ökonomisches Handeln dienen. Die erste Prämisse wird *Absicht ökonomischen Handelns* genannt und besagt, was mit diesem Handeln bewirkt werden soll. Die zweite Prämisse bestimmt, wem das durch dieses Handeln Bewirkte zugute kommen soll und wird *Adressat ökonomischen Handelns* genannt.

Die Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* besagt, dass durch wirtschaftliches Handeln die materiellen und ideellen Voraussetzungen für die Verwirklichung menschlicher Freiheit absichtlich herzustellen, aufrechtzuerhalten oder zu verbessern sind. Mit jedem Handeln wird eine bestimmte Absicht verfolgt, die einer Orientierung bedarf, um das Handeln moralisch rechtfertigbar, also gerecht zu machen. Die durch diese Prämisse vorgegebene Orientierung schließt aus, dass Wirtschaften lediglich als Selbstzweck verfolgt wird oder vermeintlich damit gerechtfertigt wird, dass als unbeabsichtigter Nebeneffekt des Wirtschaftens das Gemeinwohl gefördert wird. Die Prämisse ist also ein Kriterium für intentionales gerechtes ökonomisches Handeln, welches die von der integrativen Wirtschaftsethik erhobene Bedingung erfüllt, dass Wirtschaften nachhaltig lebensdienlich in einem umfassenden Sinn ist.

Die Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* besagt, dass gerechtes ökonomisches Handeln dem Menschen an sich und somit allen Menschen in einem angemessenen Verhältnis zugute kommen soll. Dies bedeutet, dass wirtschaftliches Handeln nicht nur das je eigene Interesse der Wirtschaftenden, sondern zugleich und zwar absichtlich auch die Interessen anderer Menschen verfolgen soll und damit die Bedingung der von der integrativen Wirtschaftsethik erhobenen Forderung der Legitimität erfüllt. Dies steht im Widerspruch zur gegenwärtig vorherrschenden Auffassung von Ökonomie, nach der die Maximierung des eigenen Vorteils nur möglich ist, wenn die Interessen anderer Menschen unberücksichtigt bleiben. Dieser Widerspruch wird jedoch dann hinfällig, wenn der einzelne Mensch sich zwar als Individuum, zugleich aber auch als Mensch an sich, also als Bestandteil der Gattung Mensch betrachtet. Dann ist das Interesse des Menschen an sich, also dasjenige aller Menschen zugleich auch das eigene Interesse und enthält damit auch das individuelle Eigeninteresse und steht diesem nicht entgegen.

In dieser Perspektive widerspricht die Negierung des Interesses anderer Menschen sogar dem Eigeninteresse des einzelnen Menschen als Mensch an sich und eine Maximierung des individuellen Interesses liegt damit nur vermeintlich im eigenen Interesse und läuft in Wahrheit diesem zuwider. Die Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* verlangt daher, statt einer Maximierung eine Optimierung von Interessen, und zwar der individuellen Interessen und derjenigen anderer Menschen, wobei diese anderen Menschen prinzipiell alle Menschen sind. Praktisch kann diese Optimierung aber nur insoweit erfolgen, als unter Berücksichtigung der personalen Nähe anderer Menschen deren Interessen konkret in das jeweilige Handeln einbezogen werden können, im Übrigen jedoch der Aspekt der Gattung des Menschen als ein Kriterium für die Unterlassung von Handlungen sein kann, welche dem Interesse des Menschen an sich nicht gerecht werden können.

Die Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* verlangt keine dem Menschen artfremde Einstellung beim ökonomischen Handeln. Dieses hohe Maß an Identität eigener Interessen und derjenigen eines anderen Menschen findet sich in elementaren natürlichen menschlichen Beziehungen, für die die Beziehung zwischen einer Mutter und ihrem Kind paradigmatisch und für das Bestehen der Gattung Mensch eine notwendige Bedingung sind. Unter extremen äußeren Lebensbedingungen wie denjenigen für prähistorische Menschen im damals lebensfeindlichen Mitteleuropa oder unmittelbar nach Ende des Zweiten Weltkrieges in Deutschland war diese Identität der Interessen unter Familienmitgliedern notwendig für das

Überleben und wurde genau die von der Prämisse geforderte Optimierung bei der Verteilung spärlichster Nahrung aus einer natürlichen Einstellung heraus geübt, wenn dem Vater als dem tatsächlichen oder metaphorischen Jäger nach Nahrung die größte Portion zugemessen und die allein überlebensunfähige hochschwängere Frau vorrangig versorgt wurde. Es ist evident, dass es in der Gegenwart angesichts vergleichbar schlechter Lebensbedingungen in Teilen der Dritten Welt schlicht unmenschlich ist, diese zugängliche Erfahrung der Identität von eigenen und fremden Interessen zu leugnen, um den in den westlichen Industrieländern von der Ökonomik vertretenen Grundsatz der ausschließlichen Verfolgung und Maximierung des Eigeninteresses zu leben.

Die Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* kann aufgefasst werden als diejenige Bedingung, die für eine der Natur des Menschen entsprechende Solidarität im Wirtschaften sorgt. Da diese Bedingung universale Geltung hat, wird eine solidarische Einstellung nicht nur unter den Mitgliedern einer bestimmten Gesellschaft, eines Volkes oder einer Nation, sondern unter allen Angehörigen der Gattung Mensch verlangt. Das ist im Zeitalter der Globalisierung von aktuellerer Bedeutung als während früherer historischer Epochen, da einerseits die modernen Medien der Kommunikation und Information die Verhältnisse in allen Teilen der Welt transparent machen und andererseits nie zuvor in der Geschichte ein so unermesslicher Reichtum an lebensnotwendigen Gütern herrschte.

Die in den beiden Prämissen enthaltenen normativen Bedingungen für ökonomisches Handeln genügen dem Prinzip der Moralität, da sie ihnen folgendes Handeln evident als praktisch richtig ausweisen, unbedingt gelten und von jedem vernünftigen Menschen als gültig anerkannt werden können und damit universelle Geltung haben. Sie erlauben eine theoretische moralische Beurteilung konkreten ökonomischen Handelns und sind geeignet, eine auf Moralität ausgerichtete Einstellung hinsichtlich des Wirtschaftens zu kultivieren, wenn dem die grundlegende Entscheidung für die Moralität ökonomischen Handelns vorausgeht. Diese Entscheidung kann nur in der Einsicht über die tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Moralität und Ökonomie getroffen werden.

#### **4.2 Die aus den Prämissen folgenden Grundsätze für ökonomisches Handeln**

Wirtschaften geschieht in der Absicht, Güter herzustellen oder zu erwerben, die der wirtschaftende Mensch verbrauchen oder gebrauchen kann, um sein Leben möglichst angenehm zu gestalten, wobei er dabei unausweichlich seinen eigenen Vorteil verfolgt. Dies steht nicht im Widerspruch

zu den beiden Prämissen, wenn der eigene Vorteil absichtlich immer nur insoweit verfolgt wird, als dies mit den Rechten anderer Menschen im Einklang steht. Ein Grundsatz für moralisches ökonomisches Handeln besteht also darin, absichtlich sich selbst und zugleich anderen Menschen zu nutzen und dabei den eigenen Nutzen nicht zu maximieren, sondern ihn in optimaler Weise mit dem Nutzen beteiligter oder betroffener Menschen zu verbinden. Wenn sich der Mensch dabei als Individuum nicht im Gegensatz zu anderen Menschen stehend betrachtet, sondern als eine Einheit aus Individuum und Gattung, dann liegt Handeln nach diesen Grundsatz völlig im Eigeninteresse und läuft dem nicht zuwider.

Dieser Grundsatz hat weit reichende Bedeutung in fast allen Bereichen der Ökonomie. Er ist beispielsweise eine notwendige Bedingung für gerechte Verträge, die zwar allein dadurch rechtens sind, dass ihnen die Vertragspartner zustimmen und kein ausdrücklicher Betrug, Täuschung oder Sittenwidrigkeit involviert ist, die dadurch aber noch keineswegs gerecht in dem Sinne sind, dass sie Rechte und Pflichten nach objektiven Kriterien ausgewogen verteilen. Dies gilt vor allem für die Preise von Gütern und insbesondere zu erbringender Dienstleistungen einschließlich Lohnarbeit.

Von zentraler Bedeutung in der gegenwärtigen Ökonomie ist das Institut des Eigentums, welches nach geltendem Recht dem Eigentümer einer Sache die Befugnis zuspricht, damit nach Belieben zu verfahren, soweit dem nicht das Gesetz oder gesetzliche Rechte Dritter entgegenstehen, die jedoch nur Begrenzungen des Eigentumsinhaltes und keine Ausnahmen gegenüber einem grundsätzlich totalen Herrschaftsrecht darstellen (s. Abschnitt 2.3). Diese Auffassung ist mit den beiden Prämissen nicht zu vereinbaren, nach denen jedes Eigentum grundsätzlich Gegenstand zwar nicht gesetzlicher, aber moralischer Rechte Dritter ist. Dieser Sachverhalt kann am Beispiel des Eigentums an Grund und Boden erläutert werden.

Grund und Boden war über lange Perioden der Geschichte überwiegend, wenn nicht sogar ausschließlich Gemeinschaftseigentum und wurde erst in der jüngeren Geschichte privatisiert. In England wurde erst vom 16. Jahrhundert bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts und in Deutschland sogar erst im 19. Jahrhundert vor allem landwirtschaftlich genutzter Grund und Boden aus höchst differenzierten Formen von Gemeinschaftseigentum an Grund und Boden in Privateigentum umgewandelt (s. Kapitel 2). Dabei wurden teils mit bloßer Gewalt, teils durch die Gewalt positiv gesetzten Rechts bestehende Rechte zu Gunsten exklusiver Eigentumsrechte aufgehoben und damit unter Missachtung der moralischen Rechte Betroffener, also nicht entsprechend der Norm der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* verfahren. In noch eklatanterer Weise wurde diese Norm bei der



Landnahme in Nordamerika durch Europäer verletzt. Legendär ist der Kauf der Insel Manhattan durch die Gesellschaft *Neu-Amsterdam* im Jahre 1626 von auf der Insel ansässigen Indianern durch die Verteilung von Waren (Äxte, Glasperlen und Kleidungsstücke) im Wert der „lächerlichen“ Summe von 60 Gulden bzw. 500 \$ (Burns 1999, 9). Überwiegend wurde Grund und Boden in Nordamerika jedoch als herrenlos und die Ureinwohner als Wilde und als nicht vollwertige Menschen betrachtet, sodass das Abstecken eines Claims genügte, um Eigentum am so gekennzeichneten Boden zu konstituieren. Es ist evident, dass dabei nicht nur die Ansprüche der nordamerikanischen Ureinwohner, sondern auch die Ansprüche anderer Siedler und nachfolgender Generationen von Einwanderern schlicht negiert wurden, also die Moralität in höchstem Maße verletzt wurde.

Diese Beispiele werfen die Frage einer Korrektur dieser durch ungerechtes Handeln entstandenen Verteilungen von Eigentum auf, die allerdings nach gegenwärtiger Rechtsauffassung gegenstandslos ist, da die ersten Erwerber längst nicht mehr existieren und sich die ursprünglichen Eigentumsverhältnisse im Laufe vieler Jahrzehnte durch Transaktionen wie Verkäufe oder Erbschaften, die dem geltenden Recht genügten, völlig geändert haben und die derzeitigen Eigentümer einen gesetzeskonformen Erwerb nachweisen können. Selbst eine als legitim zu betrachtende Erstaneignung tatsächlich herrenlosen Grund und Bodens kann jedoch wie jede empirische Handlung keinen moralischen Rechtsanspruch begründen, sodass Kant es für erforderlich hält, den daraus resultierenden, moralisch nicht zu rechtfertigenden Ausschluss Besitzloser irgendwann einmal zu korrigieren und die „Rechtsschuld“ (Kersting 1991, 130) der Erstaneigner dadurch abzutragen, dass sich diese

„... mit allen anderen ... dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwang zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d. i. es solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.“ (Kant MS, 312)

Dieser bürgerliche Zustand besitzt für Kant selbstverständlich ein den Kriterien der Moralität genügendes Rechtssystem und keineswegs irgendein nur die empirisch entstandenen Eigentumsverhältnisse bestätigendes positives Recht. Im Grunde besagt diese Konsequenz, dass eine Verteilung von Eigentum, die nicht aus moralischem ökonomischem Handeln resultiert, zu korrigieren ist und dieses korrigierende Handeln den Bedingungen der beiden Prämissen zu genügen hat.

Abgesehen von einer gerechten Verteilung von Eigentum an Grund und Boden bedarf auch die Qualität solchen Eigentums einer kritischen Hinterfragung. Die Prämissen verbieten privates Eigentum im modernen Sinne an dem nicht vermehrbaren Gut Grund und Boden schon allein angesichts der ständig zunehmenden Anzahl der in der Welt lebenden Menschen und der damit zugleich zunehmenden Anzahl von Menschen, die von Eigentum an Grund und Boden ausgeschlossen sind und deren moralische Rechte an Grund und Boden in der Ökonomie unberücksichtigt bleiben. Den Rechten dieser Menschen kann überhaupt nur dadurch Geltung verschafft werden, dass einzelnen Menschen an Grund und Boden anstatt dem Eigentumsrecht, nach Belieben damit zu verfahren, nur ein bedingtes und zeitlich begrenztes Nutzungsrecht zugestanden wird, wodurch auch eine Korrektur ungerechter Besitzverhältnisse ermöglicht wird.

Die beiden Prämissen schließen privates Eigentum als ein totales Herrschaftsrecht im modernen Sinne aber nicht nur an Grund und Boden aus, sondern verlangen vielmehr eine angemessene Berücksichtigung der moralischen Rechte anderer Menschen an sämtlichen Arten materieller Güter. Diese moralischen Rechte können dadurch begründet werden, dass jedes materielle Gut Material enthält, welches natürlichen Vorräten entnommen wurde und unter Verwendung natürlicher Ressourcen wie Energie, Wasser oder Grund und Boden hergestellt wurde. Die Aneignung dieser Ressourcen ist zwar gesetzlich geregelt, diese Regelungen tragen aber nicht dem evidenten Sachverhalt Rechnung, dass solche Regelungen zwar positives Recht darstellen, keinesfalls jedoch die legitimen Ansprüche aller Menschen auf diese Ressourcen berücksichtigen. Natürliche Ressourcen können nur als Eigentum der Gattung Mensch angemessen behandelt werden, sodass jede private Nutzung oder Entnahme prinzipiell zu Lasten der übrigen Mitglieder der Gattung Mensch erfolgt und daher nach der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* deren Anspruch auf eine Kompensation begründet.

Konkret müsste dies dazu führen, dass natürliche Ressourcen im Gegensatz zur früheren und bis in die Gegenwart hineinreichenden Gepflogenheit nicht als kostenlose Güter behandelt werden und ihnen lediglich ein an ihren Gewinnungskosten oder gar der Nachfrage orientierter Preis beigemessen wird, sondern ihnen ein nach objektiven Kriterien festzulegender realer Wert zugeordnet wird, der bei ihrer Entnahme aus dem Gemeingut in einen Fond für gemeinnützige Zwecke zu entrichten ist.

Wenn beispielsweise der Preis für einen Rohstoff nach dem Marktprinzip, also je nach Angebot und Nachfrage bestimmt wird und ein Produzent diesen Rohstoff zu weit unter dem Marktpreis liegenden Kosten gewinnen

und daher einen sehr hohen Profit erzielen kann und andere Menschen als der Produzent, also die Allgemeinheit – abgesehen von den üblichen Steuern – vom Produzenten keine Vergütung für die Aneignung dieses Rohstoffs erhält, so genügt dies weder der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns*, die keine einseitig vorteilhafte Aneignung eines der Allgemeinheit zustehenden Gutes erlaubt, noch derjenigen *Absicht ökonomischen Handelns*. Dabei ist zudem zu klären, was Allgemeinheit in diesem Zusammenhang zu bedeuten hat und inwieweit der Anspruch von Staaten auf nationales Eigentum an natürlichen Ressourcen auf ihrem Territorium unter Ausschluss von Ansprüchen anderer Staaten im Zeitalter der Globalisierung noch moralisch zu rechtfertigen ist.

Die private Nutzung natürlicher Ressourcen zu Lasten der Allgemeinheit hat ihr Gegenstück in der in jüngerer Zeit spürbar gewordenen Belastung der natürlichen Umwelt mit Schadstoffen und Abwärme aus industrieller Produktion und Verkehr. Die internationalen Bemühungen um deren Verringerung erfolgen nicht aus moralischen Erwägungen, sondern nur deshalb, weil deren Ausmaß die Lebensbedingungen auf der Erde ernsthaft gefährdet. Moralität erfordert gemäß der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* jedoch, dass jeder aus industrieller Produktion resultierender Nachteil der Allgemeinheit durch eine entsprechende Beteiligung an deren Vorteilen ausgeglichen wird.

Die gegenwärtig vorherrschende Auffassung von Eigentum als exklusiver Befugnis, damit nach Belieben zu verfahren, ist also mit den Normen der beiden Prämissen und damit mit legitimem ökonomischen Handeln nicht zu vereinbaren. An Stelle des Begriffs eines statischen, absoluten Eigentums, das private Rechte bewahrt und Ansprüche anderer möglichst vollkommen ausschließt, erfordert eine gerechte Ökonomie den Begriff eines dynamischen bedingten Eigentums, das grundsätzlich die eigenen Ansprüche und diejenigen anderer Menschen an einer Sache anerkennt und im Handeln auszugleichen sucht. Die Auffassung von Eigentum als einer bloß formalen „Struktur der wechselseitigen Ausschließung“ (Deggau 1983, 75) müsste daher in eine Struktur wechselseitiger Einschließung umgewandelt werden.

Neben der Begründung moralischer Rechte an allen materiellen Gütern durch das Argument allen Menschen gemeinsam gehörender Ressourcen ist auch ein immaterieller Strang der Begründung möglich. Dieser geht davon aus, dass sich im Gegensatz zu der von Locke in die Ökonomie eingetragenen Ansicht der individuelle Mensch keineswegs sich selbst verdankt, sondern sich vielmehr unter ganz erheblichen materiellen und immateriellen Beiträgen anderer Menschen entwickelte. Seine Sprache, seine

sämtlichen Kenntnisse und Fertigkeiten verdankt er sowohl seinen Eltern und Lehrern sowie anderen Menschen seiner Umgebung, er verdankt sie aber gemeinsam mit diesen Menschen ganzen Generationen vor ihm lebender Menschen, die diese Kenntnisse und Fertigkeiten erarbeiteten und letztlich an ihn weitergaben. Auch diese Tatsache stützt die Sichtweise, nach der Individuum und Gattung Mensch eine unauflösbare Einheit bilden. Sprache, Kenntnisse und Fertigkeiten sind notwendige Voraussetzungen für jedwede Herstellung von Gütern oder deren Erwerb, sodass damit notwendig auch moralische Rechte anderer Menschen daran begründet werden können. Dasselbe Argument gilt auch für immaterielle Güter, die im modernen Recht als Erfinder- oder Urheberrechte Schutz als geistiges Eigentum genießen.

Aus der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* folgt unmittelbar, dass beim Wirtschaften auf die Ausübung von Zwang oder Macht zur Durchsetzung eigener Interessen zu verzichten ist, weil sonst die Interessen der Handelnden und der davon Betroffenen nicht in Einklang gebracht werden können. Die bewusste Herstellung und Ausnutzung starker Positionen im Wettbewerb gegenüber schwächeren Anbietern oder Nachfragern, ein in der gegenwärtigen Ökonomie häufig verfolgtes Ziel, verstößt gegen diese Prämisse. Für legitimes ökonomisches Handeln ist es nicht ausreichend, dass seitens des Staates nur gegen eine marktbeherrschende, also monopolähnliche Stellung von Unternehmen vorgegangen wird, im Übrigen aber die feindliche Übernahme von Unternehmen mit schwächerer Finanzkraft zwecks Verbesserung der Wettbewerbsfähigkeit akzeptiert wird.

Ausübung von Macht im Markt ist auch dann gegeben, wenn aufgrund großer Nachfrage und einem geringen Angebot der Preis von Gütern zum Nachteil der Käufer unangemessen erhöht wird, um die Gewinnmarge zu vergrößern. Das Verhältnis von Angebot und Nachfrage darf nicht der alleinige Mechanismus für die Preisbildung sein. Die beiden Prämissen verlangen vielmehr, dass der Preis einer Ware sich hauptsächlich an objektiven Kriterien orientiert, wie beispielsweise den Herstellungskosten, und das Verhältnis von Angebot und Nachfrage ebenso wie die subjektive Wertschätzung bestimmter Produkte seitens der Käufer nur untergeordnete Elemente der Preisbildung sind. Unangemessen hohe Gewinnspannen widersprechen der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns*.

Ein in der gegenwärtigen Ökonomie übliches, der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* aber zuwiderlaufendes Geschäft mit der Knappheit erfolgt gewöhnlich dann, wenn einzelne Menschen den dringenden Wunsch nach einem seltenen Gut haben, dessen Erwerb sie vor allem wegen seiner Seltenheit dringend wünschen und bereit und in der Lage sind,

dafür selbst exorbitante Preise zu bezahlen, um andere Menschen vom Besitz dieses Gutes auszuschließen. Beispiele dafür liefert immer wieder der Kunsthandel, in dem in Auktionen von reichen Erwerbern Rekordpreise für begehrte Gemälde bezahlt werden, die dann in Privatsammlungen verschwinden und der Öffentlichkeit entzogen werden, wobei die Finanzkraft öffentlicher Museen derjenigen privater Erwerber meist unterliegt. Die solchen Geschäften zugrunde liegende Auffassung von Marktmechanismus missachtet das Interesse der Allgemeinheit, ist jedoch symptomatisch für das Agieren in der Marktwirtschaft und erhält in zynischer Weise ihre Rechtfertigung durch das Argument, dass ja im Prinzip jedermann an solchen Auktionen als potentieller Erwerber teilnehmen könne.

Mit der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* ist es nicht zu vereinbaren, wenn wie in der Marktwirtschaft üblich, sich auch die Bemessung von Löhnen nach der Situation von Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt richtet. Dies ist vor allem deshalb möglich, weil die Aushandlung von Tariflöhnen zwischen Arbeitgebern bzw. der sie vertretenen Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften vornehmlich nach dem Machtprinzip und nicht nach moralischen Gesichtspunkten erfolgt. In einer den Normen der beiden Prämissen folgenden Ökonomie verbietet sich der Streik als Machtmittel ebenso wie die Verwendung des Argumentes eines Überangebotes von Arbeitskraft in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit als nicht zu vertretende Machtmittel, die die Arbeitskraft zur Ware degradiert und damit die Würde der arbeitenden Menschen grob verletzt. Löhne, die der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* genügen, müssen sich hauptsächlich an objektiven Kriterien orientieren, wie an einer angemessenen Beteiligung an den durch die jeweilige Arbeit geschaffenen materiellen oder ideellen Werten. Dieser Zusammenhang zwischen Arbeit und deren Ergebnis bleibt in der Ökonomie weitgehend unbeachtet, wo die Arbeit üblicherweise nach den Parametern Zeitdauer und der für den jeweiligen Arbeitsplatz für erforderlich gehaltenen Qualifikation bemessen und vergütet wird. In jüngerer Zeit wurde es allerdings üblich, oberste Führungskräfte in Großunternehmen am Erfolg des Unternehmens zu beteiligen, um eine möglichst ausschließliche Erfolgsorientierung dieser Menschen zu erreichen.

Der moderne Sport entwickelte sich aus der systematischen Ertüchtigung des Körpers für kriegerische Zwecke und ein leistungsfähiger Körper war ein Machtmittel zur Schädigung und Vernichtung des Gegners im Kampf, in dem der physisch und mental Stärkere siegt und der jeweils Schwächere unterliegt. Hobbes hat das Leben der Menschen metaphorisch als ein Wettrennen beschrieben (Hobbes 1640, 47f), da in einer Situation der Knappheit die Ansammlung von Macht als vorausschauende Maximierung von Mitteln zur Befriedigung gegenwärtiger wie künftiger Bedürfnisse

und Wünsche eine durchaus rationale Strategie ist (Kersting 2000, 360). Das Wettrennen verläuft *fair*, wenn sich kein Teilnehmer einen regelwidrigen Vorteil durch Schädigung eines Konkurrenten verschafft. Diese Metapher für das marktwirtschaftliche Geschehen verdeckt allerdings das dem Sport wie der Marktwirtschaft zugrunde liegende Machtprinzip. Deshalb sind sowohl die Metapher wie auch der als Geschäft betriebene Leistungssport mit der Normativität der beiden Prämissen nicht zu vereinbaren.

Der gegenwärtige Leistungssport erfreut sich offenbar nur deshalb allgemeiner Beliebtheit, weil eine vorwiegend ökonomistische Einstellung kritische Fragen auszublenenden vermag, was für Zuschauer und Sportler gleichermaßen gilt. Die Leistungsfähigkeit der Spitzensportler ist das Resultat eines mit aufwändigen medizinischen Mitteln unterfütterten Trainings, dessen Intensität von der Finanzkraft des in den Sportler investierenden „Sponsors“ abhängt – der dabei nur seinen eigenen Nutzen verfolgt – und meist über Sieg oder Niederlage entscheidet. Es ist mit der Würde des Menschen nicht zu vereinbaren, wenn in Erwartung eines Profits in das körperliche Vermögen von Menschen investiert wird und diese dabei bewusst ihre Gesundheit und manchmal sogar ihr Leben aufs Spiel setzen. Anschaulicher als im Leistungssport und hier insbesondere im professionellen Boxen und in der Formel 1 kann der Mensch kaum verzweckt werden. Bezahlter Leistungssport zwecks profitabler Unterhaltung der Massen ist angesichts der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* nicht zu rechtfertigen, zumal dadurch das Machtprinzip verharmlost und die Verbreitung des Ökonomismus gefördert wird. Es ist für diese Geschäftsart kennzeichnend, dass sie sich auch der Idee der Olympischen Spiele dadurch bemächtigt hat, dass die Voraussetzung des Amateurstatus teilnehmender Sportler, die als eine Art Chancengleichheit gelten konnte, in den 80er Jahren gelockert und in den 90er Jahren schließlich ganz aufgehoben wurde und diese friedensstiftende Einrichtung ebenfalls kommerzialisiert wurde. Sichtbarstes Zeichen dieser Entwicklung war 1992 in Barcelona der überlegene Gewinn der Basketball-Goldmedaille des amerikanischen *Dream Teams* der USA, das aus hoch bezahlten Profis der *National Basketball Association* bestand.

Am Machtprinzip des Sports ändert auch die angelsächsische Erfindung der *fairness* als eine über die Einhaltung der Regeln hinausgehende Rücksichtnahme auf den Gegner in besonders krassen Fällen zufällig entstandener Ungleichheit ebenso wenig etwas wie die vom schweizerischen Philanthropen Henri Dunant (1828-1910) veranlasste Gründung der Hilfsorganisation des Roten Kreuzes (1863) sowie der ebenfalls von Dunant bewirkte Abschluss der Genfer Konvention (1864) über die humane Behandlung von Kriegsgefangenen (Stein 2005, 892) etwas an der Unmenschlich-

keit von Kriegen ändern kann. Das in krassem Widerspruch zur Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* stehende Ziel der gewaltsamen Überwindung des Gegners aus eigenem Nutzen ist moralisch nicht zu rechtfertigen.

Erwerb und Verwendung von Eigentum haben den normativen Bedingungen beider Prämissen zu folgen. Neben dem eigenen Nutzen ist stets derjenige anderer möglicherweise betroffener Menschen zu berücksichtigen und die dabei verfolgte Absicht muss insgesamt lebensdienlich sein. Eine spezielle Form des Erwerbs von Eigentum sind Kapitalzinsen, wie sie in der gegenwärtigen Ökonomie der Marktwirtschaft für unverzichtbar gehalten werden, was jedoch ein Irrtum ist. Zum einen stehen für die Investition von Kapital Modelle der Gewinn- und Verlustbeteiligung zur Verfügung, die den berechtigten moralischen Ansprüchen aller Beteiligten genügen, zum anderen sind Kapitalzinsen nicht nur eine Bereicherung zu Lasten anderer Menschen ohne angemessene Gegenleistung, sondern führen zu einer ungerechten Verteilung der Ergebnisse des Wirtschaftens und zu strukturellen Nebenwirkungen wie Arbeitslosigkeit und deren nicht hinnehmbaren sozialen Folgen. Kapitalzinsen, die allein wegen der zeitweisen Überlassung von Finanzmitteln verlangt werden, sind ebenso wie absolutes Eigentum Ausdruck des Machtprinzips der gegenwärtigen Ökonomie und entsprechen daher nicht den Bedingungen der beiden Prämissen.

Aus den gleichen Erwägungen verbietet sich Spekulation insbesondere im Finanzsektor als Mittel für die Erzielung von Profiten aus dem Eigentum an Kapital als eine ungerechte Bereicherung zu Lasten anderer Teilnehmer im Markt ohne entsprechende eigene Leistung. Selbst wenn die dabei erzielten Gewinne zufällig und ohne Manipulation des Marktes zustande kommen, stehen ihnen notwendig Verluste anderer Menschen in gleicher Höhe gegenüber, was nach den Bedingungen der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* nicht zu rechtfertigen ist.

In scharfem Gegensatz zur vorherrschenden Ökonomie, in der die Förderung des Gemeinwohls ein unbeabsichtigtes Nebenprodukt der strikten Verfolgung des eigenen Vorteils und dessen Maximierung ist, steht der unmittelbar aus der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* folgende Grundsatz, nach dem das Gemeinwohl im eigenen Interesse des jeweils Handelnden liegt und daher dessen Verfolgung zugleich mit der Verfolgung des eigenen Wohls in angemessen ausgewogenem Verhältnis nicht nebensächlich, sondern absichtlich zu erfolgen hat.

Die Einhaltung der beiden Prämissen erfordert theoretisch grundsätzlich vor jedem anstehenden ökonomischen Handeln eine Abwägung hinsichtlich der damit verfolgten Absicht und der davon möglicherweise be-

troffenen Menschen und deren eventuell tangierten moralischen Rechte. In der Praxis wird dies aber nicht immer, sondern eher ausnahmsweise der Fall sein können, da angesichts der Vielzahl auszuführender Handlungen nur selten ausreichend Zeit für eine angemessen aufwändige Abwägung und oft nur eine unzureichende Informationsbasis dafür gegeben ist. Die Verwirklichung der aus den Prämissen folgenden Grundsätze für ökonomisches Handeln in der Praxis erfordert daher die bewusste Kultivierung einer entsprechenden moralischen Einstellung, gemäß der durch Rückgriff auf als bewährt und richtig erfahrene Handlungsoptionen in jeder Situation sicher normgerecht und sachangemessen gehandelt werden kann. An der Kultivierung einer solchen Einstellung sind der individuelle Mensch und seine Mitmenschen beteiligt und sie wird gefördert durch eine den Forderungen der Prämissen genügende Rahmenordnung der Ökonomie. Ein öffentlicher Diskurs über Grundsätze für ökonomisches Handeln und vor allem über das von der Gesellschaft mittels der Ökonomie anzustrebende Ziel hinsichtlich der Gestaltung des Zusammenlebens kann entscheidend zur Bildung einer allgemein vorherrschenden moralischen Einstellung beitragen, wenn dieser Diskurs vorbehaltlos geführt wird und nur zwecks rationaler Konsensfindung über universalisierbare Geltungsansprüche geführt wird (Ulrich 2008, 86).

Ein wesentlicher Grundsatz für moralisch richtiges ökonomisches Handeln besteht darin, dafür Verantwortung zu übernehmen in einem nahezu wörtlichen Sinn dieses Begriffs derart, dass der Handelnde auf die moralischen Ansprüche Betroffener dadurch antwortet, dass er bereit ist, seine Handlungsabsichten den Betroffenen gegenüber zu begründen und sich ihrer Kritik zu stellen, um deren berechtigte Ansprüche in seinem Handeln berücksichtigen zu können. Prinzipiell darf auf diese Verantwortung auch dann nicht verzichtet werden, wenn in der Wirklichkeit der Ökonomie die erforderliche Reziprozität als Möglichkeit gegenseitiger Verständigung entweder fehlt oder nur unvollständig gegeben ist. Dem kann durch eine dreistufige Konzeption der Verantwortlichkeit begegnet werden (Ulrich 2008, 94). Danach wird in einer ersten Stufe mit Betroffenen der Legitimationsdiskurs real geführt, wenn ausreichende Reziprozität besteht. Ist die Reziprozität aus prinzipiellen Gründen nicht gegeben, weil beispielsweise Unmündige oder noch Ungeborene betroffen sind, so ist in einer zweiten Stufe stellvertretend ein fiktiver Diskurs zwecks Abwägung deren legitimer Ansprüche mit den eigenen Interessen zu führen. Ist die Reziprozität schließlich aus pragmatischen Gründen nicht gegeben, beispielsweise wegen einer zu großen Anzahl der Betroffenen oder räumlichen, zeitlichen oder technischen Hindernissen, so kann der Handelnde in einer dritten Stufe zunächst in Gedanken die Ansprüche der Betroffenen stellvertretend in seinem Handeln berücksichtigen, zugleich aber sein Handeln auch dar-



auf hin richten, dass die bestehenden Hindernisse durch eine entsprechende Modifikation der institutionellen Ordnung abgebaut werden um diesen Ansprüchen real gerecht werden zu können. Das bedeutet, dass der jeweils Handelnde damit als Staatsbürger politische Verantwortung für die Ermöglichung legitimen ökonomischen Handelns übernimmt.

Eine umfassende Verantwortung für ökonomisches Handeln einschließlich dessen Voraussetzungen kann auch aus der Einsicht der praktischen Vernunft in das moralisch Richtige rekonstruiert werden. Diese Einsicht bestimmt im konkreten Fall den Willen des Handelnden moralisch zu handeln, weil dies gut an sich im Sinne von unüberbietbar gut ist, und ist zwingend, weil entgegengesetzt zu handeln für die praktische Vernunft nicht akzeptabel ist. Für die Verwirklichung muss sich dieser autonome Wille aber nicht nur auf die anstehende Handlung selbst, sondern auch auf die für die jeweilige Handlung gebotenen Mittel richten, zu denen auch die für solches Handeln erforderlichen Voraussetzungen zählen. Damit wird der Beitrag zur Schaffung der erforderlichen Voraussetzungen zu einer politischen Aufgabe und der entschieden moralisch Handelnde übernimmt damit Verantwortung für die Erfüllung dieser Aufgabe, indem er sich für zuständig erklärt und bereit ist, gegenüber sich selbst vor der Instanz seiner Vernunft darüber Rechenschaft zu geben.

Die Voraussetzungen für legitimes ökonomisches Handeln ohne ständige Frustration und Missbrauch umfassen nicht nur eine entsprechende Rahmenordnung, sondern vor allem auch moralisch eingestellte Menschen. Jeder Mensch, der sich für moralisches ökonomisches Handeln entschieden hat, wird also vor allem anlässlich einer diskursiven Legitimation einer konkreten Handlung bei seinen Mitmenschen beispielgebend dafür werben, seine Einstellung zu teilen. Je nach dem Grad einer möglichen Einflussnahme kann dies im Einzelfall wenigen oder sehr vielen Menschen vermittelt werden. Arbeiter oder Angestellte können in der Regel nur Angehörige, Freunde oder Kollegen im unmittelbaren Umfeld erreichen, während Lehrer als Multiplikatoren mit Einfluss auf viele heranwachsende Menschen und Führungskräfte in Wirtschaftsunternehmen als Vorgesetzte auf viele Mitarbeiter argumentativ einwirken können. Besondere Bedeutung und zugleich Verantwortung haben in diesem Zusammenhang Journalisten als Meinungsbildner sowie Politiker mit maßgeblichem Einfluss auf die Gesetzgebung und Gestaltung der öffentlichen Meinung durch den kontroversen politischen Diskurs. Der Auftrag dazu wird den jeweils Handelnden sowohl in deren Modus des Individuums als auch demjenigen der Gattung von der je eigenen praktischen Vernunft zwecks artgerechter Entfaltung der Persönlichkeit und eines autonomen, also weitgehend selbstbestimmten und nicht fremdbestimmten Lebens erteilt und kann deshalb

nicht abgelehnt werden, auch wenn das mit der Verfolgung der eigenen Interessen kollidiert.

Die vorgenannten Grundsätze für legitimes ökonomisches Handeln zeigen, dass die sozialökonomische Rationalität als eine realisierbare Alternative zur ökonomischen Rationalität gelten kann, sie aber für ihre Verwirklichung im ökonomischen Handeln sowohl einer entsprechenden Einstellung der handelnden Menschen bedarf, die sich bewusst für die Moralität entschieden haben, als auch eines Umfeldes, das Handeln in Übereinstimmung mit den Normen der Prämissen bzw. nach den daraus abgeleiteten Grundsätzen ermöglicht ohne ständig frustriert oder missbraucht zu werden. Beides kann nur das Ergebnis eines bewusst von den Menschen gewollten Prozesses der Humanisierung der Ökonomie sein, der in der Einsicht in die Notwendigkeit der Moralität gründet und sich autonom und zwar ohne Ausübung von Zwang aber unter ständiger kritischer diskursiver Hinterfragung vollzieht. Dazu können Philosophen kraft ihrer Einsichtsfähigkeit und Politiker und Journalisten wegen ihres Einflusses auf die öffentliche Meinung in besonderem Maße beitragen.

#### **4.3 Die Rolle des Staates in einer gerechten Ökonomie**

Die Rolle des Staates in einer lebensdienlichen, den wahren Interessen aller Menschen dienenden Ökonomie, in der überwiegend nach den Normen der beiden Prämissen gehandelt wird, zeigt sich besonders deutlich im Kontrast zur Situation in der gegenwärtigen freien kapitalistischen Marktwirtschaft. In dieser ist, wie die Kritik des Ökonomismus der integrativen Wirtschaftsethik ausgewiesen hat, Ökonomie Selbstzweck, Wirtschaften in der ausschließlichen Verfolgung der je eigenen Interessen und Maximierung des angestrebten Nutzens macht-basiert und die Politik und damit der Staat als Gesetzgeber und Vollzieher der Gesetze der Ökonomie faktisch untergeordnet. Die gesetzliche Rahmenordnung schützt das als exklusives Herrschaftsrecht verstandene Eigentum, fördert ökonomistisches Handeln, welches im Widerspruch zu den aus den beiden Prämissen folgenden Grundsätzen steht und verhindert damit verbreitetes Handeln in Übereinstimmung mit diesen Grundsätzen.

Grundlegend für die folgenden Überlegungen ist die bereits oben gewonnene Einsicht, nach der immer nur das absichtliche Handeln von Menschen Gegenstand moralischer Beurteilung sein kann, keinesfalls aber der Staat und seine gegenwärtig höchst differenzierten Institutionen. Diese sind vielmehr stets auf das Handeln einzelner Menschen zurückzuführen, wenn nach Grundsätzen für legitimes politisches, ökonomisch relevantes Handeln gefragt wird. Wenn das Handeln der diese staatlichen Institutio-

nen gestaltenden und darin tätigen Menschen den Kriterien der beiden Prämissen genügt, dann trägt der Staat als Ordnungsmacht ganz wesentlich zu lebensdienlichem und gerechtem Wirtschaften bei.

Staatliches Handeln hinsichtlich der Ökonomie besteht hauptsächlich in der dafür relevanten Gesetzgebung sowie im Vollzug der erlassenen Gesetze. Im demokratischen Rechtsstaat moderner Prägung gelten die von einem durch freie Wahl bestimmten Parlament mehrheitlich verabschiedeten Gesetze als rechtmäßig, nur ausnahmsweise werden Zweifel an der Rechtmäßigkeit von Gesetzen dadurch ausgeräumt, dass deren Verträglichkeit mit den Bestimmungen der Verfassung durch ein oberstes Gericht abschließend geklärt wird und gegebenenfalls Änderungen am fraglichen Gesetz angeordnet werden. Weder die Verfassung noch die demokratische Prozedur der Gesetzgebung können jedoch gewährleisten, dass erlassene Gesetze auch richtig im Sinne von der Moralität entsprechend sind. Das was nach überwiegender Auffassung für rechtens gehalten wird und sich in gesetzgebenden Mehrheitsentscheidungen ausdrückt, wird in der Regel nicht zuvor auf Übereinstimmung mit den objektiven Kriterien der Moral überprüft. Dies ist aber für Handeln in Übereinstimmung mit der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* zwingend erforderlich, wenn das jeweilige Gesetz tatsächlich lebensdienlich der Verbesserung der Voraussetzungen für die Verwirklichung persönlicher Freiheiten dienen soll.

Dieses Defizit des politischen Handelns liegt daran, dass sich in der heutigen Zeit Auffassungen durchgesetzt haben,

„die die Demokratie auf einen simplen Mechanismus zur kollektiven Entscheidungsfindung reduzieren, die also ‘Regierung des Volkes’ als ‘vom Volk gewählte Regierung’ verstehen und das Feld der Politik als den Bereich, der vom Tun und Lassen dieser Regierung abgedeckt wird.“  
(García-Marzá 2000, 124)

Da zudem ökonomistisches Denken den Marktmechanismus quasi als Synonym von Effizienz und mit der Gemeinwohlthese sogar als Synonym von Gerechtigkeit begreift, muss so verstandene Politik der Logik des Marktes folgen, muss rentabel und wettbewerbsfähig sein und die Bürger als vom Staat zu bedienende Kunden auffassen, mit der Konsequenz, dass vorrangig zahlungskräftige Kunden „bedient“ werden. Dem Machtprinzip folgend muss die Politik nicht nur weitgehend auf Eingriffe in die Ökonomie verzichten, sondern sich deren Zielsetzungen unterordnen, um ihre Leistungsfähigkeit nach Kräften zu fördern.

Im wahrhaft legitimen Rechtsstaat wird politisches Handeln, auch wenn es vornehmlich durch gewählte Repräsentanten erfolgt, als Handeln der Bürger und in Wahrnehmung der Interessen der Bürger verstanden und hat damit den Bedingungen der beiden Prämissen zu entsprechen. Daher werden durch die erlassenen Gesetze die Freiheitsrechte der einzelnen Menschen unter der Bedingung eingeschränkt, dass ein Mensch die eigenen Freiheitsrechte nur soweit ausüben darf, dass dabei die Freiheitsrechte anderer Menschen nicht verletzt werden, also „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (Kant MS, 230). Dies ist eine objektive Bedingung, der jedes konkrete Gesetz zu genügen hat, die zu zwei wichtigen Konsequenzen führt.

Zum einen folgt daraus die Notwendigkeit, im Prozess der Gesetzgebung sicher zu stellen, dass Gesetzesvorlagen dieser Bedingung genügen, wobei sich die politische Willensbildung im Prozessmodell als ein Netz von Verhandlungen und pragmatischen, politisch-ethischen und moralischen Diskursen darstellt (Habermas 1994, 207), also konkretes Handeln erfordert. In diesen Diskursen sind nach der Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* ebenso wie nach den Prinzipien der Diskursethik nicht nur die eigenen Interessen, sondern diejenigen aller Betroffenen ausgewogen argumentativ zu vertreten, was mit der gegenwärtigen Praxis der finanziell gestützten Vertretung von Partikularinteressen im Gesetzgebungsverfahren nicht zu vereinbaren ist. Da die Gesetze in der Sprache des Rechts formuliert sein müssen, ist am Ende des Verfahrens eine Normenkontrolle erforderlich, in der jedoch nicht geprüft wird, ob sich neue Gesetze „in das bestehende Rechtssystem einfügen“ (Habermas 1994, 207), sondern deren Kohärenz mit den objektiven Normen der Vernunftethik bzw. bei ökonomisch relevanten Gesetzen mit den Normen der beiden Prämissen festzustellen ist.

Zum anderen impliziert die Bedingung der Begrenzung der Freiheitsrechte eines Menschen durch nichts anderes als diejenigen der anderen Menschen, dass die gesetzlichen Einschränkungen möglichst gering gehalten werden und damit alle Gesetze nur minimale Ausdehnung und Reichweite erhalten. Das entspricht der Bedingung eines minimalen Staates, in dem der Autonomie der einzelnen Menschen größtmöglicher Raum zur Entfaltung belassen wird. Voraussetzung dafür wiederum ist eine entsprechende Einstellung der Bürger, sich für ein Handeln nach dem Prinzip der Moralität zu entscheiden und es an den Bedingungen der Prämissen auszurichten. Diese Wechselbeziehung zwischen minimalem Gesetz und maximaler Bereitschaft zu moralischem Handeln bedingen sich gegenseitig und verweisen auf einen Prozess in der Gesellschaft mit dem Ziel der Hers-

tellung und Aufrechterhaltung idealer Verhältnisse, selbst wenn dieses Ziel real nie ganz erreicht werden kann.

Objektiv richtiges, also moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln nach den Normen der beiden Prämissen ist das Resultat einer Einsicht der praktischen Vernunft, wenn dieser gegenüber eventuell gegenteiligen Neigungen der Primat für die Bestimmung des Willens eingeräumt wird. Diese Einsicht ist universell gültig, da sich kein vernünftiges Wesen wegen seiner Vernünftigkeit dieser Einsicht entziehen kann. Die zugrunde liegende

„Ethik ist kognitivistisch, insofern normative Richtigkeit als wahrheitsanaloger Geltungsanspruch zu begreifen ist; und sie ist formalistisch, weil alle vernünftigen Wesen moralisch gerechtfertigte Handlungen wollen können müssen“. (Pfriem 2000, 477; s. a. Habermas 1991, 142 und 151)

Politisches Handeln mit ökonomischer Relevanz muss ebenso wie ökonomisches Handeln selbst gemäß der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* die Schaffung auch ideeller Voraussetzungen für die Verwirklichung menschlicher Freiheit beabsichtigen. Dazu gehört das Bemühen um die Kultivierung der Fähigkeit der Bürger eines Staates, moralische Einsichten zu gewinnen, was durch die Förderung von über die Erfordernisse berufsorientierter Ausbildung weit hinausgehende Bildung und Aufklärung bewirkt werden kann, die sich an alle Bürger richtet und diesen allgemein und kostenlos zugänglich sein muss. Ziel dieser Kultivierung ist ein möglichst hohes Maß an Autonomie aller Bürger, die diesen eine kritische Hinterfragung ihrer Handlungsabsichten, Einsichten hinsichtlich moralisch gebotenen Handelns und dadurch ein weitgehend selbstbestimmtes Leben ermöglicht. In derselben Absicht muss politisches Handeln darum bemüht sein, alle klar auf Fremdbestimmung gerichteten Einflüsse zu minimieren und beispielsweise die Werbung als Mittel der Ökonomie mit den Kriterien der beiden Prämissen in Einklang zu bringen.

Der Versuch, moralisch gerechtfertigtes Handeln allein durch eine entsprechende Gestaltung der Rahmenordnung der Ökonomie zu erreichen, erfährt eine klare Absage, da eine Reduktion der Moralität auf Legalität nicht möglich ist, weil dadurch selbstbestimmtes ökonomisches Handeln autonomer Personen auf die Befolgung positiv gesetzten Rechts, also heteronomen Gehorsam, reduziert wird, was die Würde des Menschen nicht zu zulässt.

Im Gegensatz zu liberalistischer Auffassung hat der Staat, also haben die im Auftrag dieser Institution handelnden Menschen nach der Prämisse

*Absicht ökonomischen Handelns* nicht die vorrangige Aufgabe, das Eigentum der Menschen an ihrer Person und ihrem Besitz zu schützen, sondern Bedingungen zu schaffen, die ein Handeln gemäß den Forderungen der Prämissen erlaubt, ohne ständig durch machtorientiertes Handeln frustriert oder missbraucht zu werden. Ein untrügliches Zeichen für die in der jüngeren Vergangenheit eingetretenen grundlegenden Veränderungen ist die Tatsache, dass vor allem große international agierende aber nicht im Finanzsektor tätige Unternehmen zuweilen mit ihrer Finanzierungstätigkeit mehr verdienen als mit ihrer eigentlichen unternehmerischen Tätigkeit, wodurch konzeptionell das Unternehmen nicht mehr als ein langfristiges Projekt der Zusammenarbeit von Kapital und Arbeit verstanden wird, sondern als bloßes Mittel zur Erzielung finanzieller Gewinne. Dies wird durch die gesetzliche Rahmenordnung begünstigt und löst keine korrigierenden Maßnahmen seitens der politischen Gesetzgeber aus, was wiederum ein untrügliches Anzeichen für die Abhängigkeit der in der Politik tätigen Menschen von der Macht der wirtschaftlich starken Agenten ist, da

„lediglich über politische Macht die Mittel zugänglich gemacht werden, welche spektakuläre und kurzfristige Geschäfte ermöglichen – was die Korruption der politischen Macht als unvermeidliche Konsequenz dieses zweckentfremdeten Liberalismus zur Folge hat.“ (Cortina 2000, 150)

Unter Einsatz großer Summen mühelos und oft spekulativ erzielbare großer Gewinne und mangelnde Transparenz der Prozesse der Ökonomie und der politischen Macht führen nicht nur zur Untergrabung der Moralität der dort handelnden Menschen, sondern noch schlimmer zur „Demoralisierung einer Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, die der Überzeugungen und Gewohnheiten entbehrt, die nötig sind, um sich Herausforderungen gerecht und solidarisch zu stellen“ (Cortina 2000, 150, nach Ortega y Gasset).

Dieser Zusammenhang verdeutlicht die Notwendigkeit, politisches Handeln mit ökonomischer Relevanz den Kriterien der beiden Prämissen zu unterwerfen. Daraus resultieren zwei wichtige Ziele, zum einen die Schaffung einer den Kriterien der Prämissen und den daraus folgenden Grundsätzen für moralisch rechtfertigbares Handeln genügenden gesetzlichen Rahmenordnung für die Ökonomie und zum anderen die Einleitung geeigneter Maßnahmen, um die durch moralisch nicht rechtfertigbares, also machtbasiertes Wirtschaften entstanden ungerechten Verteilungen der Ergebnisse der Ökonomie zu korrigieren.

Die gesetzliche Rahmenordnung der Ökonomie hat zwei wesentliche Aufgaben zu erfüllen. Sie hat einerseits für eine reibungslose Funktion der Ökonomie sorgen und muss andererseits ein Handeln in Übereinstim-

mung mit den Normen der beiden Prämissen fördern und dessen Missbrauch und Frustration möglichst unterbinden. Dafür ist es erforderlich, dass sie frei von Institutionen, Praktiken oder Auffassungen ist, die den Prämissen nicht genügen, wozu unter anderen Elementen auch das absolute Herrschaftsrecht an Eigentum, das freie Verfügungsrecht über Grund und Boden sowie Kapitalzinsen gehören. Ferner darf die Rahmenordnung nicht auf Annahmen der Ökonomik fußen, die sich als empirisch unhaltbar oder moralisch nicht zu rechtfertigen erwiesen haben wie die diejenigen, dass die ausschließliche Verfolgung des eigenen Nutzens in hinreichender Weise auch das Gemeinwohl fördert oder dass der freie und wettbewerbsfähige Markt Angebot und Nachfrage ins Gleichgewicht bringt und daher eine gerechte Verteilung besorgt. Es hat sich bereits erwiesen, dass die Rahmenordnung der Ökonomie nicht wie behauptet (Homann 1990, 27) der systematische Ort der Moral sein kann, sondern dieser vielmehr im ökonomischen Handeln selbst liegt, zumal:

„Der moralische oder ethische Charakter kommt zum rationalen Charakter einer Handlung nicht sekundär hinzu, sondern steckt in ihr selbst.“  
(Hermes 1991, 226)

Daher ist es unerlässlich zu berücksichtigen, dass sich zwar ökonomisches Handeln und die Rahmenordnung wechselseitig bedingen, beide jedoch den objektiven Ansprüchen der beiden Prämissen genügen müssen. Angesichts der dynamischen Entwicklung der Wirtschaft hat die Politik eine periodische kritische Hinterfragung von Struktur und Bestimmungen der Rahmenordnung der Wirtschaft sowie der darin geübten Praktiken und zur Geltung kommenden Auffassungen zu institutionalisieren und gegebenenfalls Maßnahmen zur Anpassung an die Normen der beiden Prämissen einzuleiten.

#### 4.4 Resümee

Das oberste normative Prinzip der praktischen Vernunft für menschliches Handeln lässt sich hinsichtlich ökonomischen Handelns in zwei grundlegende Forderungen explizieren, die als Prämissen für die Ableitung konkreter Grundsätze für richtiges ökonomisches Handeln dienen. Die Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* besagt, dass durch dieses Handeln die materiellen und ideellen Voraussetzungen für die Verwirklichung menschlicher Freiheit absichtlich herzustellen, aufrechtzuerhalten oder zu verbessern sind. Die Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns* besagt, dass gerechtes ökonomisches Handeln dem Menschen an sich und somit prinzipiell sowohl dem handelnden Individuum als auch allen anderen Menschen in einem angemessenen Verhältnis zugute kommen soll. Damit wird

die Bedingung der von der integrativen Wirtschaftsethik erhobenen Forderung der Legitimität erfüllt. Die zwei Prämissen verlangen statt einer Maximierung eine Optimierung der jeweiligen individuellen Interessen und derjenigen anderer Menschen.

Die Prämissen schließen privates Eigentum als ein totales Herrschaftsrecht aus und verlangen den Begriff eines bedingten Eigentums, durch den grundsätzlich die eigenen Ansprüche und diejenigen anderer Menschen materiellen und immateriellen Gütern anerkannt und im Handeln miteinander in Einklang gebracht werden können.

Auf die Ausübung von Zwang oder Macht zur Durchsetzung eigener Interessen ist beim Wirtschaften zu verzichten. Löhne dürfen sich nicht nach Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt richten, sondern müssen sich an objektiven Kriterien orientieren. Die Metapher eines Wettrennens für das marktwirtschaftliche Geschehen verharmlost das dem Sport wie der Marktwirtschaft zugrunde liegende Machtprinzip und ist deshalb ebenso wie der als Geschäft betriebene Leistungssport abzulehnen. Die in der Marktwirtschaft für unverzichtbar gehaltenen Kapitalzinsen stellen eine Bereicherung zu Lasten anderer Menschen ohne angemessene Gegenleistung dar und sind daher durch Investitionen mit Risiko- und Gewinnbeteiligung zu ersetzen. Spekulation im Finanzsektor verbietet sich als Quelle von Einkommen, da den dabei erzielten Gewinnen Verluste anderer Menschen in gleicher Höhe gegenüber stehen.

Die Verwirklichung der aus den Prämissen folgenden Grundsätze in der Praxis erfordert die bewusste Kultivierung einer entsprechenden Einstellung. Verantwortung für moralisch richtiges ökonomisches Handeln besteht darin, dass der Handelnde auf die moralischen Ansprüche Betroffener dadurch antwortet, dass er seine Handlungsabsichten begründet und sich Kritik stellt, um berechnete Ansprüche anderer Menschen in seinem Handeln berücksichtigen zu können und schließt politische Verantwortung für die Herstellung der Voraussetzungen für legitimes ökonomisches Handeln ein.

Im demokratischen Rechtsstaat moderner Prägung gewährleisten weder die Verfassung noch die demokratische Prozedur der Gesetzgebung, dass erlassene Gesetze den Bedingungen der Moralität entsprechen. Handeln nach der Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* erfordert zwingend, Gesetze vor ihrer Verabschiedung auf Übereinstimmung mit den objektiven Kriterien der Moralität zu überprüfen. Die Gesetze müssen dem Grundsatz größter persönlicher Freiheit entsprechen und daher in Ausdehnung und



Reichweite möglichst gering gehalten werden, um der Autonomie der einzelnen Menschen möglichst weiten Raum zu belassen.

Politisches Handeln hat auch Bildung und Aufklärung mit dem Ziel einer Kultivierung der Fähigkeit zu moralischen Einsichten zu fördern, um ein möglichst hohes Maß an Autonomie aller Bürger zu erreichen, das sich in einer kritische Hinterfragung ihrer Handlungsabsichten und vertieften Einsichten hinsichtlich moralisch gebotenen Handelns äußert und ihnen ein weitgehend selbstbestimmtes Leben ermöglicht. Auf Fremdbestimmung gerichtete Einflüsse sind zu minimieren. Zu politischem Handeln mit ökonomischer Relevanz gehört die Schaffung einer Rahmenordnung für die Ökonomie, die moralisch rechtfertigbares Handeln stützt, sowie die Einleitung geeigneter Maßnahmen, um die durch machtbasierendes Wirtschaften entstehenden ungerechten Verteilungen nachhaltig zu korrigieren.

Die Explikation des normativen Gehalts der Vernunftethik für ökonomisches Handeln in die aus den Prämissen abgeleiteten Grundsätze für legitimes ökonomisches Handeln zeigt, dass die sozialökonomische Rationalität eine prinzipiell realisierbare Alternative zur ökonomischen Rationalität ist.

## II Grundsätze für islamisch legitimes wirtschaftliches Handeln

Das in der Gegenwart vorherrschende Wirtschaftssystem, das sich im Prozess einer weltweiten Ausbreitung befindet, ist von europäischen Traditionen und historischen Entwicklungen sowie deren Hintergrundüberzeugungen, also von westlichem Denken bestimmt. Diese bewirkten die im ersten Teil dieser Arbeit als Fehlentwicklung festgestellte Emanzipation der Ökonomie von der sie einschränkenden Moral. Zu Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie mit dem Ziel, sie wieder zu einem lebensdienlichen Mittel für die Verwirklichung menschlicher Freiheit zu machen, zählt auch die integrative Wirtschaftsethik, die durch eine Integration der normativen Ansprüche von ökonomischer Rationalität und nur auf der Vernunft gründender Ethik ein Konzept entwickelt hat, mit dessen Umsetzung in die Praxis Moral und Ökonomie wieder zusammengeführt werden können. Auch dies ist westliches Denken, was unter Muslimen häufig nicht angemessen wahrgenommen wird.

Westliche Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie versuchen also wieder zusammenzufügen, was im islamischen Denken nie getrennt wurde, was jedoch nicht verhindern konnte, dass in der ökonomischen Praxis muslimischer Länder mehr oder weniger ausgeprägt dieselben Erscheinungen auftreten wie in der westlichen Welt. Daher sehen auch die islamischen Länder Bestrebungen, die Ökonomie stärker moralischen Bedingungen zu unterwerfen, wofür das *Islamic Banking* nur ein – allerdings herausragendes – Beispiel ist. Dabei stellen sich die Fragen, ob die westlichen und die islamischen Bemühungen tatsächlich das Gleiche erreichen wollen und ob es gegebenenfalls im Interesse größerer Wirkung nicht angezeigt wäre, diese Bemühungen zu vereinen.

Der Islam wird vorherrschend als eine diesseitige Ordnung eines gerechten Zusammenlebens der Menschen betrachtet und in dieser Perspektive wird auch der normative Gehalt des Islams hinsichtlich ökonomischen Handelns vom islamischen Recht expliziert. Anders als nach westlicher Auffassung sind im Islam Recht und Moral innig miteinander verwoben, dennoch kann zwischen rechtlichen und ethischen Elementen unterschieden und eine islamische Ethik formuliert werden, deren Aussagen mit denjenigen der Vernunftethik verglichen werden können. In dieser lebensdienlichen Perspektive kann auch die aus westlicher Sicht oft verwirrende Vielfalt der Erscheinungen im Islam wie die unterschiedlichen Rechtsschulen und Bekenntnisse sowie die teils sehr verschiedenen kulturellen und gesellschaftlichen Ausformungen als eine Vielfalt in der Einheit verstanden werden, wofür Indonesien mit seiner überwiegend muslimischen Bevölkerung ein besonders anschauliches Beispiel ist.

Die im Koran enthaltenen konkreten Handlungsregeln und die von den islamischen Rechtsgelehrten aus den primären Quellen des Islams – Koran und Überlieferung der Sunna – explizierten Bestimmungen sind nur im Kontext der moralischen, sozialen und religiösen Auffassungen des islamischen Denkens verständlich. Alle moralischen Normen für ökonomisches Handeln und die daraus folgenden Grundsätze für wirtschaftliches Handeln können auf das ihnen zugrunde liegende Prinzip der Gerechtigkeit zurückgeführt werden. Eine Ableitung islamischer Handlungsgrundsätze aus dem Prinzip der Gerechtigkeit erfordert den ständigen Rückbezug auf die konkretisierenden Bestimmungen der primären Quellen und ist daher einem Nicht-Muslim mangels hinreichend intimer Kenntnis dieser Quellen und ihres rechtlichen und moralischen Kontextes nicht möglich.

Es ist jedoch möglich, aus zwei Prämissen, die zentralen Elementen des Islams entsprechen und die notwendigen Bedingungen für moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln sind, deduktiv objektiv geltende Grundsätze für islamisch legitimes ökonomisches Handeln abzuleiten, wenn dies sowie deren Vergleich mit den entsprechenden aus der Vernunftethik gewonnenen Grundsätzen im Kontext der vom Islam konkret geforderten Praxis und ihrer gelebten Wirklichkeit geschieht. Dazu gehören Struktur und Inhalt des islamischen Rechts, die islamische Ethik vor allem in einer von vernunftethischem Denken nachvollziehbaren Form sowie das vom Islam gelebte Prinzip der Einheit in der Vielfalt, das am Beispiel Indonesiens dargelegt wird und woraus ersichtlich wird, dass der indonesische Islam als ein besonders geeigneter Partner der Vernunftethik für wirkungsvolle Bemühungen um eine Humanisierung der weltweiten Ökonomie sein könnte (Kapitel 5).

Den Charakter einer Ökonomie bestimmen entscheidend die zentralen Begriffen der Wirtschaft zugrunde liegenden Auffassungen, die sich im Handeln der an der Wirtschaft beteiligten Menschen verwirklichen und ihren Niederschlag in der jeweiligen Rahmenordnung für die Ökonomie finden. Die Auffassungen islamischen Denkens hinsichtlich der Begriffe des Eigentums, der zum Verbot von Kapitalzinsen führenden ungerechtfertigten Bereicherung, einer gerechten Verteilung der von wirtschaftlicher Leistung hervorgebrachten Ergebnisse sowie der Rolle des Staates bei der Aufrechterhaltung der Bedingungen für die vom Islam geforderten Handlungsweisen werden dargelegt (Kapitel 6), weil deren Kenntnis unerlässlich ist für das Verständnis der Grundsätze für ökonomisches Handeln und für einen Vergleich der sie enthaltenen Normativität mit derjenigen der Vernunftethik. Dies kann nicht durch eine einfache Definition dieser Begriffe geleistet werden, weil sich ihre Inhalte aus vielfältigen moralischen und

rechtlichen Forderungen ergeben, die letztlich alle von den Zielen der Lebensdienlichkeit und der Gerechtigkeit bestimmt sind.

Es existiert eine umfangreiche und weit in die Vergangenheit zurückreichende Literatur über Bemühungen um ein der Normativität des Islams gerecht werdendes Wirtschaftssystem. Die Darlegung ausgewählter Positionen aus der gegenwartsnahen Literatur zeigt das breite Spektrum der Auffassungen, ihren überwiegend apologetischen Charakter sowie Versuche der wissenschaftlich orientierten islamischen Wirtschaftslehre, eine islamische Ökonomik nach dem Vorbild westlicher Wirtschaftswissenschaft zu begründen (Kapitel 7). Diese praxisorientierte Perspektive wird ergänzt durch eine kritische Analyse des erreichten Standes der Bemühungen um die Errichtung eines islamischen Finanzsystems.

Das Ziel dieses Teils sind objektiv geltende Grundsätze für nach dem Islam moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln, die deduktiv aus zwei Prämissen abgeleitet werden, die zentralen Elementen des Islams entsprechen und die mit den entsprechenden aus der Vernunftethik resultierenden Grundsätzen verglichen werden, um Gemeinsamkeiten festzustellen. Die Verbindung der abgeleiteten Handlungsgrundsätze mit der Praxis ergibt sich aus der dem Islam eigenen Systematik der Umsetzung von implizit im Islam enthaltenen moralischen Normen, die mit dem vernunftethischen Prinzip der Verantwortung konsistent ist (Kapitel 8).



## 5 Der Islam als diesseitige Ordnung für gerechtes Zusammenleben

Der Islam ist eine Religion, die sich auf den Propheten Mohammed (um 570-632) beruft. Ihr Name und derjenige ihrer Anhänger sind Selbstbezeichnungen. „Islam“ bedeutet Ergebung, gemeint ist Ergebung in den Willen Gottes, und „Muslim“ bedeutet entsprechend der sich dem Willen Gottes Ergebende. Die Muslime glauben, dass Gott Mohammed seinen Willen über eine angemessene Lebensführung der Menschen im Diesseits offenbart hat und ihn zur Verkündigung seines Willens berufen hat. Dabei gilt Mohammed dem Koran zufolge (Suren 16,120ff und 2,124ff) nicht als Verkünder einer neuen, sondern als Erneuerer einer alten, auf Abraham zurückgehenden und in der Vergangenheit bereits mehrfach erneuerten Religion (Mawdūdī 2006, 6). Dies sowie Mohammeds Kontakt mit Juden und Christen weist auf eine Verwandtschaft des islamischen Denkens mit demjenigen der christlich geprägten westlichen Welt hin (Gibb 1962, 47).

Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 sind vertriebene Juden in westarabische Oasen und an die Küste des Roten Meeres eingewandert und waren dort noch zur Zeit Mohammeds als ansässig belegt. Die südlichste Ansiedlung von Juden war die Stadt Ytrib, das später in Medina umbenannt wurde. Die Juden stellten dort etwa die Hälfte der Bevölkerung, lebten in drei Stämmen wie Beduinen organisiert und kamen kurz vor der Ankunft Mohammeds unter die Vorherrschaft zweier konkurrierender Beduinenstämme. Auch häretische Christen siedelten sich nach ihrer Vertreibung in Arabien an und hatten einen formenreichen und weit gestreuten Einfluss. Nestorianer, die die Vorstellung von Maria als Gottesgebärerin ablehnten, wurden seit dem Konzil von Ephesus 431 verfolgt. Sie durften sich zwar im Reich der persischen Sassaniden ansiedeln, aber nur außerhalb missionieren, was sie vom Ort Hira am Westrand Mesopotamiens aus unternahmen (Gibb 1962, 37). Nach dem Konzil von Chalkedon 451 wurden auch Monophysiten verfolgt, die die Auffassung vertraten, in Christus hätten sich die menschliche und die christliche Natur zu einer einzigen göttlichen vermischt. Mohammeds Kenntnis vom Christentum stammt offenbar von zeitgenössischen syrisch-christlichen Kirchenvätern und Mönchen (Gibb 1962, 39).

Der Islam ist ein ganzheitliches Konzept diesseitiger Lebensführung für alle Menschen. Gott gilt als der Schöpfer des Universums und der Menschen und offenbart diesen, wie sie in dieser Konsequenz ihr Leben führen sollen. Anders als das Christentum mit seiner endzeitlichen Perspektive ist dem Islam soziale Gerechtigkeit in dieser Welt ein besonderes Anliegen. Mohammed selbst war Kaufmann in der damals bedeutenden Oasenstadt Mekka mit ihrem ehemals heidnischen Zentralheiligtum, der Kaaba. Seine

revolutionär in die sozialen Verhältnisse eingreifenden Verkündigungen schockierten die Bürger und wurden als Gefährdung der traditionellen Geschäftspraktiken empfunden. Da er zu keinem Kompromiss bereit war, musste er seine Heimatstadt schließlich 622 verlassen (Azzam 1999, 73). Er wanderte mit einigen Anhängern nach Medina aus, wirkte dort als willkommener Schiedsrichter und Friedensstifter für verfeindete Stämme und konnte ein Gemeinwesen nach islamischen Prinzipien organisieren (Gibb 1962, 26).

Die Bewohner Arabiens zur Zeit Mohammeds waren überwiegend Beduinen, denen die Domestizierung des Dromedars um 1300 v. Chr. den Zugang zur Wüste als Lebensraum ermöglichte. Sie lebten in großer Zersplitterung in Stämmen, vereinzelt auch in Stadtstaaten, dort jedoch auch in Stammesverbänden, der überlebensnotwendigen Form des Zusammenlebens arabischer Nomaden. Jeder Stamm hatte sein eigenes Recht und wurde patriarchalisch geführt, zwischen den Stämmen herrschte ein rechtsfreier Raum (Schacht 1964, 7). Rauben und Plündern war in diesen Gegenden ein althergebrachtes Mittel zum Lebensunterhalt und war nicht von einem Unrechtsbewusstsein belastet, was die Härte des Kampfes ums Dasein mit sich brachte (Mahmud 1964, 25). Die Blutrache als Prinzip vergeltender Schwächung eines gegnerischen Stammes war das hauptsächliche Regulativ zwischen den Stämmen. Gewaltsame Übergriffe und kriegerische Auseinandersetzungen unter den Stämmen waren an der Tagesordnung. Diese historische Situation, Mohammeds Beruf als Geschäftsmann und der jüdische und christliche Einfluss in dieser Region sind wichtige Aspekte für das Verständnis der Verkündigung Mohammeds.

Der Stamm war in dieser lebensfeindlichen Umgebung eine notwendige Voraussetzung für das Überleben des Einzelnen, dessen Handeln daher in erster Linie dem Wohle des Stammes galt. Der Stamm wiederum stand im Überlebenskampf in Konkurrenz zu anderen Stämmen, und handelte daher gegenüber diesen in höchstem Maße eigennützig. Die Mitglieder eines Stammes handelten also gleichzeitig als Individuen höchst uneigennützig primär für das Gemeinwohl und als Angehörige des Stammes eigennützig unter der Perspektive des Stammes, wobei sich eine autoritäre Führung des Stammes als effizient erwiesen hatte. Die soziale Integration der arabischen Stämme zu einer Gemeinschaft von Muslimen kann als Universalisierung des Stammesgedankens verstanden werden. Die Außengrenze des einzelnen Stammes wurde aufgehoben und ersetzt durch die Außengrenze der islamischen Gemeinschaft, was potentiell und auch tatsächlich die Lebenskraft enorm erhöhte und durch den Entfall des „freien“ und rechtlich „unregulierten“ räuberischen Konkurrenzkampfes der Stämme untereinander Kräfte für die Schaffung größeren Wohlstandes freisetzte, also effizient

war. Der gegenüber einem Stamm enorm vergrößerte Verband zusammen lebender Menschen erforderte Präzisierungen und Ergänzungen des geltenden Rechtes. Dies erfolgte zwar auf der Grundlage der Bestandteile des traditionellen Rechtes innerhalb der Stämme, umfasste jedoch auch revolutionäre Änderungen, die im Verständnis der Unterordnung unter den Willen Gottes verinnerlicht und akzeptiert wurden. Die Änderungen waren zumeist moralisch motiviert wie beispielsweise eine erhebliche Verbesserung der Stellung der Frau sowie die Ächtung gewisser Geschäftspraktiken wie ungerechtfertigte Bereicherung und darunter auch das Zinsverbot.

Ebenso wie der Islam nach eigener Bezeugung im Koran keine neue Religion ist, sondern die Erneuerung der abrahamitischen Religion, ist das islamische Recht keine neue Rechtsordnung, sondern eine Änderung und Ergänzung des bestehenden hergebrachten arabischen Gewohnheitsrechtes, jedoch klar moralisch motiviert und durch revolutionäre Änderungen in erheblicher Spannung zum damaligen Gewohnheitsrecht stehend.

Die wichtigste Grundlage des Islams ist der Koran, der für den Muslim das unverfälschte Wort Gottes ist, das durch den Propheten Mohammed, der Gott als Sprachrohr diente, in klarer arabischer Sprache vernehmbar wurde (Schimmel 1990, 27). Das arabische Wort für Koran – *qurʾān* – bedeutet Rezitationstext, der Mohammed offenbart wurde mit der Aufforderung ihn öffentlich vorzutragen. An mehreren Stellen des Korans (Sure 3,58 und 36,69) wird seine Funktion als mahnende Erinnerung bezeichnet, was darauf hinweist, dass der Kern der Botschaft, der Wille Gottes, nicht völlig neu, sondern den Menschen im Grunde bekannt ist, aber der ständigen Wiedererinnerung durch Rezitation bedarf (Bobzin 2001, 18). Dies ist konsistent mit der Aussage des Korans, dass Mohammed in einer langen Reihe vor ihm gesandter Propheten steht, wozu auch Jesus gehört, deren Verkündigungen aber entweder nicht richtig verstanden oder nachträglich verfälscht wurden. Die Auffassung, dass der Wille Gottes hinsichtlich der Lebensführung den Menschen prinzipiell bekannt ist, findet eine christliche Parallele in der Behauptung des Paulus in seinem Brief an die Römer, dass der Wille Gottes selbst den Heiden „in ihr Herz eingeschrieben ist“ (Röm 2,15).

Der Koran enthält alles, was der Mensch zur Führung eines gottgefälligen Lebens wissen muss und erschöpft sich nicht in allgemeinen Grundsätzen, sondern enthält auch detaillierte, bis in profane Einzelheiten des täglichen Lebens reichende Gebote und Verbote. Diese Bestimmungen werden im Leben der Muslime wirksam unter den Voraussetzungen der Anerkennung Gottes als Schöpfer der Welt und des Menschen, der Annahme der durch Mohammed verkündeten Botschaft Gottes sowie einer inneren Haltung der Dankbarkeit für beides. Zentrale Bedeutung hat die



verkündete Einheit Gottes (*tawhīd*) als die unauflösbare Einheit des Wesens und der Eigenschaften Gottes als Schöpfer und Erhalter. Dem Koran zufolge lässt sich diese Realität auch mittels der allen Menschen gemeinsamen Vernunft aus dem Wesen des Menschen, der Gesellschaft und der Natur ablesen (Choudhry 1992, 2).

Die Botschaft des Korans wird ergänzt durch die Sunna. Sie bezeichnet die normative Praxis des Beispiels des Propheten in der Gestalt überlieferter Berichte seiner Handlungen und seiner Aussprüche, letztere *hadīṭ* genannt. Sie wurden gesammelt und über Generationen tradiert und gelten zwar nicht als von Gott offenbart, aber als von Gott inspiriert. Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass der in unmittelbarer Nähe zu Gott stehende Prophet dessen Willen nicht nur am vorzüglichsten verstanden hat, sondern diesen auch in seinen Worten und Taten ablesbar zum Ausdruck bringt. Der normative Textkorpus des Islams besteht daher aus Koran und – mit abgestufter Verbindlichkeit – der Sunna, wobei über die Verbindlichkeit letzterer nur ein informeller Konsens von Gelehrten unter dem Aspekt der Zuverlässigkeit ihrer Überlieferung entscheidet, da der Islam, anders als das Christentum, keine Konzilien und Synoden kennt.

Dieses Kapitel befasst sich mit dem Islam nur insoweit, als es für das Verständnis von Struktur und Inhalt seines normativen Gehalts hinsichtlich ökonomischen Handelns für erforderlich gehalten wird. Dies betrifft vor allem das islamische Recht mit seinem von der westlichen Auffassung von Recht sehr verschiedenen Charakter, da es zugleich die islamische Moral umfasst (Abschnitt 5.1). Dennoch ist es möglich, unterscheidbar aber untrennbar vom islamischen Recht eine islamische Ethik auf der Grundlage der Offenbarung zu formulieren und deren Gründung und wesentlichen Inhalt mit der Vernunftethik zu vergleichen (Abschnitt 5.2). In der Wirklichkeit existiert *der* Islam ebenso wenig wie *das* Christentum, sondern beide werden in vielfältigen Ausformungen gelebt. Das für den Islam in besonderer Ausprägung geltende Prinzip der Einheit in der Vielfalt wird am Beispiel Indonesiens dargelegt, was für das Verständnis der speziell indonesischen Wesenszüge des Islams erforderlich ist. Daraus soll auch ersichtlich werden, weshalb der indonesische Islam besonders dazu geeignet erscheint, Partner der Vernunftethik für eine erste Allianz zur Auslösung einer wirkungsvollen Humanisierung der weltweiten Ökonomie zu werden (Abschnitt 5.3).

## 5.1 Islamisches Recht

*Die Funktion des islamischen Rechts*

*Explication des islamischen Rechts*

*Inhaltliche Aspekte und Struktur des islamischen Rechts*

*Islamisches Recht in Indonesien*

Aus Koran und Sunna erhält der Muslim Kenntnis vom Willen Gottes über die diesseitige Lebensführung der Menschen, verstanden als das von Gott gesetzte und für die Muslime verbindliche Recht. Dieses Recht ist in Koran und Sunna implizit enthalten und liegt dort nicht als geschlossener Rechtskodex oder systematisierte Ethik vor, sondern muss erst aus Koran und Sunna erschlossen werden. Es ist enthalten in einzelnen konkreten Geboten und Verboten sowie dort beschriebenen akzeptablen und abzulehnenden Verhaltensweisen, aus deren moralischer Wertung implizit im Koran enthaltene objektive Kriterien erkennbar sind, nach denen die moralische Beurteilung der Handlungsweisen als gut oder übel, aner kennenswert oder verabscheuungswürdig und gerecht oder ungerecht erfolgen kann.

Der Begriff „islamisches Recht“ ist in der westlichen Welt insofern missverständlich, als im Islam nicht zwischen Moral und Recht unterschieden wird. Die arabische Bezeichnung für die islamische Rechtswissenschaft *fiqh* bedeutet wörtlich übersetzt Einsicht (Kalisch 2003, 105), gemeint ist dabei Einsicht in den Willen Gottes, und umfasst alle religiösen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereiche des Lebens. Sie gründet primär auf der Interpretation von Koran und Sunna und sekundär auf Rechtsfindung durch die Gelehrten, und zwar entweder durch deren Konsens oder durch eigenständige Entscheidungen einzelner Gelehrter gemäß anerkannter Methoden (Schacht 1964, 116f).

Dies wirft die Frage auf, inwieweit es überhaupt berechtigt ist, von islamischem Recht zu sprechen und ob es im Islam überhaupt das Konzept des Rechts im westlichen Verständnis gibt, da islamisches Recht Teil eines Systems aus religiösen Pflichten vermischt mit nicht-rechtlichen Elementen ist. Es lässt sich jedoch zwischen der rein religiösen Sphäre und der Sphäre des eigentlichen Rechts klar unterscheiden und es darf daher für den Gehalt der letzteren der Begriff „islamisches Recht“ verwendet werden (Schacht 1964, 201). Das islamische Recht ist ein systematischer, kohärenter Korpus von Grundsätzen, wobei religiöse und moralische Erwägungen wesentliche Bestandteile der Systematik sind.

## Die Funktion des islamischen Rechts

Die Absicht des islamischen Rechts besteht darin, eine konkrete Richtschnur für menschliches Handeln zu bilden und nicht wie das säkulare westliche Recht formale Regeln für das Spiel widerstreitender Interessen aufzustellen:

“The aim of Islamic law is to provide concrete and material standards, and not to impose formal rules on the play of contending interests, which is the aim of secular law.” (Schacht 1964, 203)

Ziel der Erschließung des islamischen Rechts ist zum einen das Verstehen der Gebote und Verbote und zum anderen das Verstehen der dem Recht zugrunde liegenden impliziten allgemeinen Prinzipien sowie deren korrekte Anwendung in konkret gegebenen Situationen unter Berücksichtigung der jeweiligen spezifischen Bedingungen dieser Situationen. Verstehen umfasst dabei das zustimmende rationale Erfassen der jeweiligen Inhalte und das Erkennen ihrer Absicht, die darin besteht, die Menschen zu einem Verhalten zu veranlassen, das ihnen ein gedeihliches Zusammenleben ermöglicht. (Ahmad 1999, 34) Der Koran betont mehrfach ausdrücklich die Bedeutung des aus dem Verstehen resultierenden Wissens und damit die Rolle der Vernunft für den Glauben, wie beispielsweise:

„Übereile dich nicht mit dem Koran (d.h. mit dem Vortrag eines Koran-  
textes), bevor er dir endgültig eingegeben worden ist! Und sag: Herr! Lass mich an Wissen zunehmen.“ (Sure 20, 114)

Das Befolgen der Gebote und Grundsätze sowie die Beachtung der zugrunde liegenden Prinzipien ist aus islamischer Sicht zugleich Erfüllung des Willens Gottes und gut für den Menschen. Diese dem Menschen aus der Beschäftigung mit dem Koran erwachsende Einsicht führt zu einer Verinnerlichung und bewirkt eine Grundeinstellung, aus der ein Handeln entsprechend der moralischen Normen erfolgen kann.

Das islamische Recht enthält neben einer großen Zahl präziser Vorgaben für die gottgewollte Lebensführung unter den verschiedensten Aspekten auch übergeordnete Prinzipien, denn den verschiedenen Einzelschriften lassen sich „allgemeinere Grundsätze sozialer, politischer oder richterlicher Gerechtigkeit entnehmen, aber etwa auch Begriffe von Tugenden wie Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Barmherzigkeit oder Schamhaftigkeit, die den Gläubigen durchgängig eingeprägt werden.“ (Wielandt 1999, 717)

Das gewonnene Verständnis des islamischen Rechts wird durch entsprechendes Handeln in die Wirklichkeit umgesetzt. Dabei sind stets moralische Entscheidungen in Anbetracht der konkreten Randbedingungen der jeweiligen Situation zu treffen, wobei diese Entscheidungen über Handlungsoptionen entweder rational bewusst oder unbewusst aus der Einstellung heraus getroffen werden. Die Konkretisierung des islamischen Rechts besteht also in der Wechselwirkung zwischen den moralisch-rechtlichen Normen und dem praktischen Handeln. Im Idealfall wäre das islamische Recht auch aus dem Verhalten der Muslime ablesbar und jeder Verweis auf das „übliche“ Handeln und Beurteilen von Handlungen bezieht sich auf dieses konkret verinnerlichte Recht.

Das islamische Recht existiert daher zum einen als unwandelbares und zeitloses, nicht von Menschen gesetztes, also überpositives Recht, welches insgesamt implizit und an einigen Fixpunkten konkret formuliert im Koran enthalten ist. Es existiert zum anderen als das aus Koran und Sunna mittels der Vernunft gewonnene und durch das Verfahren des Konsenses der Rechtsgelehrten geläuterte konkretisierte Regelwerk – die Scharia<sup>\*)</sup> – aus im Koran enthaltenen übergeordneten allgemeinen Grundsätzen und konkreten Geboten und Verboten, sowie einer Vielzahl daraus abgeleiteter Bestimmungen, vor allem für Probleme und Fragen, die in Koran und Sunna nicht behandelt werden.

Es ist bezeichnend für die lebenspraktische Einstellung der islamischen Gemeinschaft und ihres Denkens, dass ihre frühesten theoretischen Bemühungen und am höchsten entwickelten Äußerungen vor allem dem Recht und weniger der Theologie galten. Dazu hat sicher die rasche Expansion des Islams in seiner Frühphase unter den ersten vier Kalifen (632-661) und den Umayyaden (661-750) mit der Berührung und Eingliederung anderer Kulturen beigetragen (Gibb 1962, 88). Recht wurde zunächst als Rechtsprechung praktiziert und berücksichtigte dabei das jeweilige gelebte lokale Gewohnheitsrecht und den Koran. Rechtsprechung war daher sehr uneinheitlich und von großer Entscheidungsfreiheit der Richter gekennzeichnet. In die Rechtspraxis aufgenommene Fremdeinflüsse wie Ahndung der Verheimlichung von Defekten an Gegenständen bei deren Verkauf aus dem römischen Recht (Schacht 1964, 9), das Zustandekommen eines Vertrages durch die Annahme eines Angebotes aus dem neubabylonischen Recht (Schacht 1964, 22) oder die Steinigung bei Unzucht aus dem jüdischen Recht (Schacht 1964, 15) waren umstritten und führten zum Widerstand von fundamentalistisch eingestellten Muslimen. Dies erforderte eine

---

\*) der Begriff *shari'a* bedeutete im Arabischen ursprünglich Offenbarung, erst später offenbartes Recht

Systematisierung des islamischen Rechts, wofür sich der Stand der Rechtsgelehrten herausbildete.

### **Explikation des islamischen Rechts**

Aufschlussreich ist die Vorgehensweise der islamischen Rechtsgelehrten bei der Erschließung und Systematisierung des Rechts. Die Begründung des Korans als unfehlbare Quelle des Rechts besteht nicht in der zirkularen Behauptung, er sei die Grundlage und Gründungsurkunde der Religion des Islams, sondern ist metaphysischer Natur und apriorisch. Sie geht von der Überzeugung aus, dass der Mensch wegen seiner Unvollkommenheit nicht fähig ist, aus eigenem Vermögen das wahre Wesen des Guten und seines Gegenteils des Üblen zu erfassen, sondern er dazu göttlicher Offenbarung durch Propheten bedarf, die seit Anbeginn der Menschheit zwar immer wieder dieselbe göttliche Wahrheit verkündeten, jedoch in einer dem jeweiligen Entwicklungsstand der Menschen angepassten Weise. Der Koran ist die letzte dieser Offenbarungen und enthält daher die endgültigen und besten Lösungen für alle Fragen des Glaubens und Handelns (Gibb 1962, 91).

Die Unfehlbarkeit der Sunna ist eine daraus folgende logische Konsequenz und wird nicht metaphysisch begründet. Da der Koran zwar alles Erforderliche enthält, aber vieles davon nicht ausdrücklich, sondern nur implizit, muss er interpretiert werden. Der einzige wirklich vertrauenswürdige Interpret ist der Prophet, der nach dem Koran nicht nur dessen Text besaß sondern auch die Weisheit, dessen Prinzipien auf das tägliche Leben anwenden zu können, weshalb seine Aussprüche und Handlungen eine Ergänzung des Korans darstellen. Die für den Koran geltende Inspiration des Propheten wurde auch auf sein Sagen und Tun bezogen und damit dieses ebenso verbindlich wie der Koran, sofern seine Überlieferung hinreichend zuverlässig war. Diese Bedingung führte zu einem eigenen Zweig der islamischen Rechtswissenschaft.

Grundlage für die Erarbeitung eines systematischen Rechtssystems sind die klaren und eindeutigen Gebote und Verbote des Korans, die nicht Gegenstand von Erwägungen der Vernunft sind. Diese Regeln waren nach einem von den Rechtsgelehrten festgelegten Grundsatz allgemein anwendbar, sofern ihre Geltung nicht ausdrücklich auf bestimmte Situationen oder Personengruppen eingeschränkt war. Schließlich wurde der wortgetreue Sinn der Regeln philologisch und lexikographisch festgestellt. Der jeweilige Wortlaut wurde im buchstäblichen Sinn der arabischen Umgangssprache verstanden, es sei denn es handelte sich um eindeutig metaphorische Ausdrucksweisen (Gibb 1962, 93f).

Für diejenigen Fragestellungen, für die Koran oder *hadīṭ* keine Auskunft geben, wendete die Mehrheit der Rechtsgelehrten das Verfahren des Analogieschlusses an, bei dem auf ein neues Problem die einer bestehenden Regel zugrunde liegenden Prinzipien angemessen übertragen wurden. Das Verfahren wurde von besonders strengen Rechtsgelehrten abgelehnt, weil es ein menschliches Urteil enthält und daher fehlbar ist. Ferner wurde für die Explikation des islamischen Rechts die ebenfalls umstrittene Methode des *'iğtihād* angewandt. Dieser arabische Begriff bedeutet wörtlich übersetzt anwenden und im islamischen Recht bezeichnet *'iğtihād* die Anwendung der Vernunft, um zu einem selbständigen, unabhängigen Urteil in einer Rechtsfrage zu gelangen. Die Berechtigung dieser Methode wurde vermutlich aus einer Sure des Korans "*And to those who exert We show Our path*" und einer ausführlicheren Überlieferung der Sunna abgeleitet (Iqbal 1944, 148). Zu Beginn der Systematisierung des Rechts wurden verschiedene Varianten des *'iğtihād* angewandt, darunter die volle Befugnis hoch qualifizierter und anerkannter Rechtsgelehrter zu selbständiger Rechtsfindung, die aber praktisch auf nur wenige Autoritäten beschränkt war und danach zwar theoretisch fortbestand, aber durch einschränkende Bedingungen so gut wie unmöglich gemacht wurde. Ab dem zehnten Jahrhundert kam allmählich ein Konsens der Rechtsgelehrten darüber zustande, dass das Tor des *'iğtihād* als geschlossen zu betrachten sei (Wielandt 1971, 41). Im dreizehnten Jahrhundert wurde die Methode des *'iğtihād* im sunnitischen Islam endgültig eingestellt. Auf dieser schmalen methodologischen Grundlage erarbeiteten die Rechtsgelehrten des achten und neunten Jahrhunderts das islamische Rechtssystem der Scharia. Da sowohl die Quellen des Rechts als auch die Methode seiner Explikation als unveränderlich galten, wurde auch das so erarbeitete Recht für unveränderlich gehalten und blieb daher bis in die Gegenwart im Wesentlichen unverändert bestehen. (Schacht 1964, 71)

Der Islam kennt keinen Geistlichen als Mittler zwischen Mensch und Gott, jeder Muslim steht Gott selbst unmittelbar gegenüber. Sein persönliches Verständnis vom Willen Gottes ist maßgeblich, da dieses sich aber im Handeln in der Gemeinschaft konkretisiert, steht es in ständiger Wechselwirkung mit den gelebten Auffassungen der Glaubensbrüder, was nach allgemeiner Überzeugung dafür sorgt, dass sich fehlerhafte Auffassungen praktisch von selbst eliminieren. Ebenso wie das Gewohnheitsrecht hat die vorherrschende Auffassung in religiösen Fragen Geltung für das Verständnis des Rechts. Die anspruchsvolle Explikation des islamischen Rechts erforderte jedoch nicht nur fortlaufende Beschäftigung damit, sondern zunehmend umfangreiche Kenntnisse, was zur Herausbildung des Standes

der Rechtsgelehrten führte. War die *'ulamā*<sup>\*)</sup> in der Frühzeit des Islams die Gesamtheit der Muslime, so wurde später darunter der Stand der Rechtsgelehrten verstanden, deren durch Konsens gebildete gemeinsame Auffassungen repräsentativ für den Islam und verbindlich für die Muslime wurden (Gibb 1962, 96). Das Prinzip des Konsenses der Rechtsgelehrten führte dazu, dass die sich daraus ergebenden Rechtsauffassungen, die durch bis an äußerste logische Grenzen führende theoretische Diskussionen auf Konsistenz mit den Prinzipien des Korans überprüft wurden, als praktisch unrevidierbar galten, wobei abweichende Auffassungen kleiner Minderheiten von Gelehrten unbeachtet blieben (Schacht 1964, 30). Der Konsens der Rechtsgelehrten mutierte zu einer dritten Quelle unfehlbarer Rechtskenntnis neben Koran und *hadīṭ*.

Gleichgesinnte Gelehrte begannen sich zumeist mit prominenten Vordenkern bereits vor dem Ende des Kalifats der Umayyaden im Jahre 750 zu so genannten Rechtsschulen zusammen zu schließen und entwickelten dabei spezifische methodische Vorlieben und Denkansätze, die dann weiter tradiert wurden. Diese Rechtsschulen hatten weder eine bestimmte organisatorische Form noch einen offiziellen Status, sie hielten keinen formellen Unterricht und ihre Lehre war keineswegs einheitlich. Ihre Mitglieder waren Gelehrte oder Anwälte, blieben Privatleute und erwarben durch die Qualität ihrer Beiträge den Respekt der anderen Mitglieder der Schule wie auch der Öffentlichkeit (Schacht 1964, 28).

Die im Irak beheimatete Schule der *Hanafiten* geht zurück auf Abū Hanīfa (gest. 767) und legte besonderen Wert auf den Analogieschluss. Die Schule der *Malakiten* geht zurück auf den in Medina als Richter wirkenden Mālik ben-Anas (gest. 795) und pflegte eine starke Berücksichtigung des *hadīṭ*. Beide Schulen erlaubten ein nur von der Vernunft begründetes Urteil in Fragen, für die sich in Koran und Sunna keine eindeutige Antwort fand, waren durch die Anerkennung des Konsenses der Gemeinden am Gemeinwohl orientiert und akzeptierten die Einsicht in den Sinn der expliziten Regelungen des Korans als Element der Begründung.

Die Schule der *Safiten* gründet sich auf Šāfi 'ī (gest. 820), der Schüler der beiden vorgenannten Gelehrten war. Er unternahm eine systematische Kritik der Methoden der Rechtsfindung mit dem Ergebnis, dass er nur mit der Vernunft begründete Urteile für unzulässig hielt. Šāfi 'ī erarbeitete eine Theorie des ausschließlich auf der Offenbarung gründenden positiven Rechts und hielt Gerechtigkeit für nichts anderes als Gehorsam gegenüber

---

\*) *'ulamā*, Plural von *'ālim*, jemand der *'ilm* d.h. religiöse Kenntnisse hat

dem Gesetz Gottes (Hourani 1975, 129). Er formalisierte den Begriff des Konsenses zunächst der Gemeinde und dann eingeschränkt auf die Rechtsgelehrten als Tradition, wobei ein *hadīṭ* nur bei untadeliger Überlieferung galt. Maßgeblich für die Rechtsfindung waren fortan in der klassischen islamischen Rechtstheorie vier Prinzipien: der Koran, die Sunna des Propheten, der Konsens der Rechtsgelehrten – *ijmā'* – und der Analogieschluss, also zwei materielle Quellen, eine Methode und eine feststellende Autorität, wobei letztere die Authentizität der Quellen sicherstellt und deren richtige Interpretation bestimmt (Schacht 1964, 60 und 114).

Für die auf Ahmad b. Hanbal (gest. 855) zurückgehenden *Hanbaliten* gilt der liberale Grundsatz, dass alles erlaubt ist, was in den Texten nicht verboten wird. Die schiitischen Muslime entwickelten eine eigene Rechtstradition, die derjenigen der Hanafiten nahe steht und nach der weiterhin besonders dazu befähigten Gelehrten das Recht der eigenständigen, auf der Vernunft gründenden Rechtsfindung zukommt. Insgesamt unterscheiden sich die schiitischen Lehren jedoch nicht stärker von den sunnitischen als diejenigen der sunnitischen Schulen untereinander (Schacht 1964, 16).

Im Laufe der Jahrhunderte kristallisierten sich aus anfänglich nicht weniger als neunzehn derartigen Schulen (Iqbal 1944, 165) diese vier klassischen sunnitischen Rechtsschulen heraus, die sich im dreizehnten Jahrhundert dadurch arrangierten, dass sie keinen Anspruch auf alleinige Geltung erhoben, unüberbrückbare Meinungsverschiedenheiten in einzelnen Fragen als ein Zeichen göttlicher Nachsicht betrachteten und voneinander abweichende aber gut begründete Meinungen als gültige Ausformungen des Willen Gottes achteten. Sie erkannten sich gegenseitig als rechtläubig an und dieser besondere Konsens stellte die Einheit des Islams sicher (Schacht 1964, 67). Dafür sowie für die Ächtung des *'iğtihād* gibt es mehrere historische Ursachen. Eine bestand in einer Gegenreaktion auf die rationalistischen Ansichten der Mutaziliten (s.u.), da konservative Muslime deren Lehren oft missverstanden und befürchteten, sie würden zum Zerfall des Islams führen. Sie versuchten dem zu begegnen, indem sie die verbindende Kraft der Scharia dadurch zu festigen versuchten, dass sie die Scharia als endgültig expliziert erklärten. Eine weitere Ursache war die zunehmende Hinwendung vor allem intellektueller Muslime zur außerweltlich orientierten islamischen Mystik, die vor allem von den Sufi Orden verbreitet wurde und zu einer Geringschätzung diesseitiger Ordnungsprinzipien führte. Vor allem aber bewirkte der Einfall der Mongolen mit der unerbittlichen Zerschlagung des Kalifats von Bagdad (1254), der Ermordung des Kalifen und der unübersehbar ungestraft bleibenden Entweihung von Moscheen und Handschriften des Korans ein Trauma für die Muslime (Ridgeon 1958, 5). Die Furcht vor völliger Auflösung bewegte die führenden Muslime dazu,



gegensätzliche Auffassungen hintanzustellen und gemeinsam eifersüchtig über die ordnende und bewahrende Kraft der Scharia zu wachen und jegliche Änderungen von ihr fern zu halten (Iqbal 1944, 151). Diese starre konservative Abwehrhaltung setzte sich in der Neuzeit fort, als europäische Kolonialmächte die Vorherrschaft in islamischen Ländern gewannen. Der Islam wurde dort als eine rückständige und die Entwicklung hemmende Religion verachtet und die Muslime zur Annahme westlicher Denk- und Verhaltensweisen genötigt.

Muhammad Iqbal (1873/7-1938) sieht im Verzicht der Rechtsgelehrten auf *'iğtihād* einen großen Verlust für den Islam und eine Ursache für seine große Unbeweglichkeit während der letzten 500 Jahre. Die Grundlage der alle Aspekte des Lebens umfassenden Religion des Islams gründet auf dem Prinzip der Einheit. Der Islam fordert Loyalität nicht gegenüber Herrschern, sondern gegenüber Gott als der geistigen Grundlage des ganzen menschlichen Lebens schlechthin und fordert damit zugleich Loyalität gegenüber dem Wesen des Menschen. Eine auf diesem Prinzip gründende Gesellschaft muss die widerstrebenden Grundsätze der Beständigkeit und der Veränderung miteinander in Einklang bringen. Sie muss zwar nach unwandelbaren Grundsätzen ihre Gemeinschaft ordnen, um ihr einen festen Halt in der sich beständig ändernden Welt zu geben. Wenn diese unveränderlichen Grundsätze jedoch so gehandhabt werden, dass sie praktisch jede Möglichkeit von Veränderungen ausschließen, dann wird damit auch die dem Wesen des Islams eigene Dynamik behindert, was durch den Verzicht auf *'iğtihād* – von Iqbal das Prinzip der Bewegung im Wesen des Islams genannt – geschehen ist. (Iqbal 1944, 147f)

Die gegenwärtige Verbreitung der Schulen resultiert aus mannigfaltigen Zufälligkeiten. Die Tradition der Schule der *Hanafiten* ist in der Gegenwart besonders in den Regionen Irak, Türkei, dem ehemaligen Osmanischen Reich, Afghanistan, Pakistan, Turkestan und China mit etwa einem Drittel der sunnitischen Muslime verbreitet. Die Schule der *Malakiten* breitete sich von ihrem ersten Zentrum Medina westwärts über fast ganz Nordafrika bis nach Andalusien sowie über Zentralafrika und Westafrika, soweit es muslimisch ist, aus und ist dort sowie in den Arabischen Emiraten mit insgesamt ebenfalls etwa einem Drittel der sunnitischen Muslime verbreitet. Die Tradition der *safitischen* Rechtsschule ist gegenwärtig in Indonesien, in Malaysia und dem übrigen Südostasien sowie in Ostafrika, Unterägypten, Libanon, Syrien und Jordanien mit wiederum etwa einem Drittel der Sunniten verbreitet. Die Tradition der *Hanbaliten* gilt in Saudi Arabien, Kuwait und Qatar und damit für insgesamt nur wenige Prozent der sunnitischen Muslime. (Hosen 2007, 24) An vielen Orten bestehen zwei oder mehr Schu-

len gleichzeitig nebeneinander und jeder Muslim hat das Recht, auch in Einzelfragen einer Rechtsschule seiner Wahl zu folgen.

### **Inhaltliche Aspekte und Struktur des islamischen Rechts**

Das islamische Recht unterscheidet nicht zwischen privatem und öffentlichem Recht, Zivilrecht und Strafrecht und Gottesdienst; Moral und Recht im engeren Sinne sind eng miteinander verwoben. Beispielsweise kennt islamisches Recht nicht die Bestrafung einer kriminellen Handlung an sich und in Verfolgung eines öffentlichen Interesses. Es muss vielmehr immer ein Geschädigter als Kläger auftreten und einen Schaden geltend machen. Bei Verstößen gegen Gebote Gottes tritt quasi Gott als geschädigter Kläger auf und verlangt Ahndung. Ist ein Mensch von einem anderen geschädigt worden, so stellt die Bestrafung stets eine Wiedergutmachung des angerichteten Schadens dar. Geldstrafen für kriminelles Handeln sind im islamischen Recht unbekannt. (Schacht 1964, 206f)

Als problematisch erwiesen sich die im Koran ausdrücklich vorgesehenen Strafen für bestimmte Verfehlungen wie beispielsweise Ehebruch und Mord, deren Strafmaße als offenbart in der Rechtsprechung angewandt werden mussten. Da sie jedoch regelmäßig als zu hart empfunden wurden, bildete sich ein Konsens dahingehend, ihre Anwendung von bestimmten Voraussetzungen abhängig zu machen und fallweise die zur Straftat führenden Umstände und ihre Folgen zu berücksichtigen mit der Konsequenz, dass diese praktisch nie hinreichten, um die harte koranische Bestrafung zu rechtfertigen (Schumann 1999, 64).

Das islamische Recht wurde nie formal kodifiziert, sondern blieb seinem Wesen nach immer Gegenstand des Diskurses über die aus Gottes Willen und den absoluten Normen von gut und übel folgenden Pflichten und Rechten der einzelnen Muslime. Gegenstand des Rechts ist immer der einzelne Mensch und konsequenterweise kennt das islamische Recht keine juristischen Personen. Selbst die Staatskasse ist keine Institution, sondern sie ist das Eigentum der Gemeinschaft als der Summe aller einzelnen Muslime. (Schacht 1964, 125)

Inhaltlich geht die Scharia von der Freiheit als grundlegender Norm aus, die im Interesse des Individuums und der Gemeinschaft einschränkenden Regeln unterliegt. Handeln außerhalb des Bereichs dieser Regeln ist moralisch und damit auch rechtlich unbedenklich und gilt als erlaubt, alles sonstige Handeln ist an sich gut oder übel, wobei jeweils eine Abstufung als obligatorisch oder fakultativ erfolgt. Die Besonderheit des islamischen Rechts besteht darin, dass alle menschlichen Handlungen und Beziehun-

gen – auch die im engeren Sinne rechtlichen – bewertet und in fünf Klassen eingeteilt werden (Wielandt 1999, 717f):

1. geboten, obligatorisch
2. empfohlen, wünschenswert
3. erlaubt und dabei wertneutral
4. abzuraten, verwerflich
5. verboten.

Auch diese Klassifizierung zeigt deutlich den für Handeln richtungweisenden Charakter des islamischen Rechts und die unauflösbare Verbindung von Recht im engeren Sinn und Moral mit erheblichen Konsequenzen auch für wirtschaftliches Handeln. Manche Verbote sind nicht mit der Androhung einer Strafe bewehrt, sondern sind als Appelle zur Enthaltung zu verstehen. Alle Kategorien sind jedoch in Hinsicht auf göttliche Billigung und Belohnung und Bestrafung durch Gott im Jenseits definiert (Hourani 1971, 43). Die wissenschaftliche Explikation des islamischen Rechts bestand im Wesentlichen darin, das menschliche Handeln nach dieser Einteilung zu klassifizieren, was eine überwiegend theoretische und nur wenig von praktischer Erfahrung in der Rechtsprechung geleitete Vorgehensweise war.

Die Explikation des islamischen Rechts wurde von den jeweils herrschenden historischen und kulturellen Bedingungen und von der Gewichtung theologischer Denkansätze beeinflusst, sodass kein homogenes, zeitloses Regelwerk entstehen konnte, sondern vielmehr trotz der gemeinsamen Grundlage von Koran und Sunna verschiedene Denktraditionen zu voneinander abweichenden Ergebnissen führen mussten. Obwohl also die allgemeinen Grundsätze akzeptiert werden, folgen die Muslime nicht einer einzigen, sondern mehreren Interpretation (Effendy 2003, 5), die gleichermaßen gültig sind und keine innere Widersprüchlichkeit des islamischen Rechts bezeichnen. Einerseits hatte die gegenseitige Achtung unterschiedlicher Auffassungen bei gleicher Grundlage in der Geschichte wie in der Gegenwart eine wichtige Funktion für die Flexibilität und Vielgestaltigkeit des Islam. Andererseits hat die gemeinsame Grundlage und der im Mittelalter von Rechtsgelehrten erarbeitete große Bestand unstrittiger Explikationen, sowie der Anspruch der Scharia, für alle Bereiche des menschlichen Lebens normativ gültig zu sein, eine Zersplitterung des islamischen Rechts in rein lokale Rechtssysteme verhindert. „Das islamische Recht, in seinem weiteren, die Regelung des Kultes mit umfassenden Sinn, ist der Inbegriff des echt islamischen Geistes, die entscheidendste Ausprägung islamischen Denkens, der Wesenskern des Islams überhaupt“ (Bergsträsser 1935, 1).

Der Versuch das Wesen der Scharia zusammenfassend darzustellen trifft unvermeidlich auf die Schwierigkeit, dass die im westlichen Denken

üblichen Begriffe wie *Recht*, *Moral* und *Religion* und die zugehörigen Adjektive *rechtlich*, *moralisch* und *religiös* nicht als unterscheidende Merkmale von Handlungen dienen können, weil die meisten Handlungen nicht nur unter einem dieser Aspekte zu beurteilen sind. Für den Muslim stellt sich diese Problematik nicht, da er Handlungen immer ganzheitlich und nicht hinsichtlich dieser Einzelaspekte beurteilt. Ein vertragsrechtliches Vergehen wäre beispielsweise nicht nur ein Verstoß rechtlicher Art im engeren Sinn, sondern als ein Betrug zugleich ein Verstoß gegen ein Gebot Gottes und damit die Verletzung einer religiösen Pflicht.

Alle menschlichen Handlungen und Beziehungen werden nach der fünf diskrete Stufen umfassenden Skala zwischen den Extremen *geboten* und *verboten* bewertet, was dem einzelnen Muslim in erster Linie zur Orientierung für sein konkretes Handeln dient. Da alle Handlungen und Beziehungen vor dem Hintergrund des Verhältnisses von Menschen und Gott stehen und auch aus dieser weltanschaulichen Sicht bewertet werden, sind aus westlicher Perspektive rechtliche Bestimmungen im engeren Sinn meist mit moralischen und religiösen Forderungen vermischt, sowie oft unzureichend eindeutig, wenn beispielsweise Erben zwar angeraten wird, die Schulden des Erblassers zu bezahlen, dies aber offensichtlich nicht zwingend erforderlich ist. (Schacht 1964, 200)

#### Das Urteil Schachts

„It follows from the heteronomous and irrational side of Islamic law that its rules are valid by virtue of their mere existence and not because of their rationality.“ (Schacht 1964, 203)

ist jedoch unzulässig pauschal und bedarf einer differenzierenden Korrektur. Zwar kann die Scharia formal als heteronom bezeichnet werden, da sie aus Koran und Sunna stammt und in der Regel von Muslimen ohne weitere Reflexion befolgt wird, weil es von Gott so angeordnet wurde. Sie enthält auch irrationale Elemente wie die rituellen Vorschriften und magische Formeln, die als vorislamischer Herkunft identifiziert wurden. Das Urteil berücksichtigt aber nicht den großen Beitrag der Vernunft bei der Explikation des islamischen Rechts aus seinen Quellen und die ganz offensichtlich dem gesamten Korpus der Scharia zugrunde liegenden höheren und logisch vorrangigen Prinzipien der Lebensdienlichkeit und Gerechtigkeit. Diese eindeutig objektiven Normen sind zwar eingebunden in soziale Konzepte wie dasjenige des Menschen als zugleich individueller und kollektiver Mensch oder in ein spezifisch islamisches Konzept der Familie, sodass für den einzelnen Muslim die Scharia als von Gott gegeben und damit voll heteronom anerkannt wird, sie aber außer den rituellen Regeln und den auf

sozialen Konzepten oder kulturellen Gegebenheiten fußenden Vorschriften weitgehend objektive Geltung beanspruchende Normen enthält.

Dieser Gedanke soll durch ein Beispiel verdeutlicht werden. Die Scharia erlaubt die Jagd auf frei lebende Tiere, jedoch nur zwecks Verwendung als Nahrungs- oder Arzneimittel oder zur Abwendung von Gefahren, nicht jedoch um sie zum Vergnügen zu verwenden, indem sie in Käfigen ausgestellt oder zur Unterhaltung abgerichtet werden (Tornauw 1855, 228). Diese Bestimmung ist nur als eine Konkretisierung des zugrunde liegenden Prinzips zu verstehen, nach dem Mensch und Natur Teile eines übergeordneten Ganzen sind und daher der Mensch bei seinem Handeln auch Rücksicht auf die ihn umgebende Natur zu nehmen hat. Aber selbst ohne eine derartige Reflexion wird der Muslim im Zuge der Verinnerlichung dieser Bestimmung deren lebensdienliche Berechtigung einsehen, diese bejahen und auch deshalb diese Regel als für ihn verbindlich akzeptieren, sie sich so zu eigen machen und nach dem ihm zugrunde liegenden Prinzip handeln.

Die Scharia ist ein kasuistisches Recht, jedoch anders als das angelsächsische Recht ist es nicht aus der Praxis der Rechtsprechung als Konkretisierung allgemeinen Rechtsempfindens gebildet worden, sondern aus der theoretischen Analyse konkreter Einzelbestimmungen und Verhaltensweisen und Übertragung deren rechtlichen und moralischen Gehalts auf Regeln für konkretes Handeln. Die Erweiterung des Geltungsbereichs erfolgt dabei nicht durch Abstraktion der relevanten Gehalte einzelner Fälle und deren Subsumierung zu einer allgemeinen Regel, sondern sie werden in Analogie auf andere wiederum konkrete Fälle übertragen. Ferner ist die Scharia individualistisch, ihre Bestimmungen beziehen sich immer auf den einzelnen Muslim. Die Summe der Einzelbestimmungen wird nicht zu einer Art Verwaltung reduziert, sondern ganz im Gegenteil entspricht die Scharia formal einem objektiven Recht, welches die subjektiven Rechte der Einzelnen sicherstellt, sodass dieses Recht letztlich die Gesamtsumme der persönlichen Rechte aller Einzelnen enthält (Schacht 1964, 208).

Dem islamischen Recht, verstanden als das in seinen Quellen teils explizit und teils implizit enthaltene überpositive Recht, kann also strukturell aus den folgenden Elementen bestehend gedacht werden: Grundlage sind objektiv geltende erste Prinzipien, die rational begründbar sind (z.B. Lebensdienlichkeit und Gerechtigkeit); diese Prinzipien werden konkretisiert zum einen durch konkrete Regeln für das Handeln, die aus diesen Prinzipien rational ableitbar sind, und zum anderen durch implizite religiöse und soziale Konzepte verbunden mit wiederum je konkreten Regeln zwecks Verwirklichung dieser Konzepte, wobei diese Konzepte und die zugehörigen Regeln mit den ersten Prinzipien verträglich sind. Nach dieser Auffas-

sung kann zwischen einem ethischen und einem kulturellen Gehalt des islamischen Rechts unterschieden werden, das Recht aber keinesfalls in diese Teile zerlegt werden. Der ethische Gehalt gründet auf objektiven, universell geltenden Prinzipien, während der kulturelle Gehalt diesen Prinzipien zwar nicht widerspricht, aber historisch und lokal bedingte soziale Ausformungen menschlichen Zusammenlebens sind, die im Grunde freiwillig von den jeweiligen Mitgliedern so akzeptiert werden. Der normative Gehalt der Religion ist in beiden Teilen enthalten. Dieser Gedanke wird im Folgenden erneut aufgegriffen werden.

Zum kulturellen Gehalt der Scharia gehören vor allem die Regeln für die rituellen Praktiken wie das Gebet und die vorherige Prozedur der Reinigung, das Almosengeben, das Fasten und die Wallfahrt nach Mekka, die für den Islam fundamentale Bedeutung haben. Aus dem bürgerlichen Recht gehören dazu sicher das Ehe- und Familienrecht, deren Bestimmungen ohne das zugrunde liegende Konzept der Familie des Islams nicht zu verstehen sind und davon auch nicht getrennt werden können, wie beispielsweise die Bestimmung, dass Töchter des Erblassers nur jeweils die Hälfte dessen erben, was dessen Söhnen zusteht und isoliert betrachtet als ungerecht erscheint. Dieser Gehalt der Scharia konstituiert die islamische Gemeinschaft und ist für den einzelnen Muslim insofern verbindlich, als er sich aus freiem Willen als Muslim bekennt.

Diese Auffassung von der Struktur des islamischen Rechts macht verständlich, weshalb die verschiedenen traditionell geformten Rechtsauffassungen der sunnitischen Rechtsschulen und des schiitischen Islams als gleichermaßen islamisch gelten können. Sie erlaubt ferner das breite Spektrum des gelebten islamischen Rechts als unterschiedliche historische und lokale Ausformungen desselben normativen Gehalts zu verstehen, die nebeneinander bestehen können, ohne die Einheit des Islams zu sprengen. Bestätigt wird diese Auffassung durch die Tatsache, dass das islamische Recht keine universelle Geltung beansprucht, da es für Muslime in islamischem Gebiet in vollem Umfang, in nicht-islamischem Gebiet jedoch nur in einem etwas geringeren Umfang verpflichtend ist und für Nicht-Muslime in islamischem Gebiet nur in sehr begrenztem Umfang gilt. So werden Nicht-Muslime nicht bestraft für Handlungen, die zwar gegen das islamische Gesetz, nicht aber gegen ihr eigenes Recht verstoßen. (Tourneau 1855, 53) Trotz dieser selbst auferlegten Beschränkungen ist sich „das islamische Recht seines Charakters als religiöses Ideal immer bewusst geblieben“ (Schacht 1964, 199).

## Islamisches Recht in Indonesien

Indonesien gehört seit 1991 zu einer langen Reihe von Ländern mit kodifiziertem islamischen Recht, was angemessener jedoch *Recht für Muslime* genannt wird, denn *islamisches Recht* bzw. *Scharia* bezeichnet die Gesamtheit des von den islamischen Rechtsgelehrten explizierten Rechts als dem nicht kodifizierten Inhalt der Lehren und Arbeiten islamischer Rechtsgelehrter, wohingegen das *Recht für Muslime* lediglich einen kodifizierten und durch staatliches Gesetz durchgesetzten Teil der Scharia enthält. Die Kodifizierung islamischen Rechts in Indonesien (*Kompilasi Hukum Islam, HKI*) umfasst Ehe- und Scheidungsrecht, Erbrecht und das Recht für religiöse Stiftungen (*wakaf*), sowie den bemerkenswerten Artikel, wonach ein Richter bei der Anwendung dieses Rechts die Sitte der Gemeinschaft berücksichtigen muss, um zu einem gerechten Urteil zu gelangen (Hooker 2008, 22). Die *HKI* ist die Grundlage für die in diesen Rechtsbereich zuständigen religiösen Gerichte.

In allen Bereichen hat sich die *HKI* teils beträchtlich vom *islamischen Recht* entfernt. Dies gilt für das generelle Verbot von Ehen mit Nicht-Muslimen, eine Verschärfung der Bedingungen für Polygamie einschließlich der dazu erforderlichen Zustimmung der ersten Ehefrau, Einführung eines Mindestalters anstelle der Pubertät als Voraussetzung für die Heiratsfähigkeit, die Abschaffung der einseitigen willkürlichen Scheidung durch den Ehemann sowie im Erbrecht die Herauslösung der Hälfte des während einer Ehe erworbenen Vermögens aus der Erbmasse und Zuordnung an den überlebenden Ehepartner (Hooker 2008, 22ff).

Die *HKI* blieb nicht unwidersprochen, denn 2004 legte eine Arbeitsgruppe des Religionsministeriums einen Gegenentwurf vor, der allerdings schon nach einigen Wochen höchst kontroverser Diskussionen wieder zurückgezogen wurde. Dieser Entwurf verwarf alle der Scharia entstammenden Bestimmungen zu Gunsten rein säkularer familienrechtlicher Regelungen. Er erklärte unter anderem Heiraten als normale zwischenmenschliche Beziehungen, betrachtete die Unterordnung der Ehefrau unter den Gatten als Verstoß beider Ehepartner, erlaubte Mischehen und verbot Polygamie und stellte Frauen und Männer im Erbrecht gleich und ließ zudem Erbsprüche von Nicht-Muslimen zu. (Hooker 2008, 25).

Dieser Gegenentwurf ging zu weit um eine Basis für eine konstruktive Diskussion sicher allgemein wünschenswerter Modifikationen der *HKI* zu bilden und sorgte eher für eine stärkere Polarisierung. Immerhin hat sich die *HKI* während der 15 Jahre ihrer Existenz als eine anerkannte Grundlage

für die Rechtsprechung der islamischen Gerichte erwiesen und landesweit geht nur eine winzige Anzahl ihrer Urteile in Berufung (Hooker 2008, 26).

## 5.2 Islamische Ethik

*Ethisches Denken im Islam*

*Die Ethik al-Jabbars*

*Die Verbindung ethischen Denkens im Islam und vernunftethischen Denkens*

Moralische und rechtliche Aspekte sind im Islam eng miteinander verwoben und die Absicht des islamischen Rechts ist ohne jeden Zweifel die Verwirklichung der Moral im menschlichen Zusammenleben. Der Koran befasst sich hinsichtlich des Wesens Gottes vorrangig mit seiner ethischen Natur und der Begriff der Gerechtigkeit als der unerbittlich strikten Beurteilung der Befolgung der moralischen Werte des Korans hat darin zentrale Bedeutung:

„... the idea of God's justice is the central theme of the Quran, and consistently dominates in the book.“ (Rahbar 1960, 224)

Ethik bezeichnet die Wissenschaft von den Prinzipien der Sittlichkeit, eine *religiöse Ethik* gründet ihre Systematik sittlicher Normen auf der jeweiligen Religion. Die Vorstellung einer religiös begründeten Rechts- und Moral- Ordnung findet sich in allen Kulturen. Sie reicht historisch weit zurück in die Zeit des vor etwa 8.000 Jahren stattfindenden Übergangs zu den Lebensformen der Sesshaftigkeit und des Nomadentums, der mit einer erheblichen Differenzierung menschlichen Verhaltens verbunden war und daher einer anerkannten Ordnung bedurfte. Eine religiöse Begründung kann den Verbindlichkeitsgrad konkretisierter Handlungsanweisungen erhöhen, wenn damit die Vorstellung verbunden ist, dass eine allwissende Macht deren Einhaltung überwacht und Verletzungen der Ordnung in dieser oder einer jenseitigen Welt belohnen oder bestrafen wird.

### **Ethisches Denken im Islam**

Der Koran enthält keine unmittelbar ablesbare systematische Ethik, sondern überwiegend praktische Regeln in Form von Geboten und Verboten unterschiedlichen Grades von Verbindlichkeit. Die Einbindung dieser Regeln in den übergeordneten Horizont der von Gott gegebenen Ordnung ermöglichte auch deren systematische Reflexion und damit eine islamische Ethik, die von islamischen Theologen und Philosophen von der Frühzeit des Islams bis in die Gegenwart als ein fortlaufender Prozess erarbeitet wird. Eine besonders fruchtbare Phase dieser systematischen Reflexion



erfolgte im Mittelalter unter dem Einfluss griechischer Philosophie, ein weiterer Beleg für die enge Verwandtschaft von islamischem und westlichem Denken:

„In a general sense, both Islamic and European thought spring from the same kind of sources: ancient Greek philosophy and a Semitic religion.“  
(Hourani 1971, 144)

Dabei ging es vor allem um ein rationales Verstehen der Normen und die Widerspruchsfreiheit ihrer Gesamtheit, wobei Denkschulen unterschiedliche methodische Ansätze verfolgten und dabei zu sich teils widersprechenden Aussagen gelangten.

Die Herausbildung einer islamischen Theologie begann mit kontroversen Diskussionen um die rechtmäßige Nachfolge des Führers der Muslime nach dem Tode des Kalifen Utmans (665) und erreichte mit dem Auftreten Mutazilitischer Denkschulen in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt. Der Name *mu‘ tazila* bedeutet sich absetzen und bezieht sich auf die Position eines ihrer Gründer Wāṣil b. ‘Aṭā’ (gest. 749) in der Kontroverse, ob Sünder als Ungläubige zu betrachten sind oder nicht. Er setzte sich von beiden Meinungen ab durch die Behauptung, die Sünde nehme dem Muslim zwar nicht den Status des Gläubigen, führe ihn aber bestimmt in die Verdammnis. Die Denktradition der Mutazila vertrat eine vor der Vernunft verantwortbare Theologie mit deutlich rationalistischer Tendenz und hielt als erste Prinzipien „Einheit Gottes“ und „Gerechtigkeit“ für unverzichtbar, wobei letzteres die Prinzipien „Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe“, des „Übergangs“ und „das Gute befehlen und das Üble verbieten“ umfasst (Nader 1984, 15). Sie vertrat die volle Handlungsfreiheit des Menschen, einen nicht von Ewigkeit her existierenden, sondern in der Zeit geschaffenen Koran und begründete die weitgehend unumstritten gebliebene Transzendenz Gottes (Nader 1984, 54).

Die Ähnlichkeiten mutazilitischen Denkens mit der Philosophie von Platon und Aristoteles sind deshalb erstaunlich, weil den Mutaziliten die antike griechische Philosophie offenbar nicht direkt, sondern nur mittelbar über die christliche Theologie und den Neuplatonismus bekannt war, da eine unmittelbare Kenntnis der aristotelischen Konzepte trotz sorgfältigster Camouflage unvermeidlich ihre Spuren hinterlassen hätte (Hourani 1971, 144).

Als Gegenreaktion auf die Mutaziliten gewann der Bezug auf die Tradition des Propheten, also die Sunna, an Bedeutung, führte zur wissenschaftlichen Aufarbeitung des *ḥadīṭ* und gab der konservativen Gegenbewegung

und späteren Hauptrichtung des Islams den Namen *sunnitisch*. Die Schlüsselfigur für diese Bewegung war der Gelehrte al-Aš‘arī (gest. 935), der in seiner Jugend Mutazilit war, dann aber zu den *Leuten des hadīṭ* konvertierte und die theologische Ausformung des sunnitischen Islams und des islamischen Rechts maßgeblich beeinflusste. Er nahm in fast allen ethischen Fragestellungen einen zu den Mutaziliten entgegengesetzten Standpunkt ein und stellte es daher auch in Abrede, dass die Vernunft irgendetwas moralisch oder religiös Verpflichtendes feststellen könnte (Fakhry 1991, 48). Die Motivation für diese Bewegung lag in der Befürchtung, dass eine überwiegend rationalistische Argumentation in der Theologie zu einem Verlust des spezifisch Islamischen führen würde. Die Anhänger dieser theologischen Denktradition werden *Ashariten* genannt. Sie betrachteten allein rationale moralische Urteile als eine unzulässige Einschränkung der Macht Gottes und vertraten die Unerschaffenheit des Korans, der daher nicht zum Gegenstand rationalen spekulativen Denkens gemacht werden dürfe. Handlungsfreiheit des Menschen besteht nur bedingt insofern, dass auch die menschlichen Handlungen wie alles in dieser Welt als von Gott geschaffen und damit prädestiniert gelten, der Mensch sie sich aber selektiv aneignet und für diesen Akt Verantwortung trägt.

Hinsichtlich der menschlichen Handlungsfreiheit standen sich seit der Frühzeit des Islams zwei gegensätzliche Auffassungen gegenüber, die sich beide auf den Koran beriefen. Die eine billigte dem Menschen Handlungsfreiheit zu (Sure 3,139) während die andere behauptete, dass alles bis ins Kleinste vorausbestimmt sei (Sure 74,34), was sich besonders gut mit der Vorstellung von Gottes Allmacht und Allwissenheit fügte. Diese deterministische Auffassung kann auf einen vorislamischen Fatalismus zurückgeführt werden, nämlich die Erfahrung eines machtlosen Menschen gegenüber den herrschenden Umständen und der Zeit, der zwar im Koran fortlebt, dort aber eine positive Deutung dadurch erhält, dass das Leben des Menschen von einem ihm wohl gesonnenen Gott bestimmt wird (Watt 1948, 168f).

„Strictly speaking, determinism, or the belief that man’s life is determined for him from without, is not part of the „gospel“ of Muhammad but rather a strong and imposing feature of the background, not part of his prophetic assertion about God but something built into the foundation of culture and civilization upon which Islam arose.“ (Watt 1948, 172)

Die Lehre von der Prädestination war insbesondere bei den umayyadischen Herrschern beliebt, da durch sie auch politisch fragwürdige Taten befriedigend erklärt werden konnten (van Ess 1975, 181). Im sunnitischen Islam setzte sich die Auffassung von der Prädestination menschlichen

Handelns durch und steht seitdem in einem unaufgelösten Spannungsverhältnis zur Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott (Halm 2000, 36). In der Gegenwart wird die Handlungsfreiheit des Menschen kaum bezweifelt und als logisch vereinbar mit Gottes Allwissenheit und Allmacht betrachtet.

Unter den verschiedenen Denkschulen wurde heftig über zwei zentrale und miteinander verbundene Fragen zur Ethik gestritten, über die *ontologische* Frage nach dem Wesen moralischer Werte wie das Gute und das Gerechte, die die Beurteilung einer Handlung als „richtig“ erlauben, und über die *epistemologische* Frage nach der Möglichkeit des Menschen, in bestimmten Situationen von diesen Werten und ihrer Wirkungskraft zu wissen (Hourani 1985, 23ff).

Die erste Frage kann durch zwei gegensätzliche Behauptungen beantwortet werden. Eine *objektivistische* Haltung behauptet, es existieren eindeutige Kriterien für die Beurteilung einer Handlung, die unabhängig von den Meinungen und Neigungen der beurteilenden Person sind. Eine wertende Aussage über eine Handlung als „richtig“ ist also objektiv wahr, wenn sie den jeweiligen Kriterien entspricht, andernfalls falsch. Dieser Grundsatz, der in der antiken griechischen Philosophie vorherrschte, galt auch bei allen Mutaziliten und muslimischen Philosophen. Eine *subjektivistische* Haltung behauptet hingegen, derartige objektive Kriterien gibt es nicht, die Beurteilungskriterien richten sich vielmehr danach, was von Gott gutgeheißen oder angeordnet wird. Dieser Grundsatz herrschte bei den sunnitischen Rechtsgelehrten und Theologen vor, insbesondere bei den Safiten, Hanbaliten und den Ashariten.

Für die *epistemologische* Frage ist eine *rationalistische* von einer *traditionalistischen* Haltung zu unterscheiden. Die *rationalistische* Haltung behauptet, ethische Werte als Kriterien für die Beurteilung von Handlungen seien durch die Vernunft erkennbar. Wie die meisten antiken griechischen Philosophen teilten vermutlich auch alle muslimischen Philosophen die Auffassung, dass dies für alle ethischen Werte gilt, ohne dies jedoch – wohl aus Klugheit oder echter religiöser Überzeugung – explizit zu äußern. Die Mutaziliten vertraten die Haltung, dass in manchen Fällen die Vernunft allein zur Erkenntnis fähig ist, in anderen Fällen dazu die Offenbarung notwendig ist und in wieder anderen Fällen Vernunft und Offenbarung bei der Erkenntnis zusammen wirken. Die *traditionalistische* Haltung schließlich sieht in der Offenbarung die einzige Quelle ethischer Erkenntnis, was allerdings eine reichliche Betätigung der Vernunft bei der Erschließung dieser Quelle nicht ausschließt. Die wichtigsten Schulen der sunnitischen

Rechtsgelehrten und Theologen nehmen eine traditionalistische Haltung ein.

Hourani hat eingehend untersucht, welche der vorgenannten grundsätzlichen Haltungen mit den Aussagen des Korans verträglich ist, und kommt zum Ergebnis, dass seine ethischen Normen objektiv gelten und in ihrem Wesen nicht auf die Gebote und Verbote Gottes reduzierbar sind, da sonst zu viele Passagen des Korans nicht erklärbar sind. Für das Erkennen ethischer Werte ist die Offenbarung des Korans die wichtigste Quelle, wobei es wahrscheinlich, jedoch nicht erwiesen ist, dass die Vernunft allein ebenfalls in der Lage ist, moralische Urteile zu fällen. (Hourani 1985, 45) Folgerichtig sieht Hourani den Koran als den Vermittler objektiv geltender Werte:

„Revelation can equally well be the *channel of knowledge* of an objective justice, which is the *ultimate basis* or final yardstick.“ (Hourani 1985, 46)

Islamische Ethik gründet also auf objektiv geltenden Normen, für deren Erkenntnis die Vernunft Bedeutung hat.

### Die Ethik al-Jabbars

Welche überragende Bedeutung die Vernunft im islamischen Denken haben kann, zeigt die Ethik von 'Abd al-Jabbār (ca. 935-1024/25), nachfolgend al-Jabbar genannt. Dieser wurde in Hamedan oder dessen Umgebung im westiranischen Bergland geboren, studierte islamisches Recht bei den Safiiten und Theologie in der Schule der Ashariten, gehörte also zum sunnitischen Zweig des Islams und genoss dennoch Zeit seines Lebens die Protektion schiitischer buyidischer Herrscher. Er widmete sich später ganz der Theologie und wechselte zur Schule der Mu'tazila. Er wirkte als Lehrer und als eine Art Justizminister in einer der buyidischen Hauptstädte, in Rey nahe Teheran, wo er im hohen Alter starb. Al-Jabbar war zu seiner Zeit ein hoch geschätzter Theologe und galt bei seinen Nachfolgern als der Führer der Mu'tazila seiner Generation. (Hourani 1971, 6f)

Die Ethik al-Jabbars ist in einem erst 1950 im Yemen aufgefundenen umfangreichen Manuskript enthalten und gilt als die eingehendste Diskussion ethischer Prinzipien der islamischen Literatur. Sie ist eine Verteidigung der rationalistischen Position der Mutaziliten gegen traditionalistische Angriffe und ist nicht allein al-Jabbars Werk, sondern bezieht die Lehren von über einem Jahrhundert vor ihm lebender Mutaziliten ein. (Hourani 1975, 131) Obwohl die Mutaziliten gewöhnlich als Theologen gelten wegen ihres Bezuges auf die islamischen Quellen, der Richtung ihres Interesses und weil sie keinem expliziten Einfluss der griechischen Philosophie unter-

liegen, also authentisch islamisch sind, ist die Methode al-Jabbars ohne Zweifel philosophisch im modernen Sinn dieses Begriffs im Gegensatz zu islamischer Philosophie, die in hohem Maße von der griechischen Philosophie beeinflusst ist (Hourani 1975, 133).

Al-Jabbar unterscheidet hinsichtlich moralischer Normen zwei Arten von Erkenntnis je nachdem wie sie zustande kommt, nämlich unmittelbare Erkenntnis und erworbene Erkenntnis (Hourani 1971, 20-26). Unmittelbare Erkenntnis kann durch Wahrnehmung entstehen, und zwar sowohl von Dingen der äußeren Umgebung aus von den fünf Sinnen gelieferten Informationen, als auch durch Selbstwahrnehmung, wie das Bewusstsein handeln zu können oder Schmerz zu empfinden. Aus Wahrnehmungen resultierende Erkenntnis ist immer singulär und erfordert die Tätigkeit der Vernunft. Unmittelbare Erkenntnis kann aber auch durch rationale Eingebung, also Intuition, zustande kommen und führt zu allgemeinen Erkenntnissen wie denjenigen, dass Missetaten immer übel sind und dass jedermann üblicherweise im eigenen Interesse handelt. Diese Art von Erkenntnis resultiert nicht direkt aus Wahrnehmung, jedoch kann sie vom Verstand immer nur aufgrund vorhergehender Wahrnehmungen, also singulärer Erfahrungen gebildet werden. Daher ist die Erkenntnis allgemeiner moralischer Wahrheiten nicht angeboren, sondern wird sukzessive aus einzelnen Erfahrungen gebildet und die Fähigkeit zu Intuition und moralischem Urteil resultiert aus vorhergehender praktischer Übung (Simon 1983, 27). Die Erkenntnis moralischer Wahrheiten wird aus singulären Erfahrungen durch unmittelbares Begreifen ebenso erlernt, wie Geometrie nicht *von*, sondern *mittels* realer Zeichnungen gelernt wird. Daraus folgt, dass moralische Erkenntnis nicht von Offenbarung abhängt, sondern dieser vorausgeht, und alle vernünftigen Menschen, also auch Nicht-Muslime, darüber verfügen können.

Erworbene Erkenntnis ist immer das Resultat rationaler Überprüfung und Anerkennung durch den Vorgang des Verstehens. Das gilt auch für moralische Wertungen, die aus der göttlichen Offenbarung oder vom Propheten übermittelt werden, die nicht einfach gehört und geglaubt werden, sondern zuvor einen diskursiven Denkprozess durchlaufen, der letztlich eine Bestätigung der Glaubwürdigkeit des Übermittlers bezweckt. Die Offenbarung wird gleichsam von der Vernunft beglaubigt. Dies kann nicht durch die Offenbarung selbst geschehen, da dies in einem unendlichen Regress enden würde.

Wiederholt erklärt al-Jabbar, dass jedermann moralische Wertungen unmittelbar aus der Vernunft ableiten kann und bringt damit die *objektivistisch rationalistische* Auffassung der Mu'taziliten in scharfen Gegensatz zu

der unter den sunnitischen Rechtsgelehrten und Theologen vorherrschenden *subjektivistisch traditionalistischen* Auffassung. Seine Argumentation versucht keine analytische Beziehung zwischen den höchsten Werten *gut*, *übel* usw. mit ihren Gründen wie Missetaten usw. herzustellen. Es kann angenommen werden, dass al-Jabbar Sätze wie „eine Missetat ist von Übel“ zwar für synthetisch, aber für jeden vernünftigen Menschen unmittelbar einsehbar, also *a priori* erkannt hält:

„Modern critical questions about these claimed axioms of reason are not discussed by him; indeed we should not expect him to discuss the Kantian question, How can we know *a priori* the truth of any synthetic proposition? Assertions that reason knows propositions of this type are common in the entire Hellenistic philosophical tradition, of which Mu'tazila were heirs in some indirect and still obscure fashion. But the fact that no one was yet capable of formulating the question as it was done in eighteenth-century Europe does not deprive it of relevance for understanding the philosophy of earlier periods. For our period, it seems quite probable that it was just the inarticulate consciousness of this question which explains the distrust by conservative Muslims of rationalism, in ethics and other spheres of knowledge. To them, all claims to know ethical principles by reason were mere fancies, inspired by whims (*ahwā*); and it was no easier for Mu'tazilite theologians to justify their claims than it has been for modern intuitionists.“ (Hourani 1971, 30f)

Das verweist auf eine enge Verwandtschaft zwischen dem islamischen theologischen Denken der Mu'taziliten und westlichem vernunftethischen Denken. Das gilt insbesondere für die Ethik al-Jabbars, deren Struktur aus wohl definierten und miteinander verbundenen Wertbegriffen besteht, Prädikationen, die von Handlungen und Handelnden ausgesagt werden können, wie in der Tabelle auf der nächsten Seite dargestellt.

Zunächst wird unterschieden zwischen wertneutralen Handlungen und solchen Handlungen, für die neben den empirischen Eigenschaften, die den Sachverhalt beschreiben, zusätzlich wertende Eigenschaften genannt werden können. Dabei stellt sich die Frage, ob es in dieser Systematik überhaupt solche neutralen Handlungen geben kann, da *übel* als tadelnswert und *gut* als nicht tadelnswert definiert werden und es keinen Raum für ein Drittes zu geben scheint. Dem wird mit dem Argument begegnet, dass nur bei kontradiktorischen Eigenschaften, bei denen die eine die Negation der anderen ist, kein Drittes möglich ist. *Gut* und *übel* sind hingegen beides positive Attribute, also keines ist die Negation des anderen, sodass sie sich

**Tabelle**

**Al-Jabbars Definitionen der moralischen Werte von Handlungen**  
(Hourani 1971, 39)

Handlungen **ohne** moralischem Wert

Handlungen **mit** moralischem Wert

	<p><b>Übel</b>                  Handelnder verdient Tadel                  (Unterlasser verdient weder Tadel noch Lob) *)</p>	<p><b>Nicht obligatorisch</b>                  Unterlasser verdient keinen Tadel</p>
<p><b>Gut</b>                  Handelnder verdient keinen Tadel</p>	<p><b>Erlaubt</b>                  Unterlasser verdient weder Tadel noch Lob                  Handelnder verdient weder Tadel noch Lob</p>	
	<p><b>Empfohlen</b>                  Handelnder verdient Lob (keinen Tadel)                  Unterlasser verdient keinen Tadel</p>	
	<p><b>Obligatorisch</b>                  Unterlasser verdient Tadel (Handelnder verdient weder Tadel noch Lob)</p>	

\*) Sätze in Klammern sind nicht Bestandteil der Definitionen, wurden von Hourani aus Gründen logischer Vollständigkeit hinzugefügt

zwar gegenseitig ausschließen, aber daneben noch Raum für weder *gut* noch *übel* lassen, was beispielsweise für sprechen während des Schlafes gilt. (Hourani 1971, 40f)

Das wertende Element der Definitionen dieser Prädikate wird durch die Kriterien *Lob verdienen* oder *Tadel verdienen* ausgedrückt. Während *loben* und *tadeln* rein empirische Begriffe sind, ist die Verwendung des Begriffs *verdienen* für die Definition ethischer Begriffe problematisch, weil eingesetzt werden kann, dass die zu definierende Wertung im Definiens *verdienen* bereits enthalten ist. Der Vorwurf des Zirkelschlusses könnte wie folgt erhoben werden:

Eine Handlung ist *übel*, wenn der so Handelnde Tadel *verdient*.

Tadel *verdienen* bedeutet, dass es *geboten* ist zu tadeln.

Eine Handlung ist *geboten*, wenn ihre Unterlassung Tadel *verdient*.

Tadel *verdienen* bedeutet.....

Diesem Einwand hält al-Jabbar entgegen, dass die Wertung noch nicht im Begriff des Verdienens enthalten ist, sondern dass diese erst eine Folge des Verdienens ist, und versucht das damit zu erklären, dass der Begriff *verdienen* eine wertfreie Beziehung der Entsprechung zwischen den Begriffen *übel* und *tadeln* herstellt:

„It is established by reason that it is characteristic of blame to be corresponding to evil and trouble making, so as to be requital for it, and it is characteristic of praise to be corresponding to beneficence in the same manner. So when that [character] is found to be present we express it as 'being deserved', and we consider it as the cause of the goodness of doing it [blaming or praising], when it [evil-doing or beneficence] has occurred previously from the one affected by it [blame or praise], and the reason why this act [blaming or praising] is good is that it has to it [evil-doing or beneficence] a relation of requital.“ (Hourani 1971, 46 al-Jabbar zitierend)

Es kennzeichnet das hohe Niveau der Argumentation, dass sich al-Jabbar dieses Problems bewusst ist und um eine Lösung kämpft, auch wenn dabei Fragen offen bleiben. Und obwohl er mit seiner Ethik die Objektivität moralischer Normen verteidigt, zeigt er nicht schlüssig die Objektivität des Definiens in den Definitionen der ethischen Grundbegriffe auf, nämlich dass Lob oder Tadel zu verdienen nicht das Ergebnis singulärer und damit von Person, Ort und Zeit abhängender Urteile ist, sondern das angemessene Urteil schlechthin zu loben oder zu tadeln ausdrückt, also von jedem und zu jederzeit genau so geurteilt wird. Damit nimmt al-Jabbar praktisch das gleiche moralische Urteile objektivierende Prinzip in Ans-



pruch wie Adam Smith im 18. Jahrhundert mit seinem unbeteiligten Beobachter.

Die in obiger Tabelle dargestellte Struktur der Ethik al-Jabbars ähnelt zwar der Klassifizierung des Handelns der Scharia (s. Abschnitt 5.1), weist aber wesentliche Unterschiede auf. Zum einen definiert die Scharia alle Klassen von Handlungen bezüglich göttlicher Sanktionen, also bezüglich Belohnung und Bestrafung im Jenseits und nicht wie al-Jabbar lediglich hinsichtlich Lob und Tadel, was auf den grundlegenden Unterschied der objektivistischen Ethik al-Jabbars zur subjektivistischen Konzeption der Scharia verweist. Zum anderen ist die Reihenfolge umgekehrt, was für die Theorie der Rechtsgelehrten zwar gleichgültig ist, wohingegen die Mu'taziliten aber einen theoretischen Grund haben, mit *übel* zu beginnen. Und schließlich findet sich bei al-Jabbar keine Kategorie für Handlungen, von denen zwar abgeraten wird, die aber nicht unter Strafe stehen, weil diese wie die in der Scharia verbotenen Handlungen tadelswert sind. (Hourani 1971, 43)

Die Definition von *übel* bildet mit der Erkenntnistheorie das Fundament von al-Jabbars Ethik, da alle Aussagen direkt oder indirekt darauf bezogen sind. Der logische Grund dafür liegt darin, dass der Grundbegriff *übel* positiv definiert wird, wohingegen alle anderen Grundbegriffe mehr oder weniger als Negationen definiert werden. Zudem ist das konsistent mit der Aussage des Korans (Sure 95,4f), wonach der Mensch im Prinzip gut ist, er diesen Status aber verlieren kann, insofern er nicht an Gott glaubt und *übel* handelt, weshalb es vorrangig ist zu wissen, worin *übel* zu handeln besteht (Asad 1999, 52). Der Begriff *übel* hat auch eine besondere Bedeutung bei der Widerlegung der Möglichkeit einer Definition moralischer Normen durch die Gebote (einschließlich der Verbote) Gottes, die bei al-Jabbar breiten Raum einnimmt (Hourani 1971, 55).

Gebote bedingen im Allgemeinen noch nicht die Pflicht ihnen Folge zu leisten. Das Aussprechen eines Gebotes allein – selbst durch Gott – ist nicht hinreichend dafür, eine Handlung für einen Menschen verpflichtend oder *übel* werden zu lassen, da dies Merkmale der jeweiligen Handlung selbst sind und zusätzlich zum Gebot kenntlich gemacht werden müssen, beispielsweise in der Form „handle so, weil es verpflichtend ist“ oder „unterlasse die Handlung, weil sie *übel* ist“. Daraus wird kenntlich, dass es objektive Kriterien für die Beurteilung gibt, die moralischer Natur sind und über die bloßen Gebote hinausreichen:

„We have shown in *al-'Amd* that to say 'Do so and so' is equivalent to saying 'I want that from you'. ... It does not imply the obligatoriness (*wujūb*) of what is commanded." (Hourani 1971, 56 al-Jabbar zitierend)

Nach dieser Auffassung gibt es für Gebote und Verbote der Offenbarung immer Gründe, die prinzipiell für die Vernunft zugänglich sind, selbst wenn sie tatsächlich manchmal vom Menschen nicht eingesehen werden, wofür der Koran zitiert wird:

„Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist, gut zu handeln und den Verwandten zu geben (was ihnen zusteht). Und er verbietet (zu tun), was abscheulich und verwerflich ist, und gewalttätig zu sein." (Sure 16,90)

Diese Sure bezieht sich auf reale Tugenden und Laster, die ihre eigenen Merkmale haben und die Geboten und Verbote vorausgehen. Dies ist konsistent mit der dem islamischen Denken prinzipiell zugrunde liegenden Auffassung, dass die Bestimmungen des Korans gut für den Menschen als Individuum und als Gemeinschaft sind und damit die Gebote und Verbote nur als Mittel für einen höheren Zweck dienen. Dabei sind gute Handlungen nicht gut und entsprechend üble Handlungen nicht übel, weil Gott sie gebietet oder verbietet, also nicht wegen Gottes Status als Herr der Schöpfung, sondern weil sie es ihrem Wesen nach sind, also objektiv so sind:

„We shall demonstrate that this matter [ethical value] does not differ according to agents, and that the judgement in this sphere on the acts of the Eternal Exalted One is the same as the judgement on our acts." (Hourani 1971, 69 al-Jabbar zitierend)

Diese theologische Aussage entspricht Kants Prinzip der Universalisierung (Kant KpV, 20) und unterstreicht den Anspruch der Objektivität moralischer Normen.

Al-Jabbar begründet *übel* als eine objektive moralische Norm nicht nur durch die Objektivität, die der diesen Begriff definierenden Formel „verdient Tadel“ innewohnt. Vielmehr versucht er zu erklären, was im Wesen solcher Handlungen diese tadelnswert macht und wodurch sie sich von nicht tadelnswerten Handlungen unterscheiden. Er ist sich des logischen Unterschiedes bewusst, der zwischen einer Definition und einer allgemeinen Aussage eines nicht-linguistischen Sachverhaltes besteht, beispielsweise zwischen der Definition „übel bedeutet Tadel verdienend“ und „Lügen ist immer übel“. Obwohl er noch nicht zwischen analytischen und synthetischen Aussagen unterscheidet, weiß er, dass sich in der Definition Subjekt und Prädikat auf dasselbe, nämlich das Wesen der Handlung beziehen,

während in der zweiten Aussage Lügen nicht das Wesen von *übel* bezeichnet, sondern den Grund dafür angibt. (Hourani 1985, 103) Auf breitem Raum analysiert al-Jabbar in diesem Sinne die guten Gründe, aus denen üble Handlungen objektiv *übel* sind und ebenso umgekehrt für gute Handlungen.

### **Die Verbindung ethischen Denkens im Islam und vernunftethischen Denkens**

Dieses Beispiel der Ethik al-Jabbars zeigt, dass ethisches Denken im Islam durchaus verträglich mit westlichem vernunftethischem Denken sein kann. Der Einfluss des rationalen Denkens der Ethik al-Jabbars wirkt ebenso wie derjenige der Ethik des Thomas von Aquin auf die westliche Philosophie bis in die Gegenwart hinein. Wie im islamischen Recht bestehen die Traditionen unterschiedlicher Denkschulen in islamischer Theologie und Philosophie fort, wobei ihre Ansätze zwar teils grundverschieden sind, sie aber dennoch als gültige Ausformungen des Verständnisses des islamischen Glaubens gelten, weil sie alle auf den Aussagen und Werturteilen von Koran und Sunna gründen, die von allen Muslimen als wahr und unfehlbar gehalten werden. Dieser Sachverhalt ist für die Bestimmung ethischer Normen für wirtschaftliches Handeln von Bedeutung.

Ebenso wie al-Jabbar den Islam an vernunftethisches Denken angeschlossen hat, kann aber auch umgekehrt die Vernunftethik konsistent an den Islam angeschlossen werden. Oberster Grundsatz des Islams ist der Glaube an den einen und einzigen Gott und den Koran als die Summe seiner Anweisungen an die Muslime für deren Lebensführung, die deshalb verpflichtend sind, weil sie von Gott geboten sind. Diese Begründung bedarf zwecks sicheren Verstehens jedoch einer Prüfung, da aus einer Tatsache, nämlich dass die Anweisungen von Gott gegeben sind, deren sittliches Sollen gefolgert wird, was ohne weitere Präposition ein logischer Fehlschluss wäre, da zwischen beschreibenden Prädikatores einerseits und wertenden und deontischen Prädikatores andererseits keine analytischen Zusammenhänge bestehen. Auch der Schluss, was Gott gebietet, ist sittlich verpflichtend, weil Gott wolle, dass es sittlich verpflichtend sei, ist ein logisch nicht erlaubter Zirkelschluss (Ricken 2003, 34). Eine logisch formal richtige theologische Moralbegründung bedarf eines synthetischen Schlusses, also einer hinzutretenden wertenden Prämisse wie beispielsweise „Gott ist vollkommen gerecht“ oder „Gott will das Wohlergehen der Menschen“. Die Begründung könnte dann wie folgt lauten:

Gott ist sittlich vollkommen und gerecht (beschreibende Prämisse).

Gott hat die moralischen Normen geboten (beschreibende Prämisse).

Der Mensch hat die Pflicht, sittlich und gerecht zu handeln (deontische Prämisse).

Also sind die von Gott gebotenen moralischen Normen verpflichtend (gültige Konklusion).

Damit verbleibt zu klären, weshalb der Mensch die Pflicht hat, sittlich und gerecht zu handeln.

Nach Kant ist es die praktische Vernunft, die ausschließlich objektiven Grundsätzen – Kant nennt sie das praktische Gesetz – bei der Bestimmung des Willens eines handelnden Menschen folgt. Wenn der Handelnde allein seine Vernunft befragt und von seinen Neigungen oder subjektiven Entscheidungen absieht, sagt ihm die Vernunft, wie er handeln soll, nämlich dem praktischen Gesetz entsprechend. Die Vernunft verpflichtet ihn so zu handeln, dass die Maxime seines Handelns ein für alle Menschen geltendes Gesetz sein könnte und damit zu sittlich und rechtem Handeln. Dem widerspricht nicht der Umstand, dass der Mensch beim Handeln aber nicht allein seiner Vernunft, sondern auch seinen Neigungen, Wünschen und anderen subjektiven Interessen folgt und damit eben nicht immer sittlich und gerecht handelt. Kant nennt diese Forderung der Vernunft, nach objektiven praktischen Grundsätzen zu handeln, den kategorischen Imperativ (Kant KpV, 54). Das Prinzip, so über anstehendes Handeln zu entscheiden, liegt also im Wesen der Vernunft und die vorgenannte deontische Prämisse, nach der der Mensch die Pflicht hat, sittlich und gerecht zu handeln, ist ihm somit als Teil seines Wesens mitgegeben.

Für den Muslim steht dieses Verständnis der menschlichen Pflicht nicht im Widerspruch zu seinem Glauben und ist konsistent mit der Botschaft des Korans. Zum einen ist der Mensch samt seiner Vernunft und ihrer Funktion ein Geschöpf Gottes, was nicht nur für den Muslim sondern für alle Menschen gilt. Alle Menschen sind überdies gleich vernunftbegabt. Zum anderen bezieht sich der Koran ausdrücklich auf ein allen Menschen mitgegebenes grundsätzliches Wissen um sittliches und gerechtes Handeln. Und schließlich setzt auch das Verständnis der sittlichen Grundsätze des Korans die Fähigkeit zu moralischer Urteilskraft voraus, die im Menschen angelegt sein muss und nicht bloß angelernt wird. Allerdings ist der Koran für den Muslim ein wichtiges Mittel, seine Fähigkeit zu moralischem Urteilen und Handeln zu entwickeln und bewusst zu machen, was al-Jabbar bei der Lösung eines sich ihm stellenden Dilemmas betont:

“The message of the prophets must either be in agreement with reason, but reason has no need of it and is self-sufficient, or in disagreement with

it, which necessitates the rejection and non-acceptance of their message.“ (Hourani 1971, 132 al-Jabbar zitierend)

Zwar steht die Offenbarung nicht im Widerspruch zur Vernunft, sie ist aber deshalb keineswegs überflüssig. Sie ist für die Menschen hilfreich, da beispielsweise der Koran viele singuläre und unmittelbar verständliche moralische Bestimmungen enthält. Die Vernunft kann zwar die Normen erkennen, um aber danach zu handeln muss eine entsprechende Einstellung kultiviert werden, wofür der Mensch äußerer Unterstützung bedarf, sodass die Offenbarung eine wichtig Funktion für die konkrete rechte Führung der Menschen hat. Zudem motivieren die Sanktionen des göttlichen Gesetzes die Menschen, ihren religiösen Pflichten nachzukommen und somit moralisch zu handeln, was als eine dem rationalen Menschen erwiesene Gunst betrachtet werden kann.

Ibn Hazm (994-1064), der unter anderem in Cordoba wirkte, vertrat entgegen dem rationalen Objektivismus der Mutaziliten die Auffassung, dass die Autonomie Gottes die alleinige Quelle für Werturteile ist und die Vernunft zwar nicht selbständig Fragen von falsch und richtig entscheiden könne, aber kompetent und notwendig ist, um Tatsachen zu beschreiben und zu erklären und daher im Dienste und Gehorsam der Offenbarung aktiv verwendet werden muss. (Hourani 1979, 163)

Die moralischen Bestimmungen des Korans gründen auf einer impliziten Wertekategorie und nehmen immer wieder auf die übliche Sitte Bezug. Die vorherrschende Auffassung in der Gesellschaft, sofern die Menschen als gläubige Muslime ihre Religion frei von wirkungsmächtigen wesensfremden Einflüssen leben können, ist maßgeblich, und was diese als gerecht anerkennt, erkennt auch Gott als gerecht an. Das Normative gründet auf einem im Wesen des Menschen liegenden Vorverständnis dessen was richtig ist, die Offenbarung liefert für das konkrete Handeln Orientierung, bewirkt immer wieder wesentliche Korrekturen und führt so zu einer der Norm entsprechenden Einstellung. Für den Begriff der Gerechtigkeit beispielsweise liefert der Koran keine Definition, denn es ist ein facettenreiches Konzept und lässt sich nicht durch ein arabisches Wort wiedergeben (Iqbal 2007, 11). Die Menschen wissen jedoch, was gerecht ist, dieses Verständnis bedarf aber in der Wechselwirkung der eigenen Interessen mit denjenigen der Mitmenschen immer wieder einer iterativen Korrektur anhand konkreter Handlungen.

### 5.3 Einheit in der Vielfalt als Prinzip des Islams wie Indonesiens

*Herkunft und Struktur der Vielfalt Indonesiens*

*Besondere Ausprägungen des indonesischen Islams*

*Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Staat in Indonesien*

*Neueres islamisches intellektuelles Denken*

Einheit und Vielfalt schließen einander nicht aus. Etwas Einheitliches äußert sich oft auf vielfältige Weise. Der Islam sowie Indonesien sind dafür beredte Beispiele und ihre Erfahrungen verdienen besondere Beachtung beim Zusammenwachsen der verschiedenen Kulturen im Zeitalter der Globalisierung, wenn deren letztes Ziel das friedliche Zusammenleben vieler verschiedener Kulturen sein soll und nicht die machtbasierte Durchsetzung einer für alle Menschen als verbindlich erklärten einheitlichen Lebensweise.

Der Staat Indonesien ist ein vitales Beispiel für eine nationale Einheit in der kulturellen Vielfalt seiner Bevölkerung von etwa 240 Millionen Einwohnern (Stand von 2005), die ein aus etwa 17.000 Inseln bestehendes Land mit einer Ost-West-Ausdehnung von 5.000 km bevölkern und 2-300 lebende Sprachen sprechen. Die nationale Sprache, die an allen Schulen gelehrt wird und gegenwärtig von den meisten Indonesiern neben einer oder mehrerer der bodenständigen Muttersprachen gesprochen wird, ist *Bahasa Indonesia*, eine auf dem klassischen Malaiisch basierende Kunstsprache, die um 1930 von jungen indonesischen Intellektuellen als wesentliche Voraussetzung für die Verwirklichung eines geeinten und von der niederländischen Kolonialherrschaft befreiten Indonesiens entwickelt wurde.

Herausragendes kulturelles Merkmal der heute unabhängigen Nation Indonesien sind reiche und komplexe religiöse Traditionen und eine außergewöhnliche Vielfalt gelebter Bräuche. Zwischen 85 und 90% der Bevölkerung bekennen sich als Muslime, etwa 10% als Christen und etwa 2% als Hindus, weitere rund 1% der Indonesier – was aber immer noch über zwei Millionen Menschen bedeutet – sind Buddhisten, Taoisten, Konfuzianer oder praktizieren eine Naturreligion.

#### **Herkunft und Struktur der Vielfalt Indonesiens**

In der Frühzeit seiner Geschichte erlebte das Land die friedliche Koexistenz hinduistischer und buddhistischer Königreiche. Das buddhistische Königreich Sriwijaya mit seinem Zentrum auf Sumatra, welches im 7. Jahrhundert gegründet wurde, zog Pilger selbst aus China an. Die Islamisie-

rung des Landes erfolgte allmählich und begann in Begleitung des Handels mit verschiedenen Regionen wie dem mittleren Osten, Persien und Indien und daher in unterschiedlichen Ausformungen. Im 9. Jahrhundert betrieben arabische Seefahrer und Kaufleute einen ausgedehnten Handel mit China, insbesondere mit der Hafenstadt Kanton. Als im Zuge des Niedergangs der Tang-Dynastie gegen Ende des 9. Jahrhunderts der direkte Verkehr mit Kanton eingestellt wurde, trafen sich arabische und chinesische Kaufleute in Kalah an der Westküste der malaiischen Halbinsel, was damals zum indonesischen Reich gehörte. Im zehnten Jahrhundert segelten die Araber auch nach Sumatra und Java. (Hourani 1963, 78)

Den ältesten Nachweis einer muslimischen Gemeinschaft liefern Grabsteine in Aceh im Norden Sumatras, deren ältester das Ableben des Sultans Sulaiman bin Abdullah bin al-Basir im Jahre 1211 markiert. Marco Polo berichtet von einer 1292 im Auftrag Kublai Khans unternommenen Reise nach Nordsumatra, dass ein Küstenstädtchen namens Perlak zum Islam übergetreten ist (Vlekke 1959, 66f). Der Portugiese Tomé Pires beschreibt aufgrund eigener Beobachtungen die Islamisierung Indonesiens um 1515. Danach umfasste sie damals die Ostküste Sumatras, aber nicht dessen Westküste oder das Landesinnere, die Nordküste Mittel- und Ostjavas, aber nicht Westjavas oder das Landesinnere sowie vereinzelt muslimische Gemeinden auf den Molukken. (Ricklefs 1998, 12) Erst mit der beginnenden Auflösung des javanischen Reichs Majapahit im späten 14. Jahrhundert breitete sich der Islam auf Java von den Küsten ins Landesinnere aus. 1524 nimmt der Raja von Demak, einem neuen muslimischen Handelszentrum an der Nordküste Javas den Titel Sultan an und 1527 vernichtet Demak das Königreich Majapahit (Krämer 2005, 193). Die Islamisierung Indonesiens ist also ein allmählich verlaufender gesellschaftlicher Vorgang, der anfangs eine Verschmelzung des Islams mit traditionellen Werten und Formen des indonesischen Buddhismus und Hinduismus bewirkte, die bis in die Gegenwart fortwirken.

Ein besonders anschauliches Beispiel für die Vielfalt Indonesiens und der Ausformungen des Islams ist das im Westen Sumatras beheimatete Volk der Minangkabau mit ihrer einzigartigen matriarchalen sozialen Struktur. Den Frauen gehören sämtliche Immobilien wie die Häuser und Reisfelder, die als Grundlage der Familie unveräußerlich sind und nur in mütterlicher Linie ebenso wie der Familienname an die Töchter vererbt werden. Bei der Heirat verbleibt die Frau bei ihren mütterlichen Verwandten, während der Ehemann zunächst weiterhin überwiegend in der Sippe seiner Mutter lebt und bei seiner Ehefrau gleichsam nur ein Gastrecht besitzt. Erst nach einer gewissen Zeit der harmonischen Entwicklung der Ehe siedelt er in das Haus seiner Ehefrau über, hat dort aber kein Mitwirkungs-

recht bei der Erziehung seiner Kinder und in häuslichen Angelegenheiten. Das männliche Element bei der Kindererziehung wird vom ältesten Bruder der Mutter eingebracht, der die Familie auch nach außen und in Konflikten vertritt. Während die Töchter im Hause ihrer Mutter aufwachsen und dort eigene Zimmer als Privatsphäre besitzen, siedeln die Söhne im Alter von 5 bis 6 Jahren in einen Schlafsaal über, der einer für die Söhne eingerichteten Schule angegliedert ist und verlassen zumeist den Wohnort der Mutter, sobald sie selbständig genug geworden sind, um sich in anderen Teilen Indonesiens eine wirtschaftliche Existenz zu schaffen und sich dort oft dauerhaft niederließen. Das führte dazu, dass gegenwärtig in Westsumatra etwa 5 Millionen Minangkabau und in anderen Landesteilen etwa 8 bis 9 Millionen Angehörige dieses Volkes leben, die ihren Sippen in der Heimat aber weiterhin fest verbunden sind. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts erodiert die matrilineare Gesellschaftsordnung, wobei die Verbände der Großfamilien nach westlichem Vorbild durch selbständige Kleinfamilien ersetzt werden und dort der männliche Einfluss wächst. (Dusik, 1996, 265ff)

Die Minangkabau bildeten ein weit in die Geschichte zurückreichendes und bis in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts bestehendes Königreich, welches sich durch das strikte Prinzip des Gewaltverzichts gegenüber Glaubensbrüdern auszeichnete, und deren Könige über keine Soldaten verfügten (Drakard 1996, 60). Der Islam breitete sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts von Nordsumatra in das Gebiet der Minangkabau aus (Reid 1996, 3) und ging dort eine Verbindung mit alten animistischen und hinduistischen Glaubensvorstellungen ein, wobei die matriarchalische soziale Struktur beibehalten wurde. Zum Beginn des 19. Jahrhunderts war die Begegnung von drei Pilgern der Minangkabau nach Mekka mit der auf strenge Auslegung und Beachtung der religiösen Forderungen des Islams bedachten Bewegung der Wahabiten in Arabien der Auslöser für eine tief greifende Reformbewegung mit dem Ziel, die Lehren des Islams reiner und fester in die soziale Ordnung und Kultur der Minangkabau zu integrieren, die vor allem die Schulen erfasste und diese zu einem Netzwerk islamischer Identität der Minangkabau werden ließ (Abdullah 1996, 116). Nicht zuletzt deshalb gelten die Minangkabau trotz ihrer matriarchalischen Gesellschaftsordnung als besonders treue Anhänger des Islams und haben bedeutende indonesische Intellektuelle hervorgebracht, allen voran den an der Gründung der Republik Indonesien maßgeblich beteiligten Mohammad Hatta (1902-1980).

Das Phänomen der Aufnahme des Islams durch die Minangkabau unter Beibehaltung ihrer matriarchalischen Struktur der Gesellschaft, die auch fundamentalistische islamische Reformbewegungen überlebt hat, kann als



ein besonderes Beispiel für die Toleranz des indonesischen Islams gegenüber etablierten sittlichen Gebräuchen verstanden werden, die nicht dem objektiven moralischen Gehalt und zentralen religiösen Aspekten widersprechen. Maßgeblich dafür ist der hohe Stellenwert und die normative Wirkung, die der Islam und mit ihm auch das islamische Recht generell dem üblichen Brauch in einer Gesellschaft einräumen.

Das heutige Indonesien wurde zunächst von der 1602 in Jakarta gegründeten Niederländisch-Ostindischen Kompanie verwaltet, die ihren Aktionären bis 1780 eine Gewinnausschüttung von durchschnittlich 20 bis 25 % einbrachte (Stein 2001, 766), und ging 1799 im Zuge des Konkurses der Kompanie in den Staatsbesitz der Niederlande über (Schulze 1995, 141). Die Bewegungen zur Befreiung Indonesiens aus der Kolonialherrschaft sahen 1928 einen Eid intellektueller Jugendlicher, sich für eine Nation, ein Vaterland und eine Sprache einzusetzen, der nach der von 1942 bis 1945 währenden japanischen Besetzung des Landes am 17. August 1945 zur Proklamation eines unabhängigen Staates Indonesien als Föderation führte. Erst nach einem blutigen Unabhängigkeitskampf gegen die Niederlande konnte schließlich im August 1950 die zentralistische Republik Indonesien konstituiert werden, die unter dem Leitspruch „Einheit in der Vielfalt“ stand.

Indonesien ist eine Präsidentialrepublik, deren Verfassung auf den folgenden fünf Grundsätzen beruht, die *Pancasila* \*) genannt werden:

1. Glaube an einen allmächtigen und alleinigen Gott, gemäß den Lehren einer der fünf anerkannten Religionen Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus und Buddhismus,
2. Entwicklung des Landes im Geist von Humanität und Gerechtigkeit,
3. nationale Einheit Indonesiens,
4. Demokratie basierend auf dem Prinzip der harmonischen, einmütigen Entscheidungsfindung und
5. soziale Gerechtigkeit für das indonesische Volk.

Diese Grundsätze ermöglichen das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religion unter dem Dach einer sie verbindenden Nation, trotz der überwältigenden Mehrheit der Muslime, die diese staatstragenden Grundsätze aus Überzeugung akzeptiert. Multikultur und eine ernst gemeinte Existenzmöglichkeit für religiöse Überzeugungen ist in Indonesien schon lange vitale Wirklichkeit, wird aber von Europa aus kaum wahrgenommen.

---

\*) Der Begriff stammt aus dem Sanskrit und bedeutet fünf Prinzipien

Indonesien ist weder ein theokratischer noch ein säkularer Staat, sondern ein religiöser Staat, der das religiöse Leben seiner Bürger schützt und fördert, dem es jedoch verfassungsgemäß untersagt ist, sich in die inneren Angelegenheiten einer Religionsgemeinschaft einzumischen. Er ist weder religiös fundiert noch legitimiert und erhebt keine Religion zur Staatsreligion (Schumann 2005, 372), von jedem Indonesier wird allerdings verlangt, sich zu einer der fünf offiziell anerkannten Religionen zu bekennen (Sirry 2006, 475). Neben einem Ministerium für Bildung und Kultur besitzt die Regierung ein eigenes Ministerium für die Angelegenheiten der Religionen mit Direktionen für Islam und Wallfahrt, islamische Institutionen, Protestanten, Katholiken, Hindus und Buddhisten, das die Religionen und ihre Überzeugungen bei der Verwaltung des Staates vertritt und die Verantwortung des Staates für das geistliche und religiöse Leben der Menschen wahrnimmt. Zu den Aufgaben des Religionsministeriums gehören die Verwaltung und Entwicklung der islamischen Institutionen, die Administration von Eheschließungen und Scheidungen der Muslime, die Organisation der großen und kleinen Pilgerreise nach Mekka, sowie die Aufrechterhaltung des Religionsfriedens und Konfliktbewältigung zwischen den Konfessionen. Ferner hat das Ministerium ausgleichend zwischen den konkurrierenden Forderungen nach religiösen und technisch-wissenschaftlichen Inhalten der Bildung zu wirken.

### **Besondere Ausprägungen des indonesischen Islams**

Außer dem hohen verfassungsmäßigen Rang besitzt der indonesische Islam einige besondere Merkmale. Dazu gehören die verbreitete Einrichtung von Schulen des Typs der *Pesantren* und die traditionelle Institution der *Kyai* als religiöse Führungspersönlichkeit, die wirkungsmächtigen islamischen Massenbewegungen *Nahdatual Ulama* und *Muhammadiyah* sowie die *Symbiose*, die der Islam und die javanische Tradition gebildet haben.

*Pesantren* sind die von islamischen Institutionen getragenen und geleiteten Schulen, denen die Vermittlung islamischer Inhalte und Werte ein besonderes Anliegen ist. Sie waren während der Kolonialzeit die erste Form ländlicher Schulbildung, erfuhren später eine Diversifizierung und Modernisierung und umfassen in der Gegenwart vier Schultypen, die von der traditionellen Koranschule unter religiöser Leitung bis zur Symbiose von religiöser Erziehung und säkularem Lehrplan mit staatlich anerkanntem Schulabschluss reichen (Dhofier 1998, 20). Die *Pesantren* werden getragen von der persönlichen Initiative der dort wirkenden Muslime. Ihre Träger beabsichtigen nicht, ausschließlich religiöse Inhalte zu vermitteln, sondern versuchen gemeinsam mit den Schülern einen Lebensstil zu verwirklichen,

der Arbeit und Bildung verbindet und auf der unmittelbaren kulturellen und sozialen Situation der örtlichen Umgebung aufbaut (Ziemek 1983, 5). „Pesantren sind private Stiftungen und Ausformungen der Selbsthilfe im traditionellen Bildungsbereich“ (ders., 16), mit denen in der Regel unzureichende autoritäre zentralstaatliche und auf Dominanz bedachte Maßnahmen beantwortet werden. Es gibt auch Pesantren für Mädchen und solche, die mit einer gewerblichen Ausbildung verbunden sind.

Der Begriff *Kyai* ist javanischen Ursprungs, bezeichnete in vorislamischer Zeit für heilig gehaltene Gegenstände und war ein Ehrentitel für ältere Leute. Im 16. und 17. Jahrhundert wurde er immer häufiger für männliche muslimische Gelehrte und Lehrer an den Pesantren verwendet. Im traditionellen indonesischen Islam werden damit Schlüsselpersonen bezeichnet, die oft zwar als islamische religiöse Gelehrte gelten, in der Praxis aber zuweilen nur über eine oberflächliche Gelehrsamkeit verfügen. Es sind aber immer charismatische Personen, manchmal zugleich erfolgreiche Unternehmer und oft Leiter religiöser Schulen, die sich manchmal daneben als Wunderheiler oder Wahrsager betätigen. Sie genießen in der Bevölkerung höchstes Ansehen und sind daher in allen sozialen Angelegenheiten äußerst einflussreich. Ihr Charisma wird meist als vererbbar angesehen und daher ist ihre Autorität an Herkunft und Heiraten innerhalb der Familie gebunden. Neben männlichen gab und gibt auch weibliche *Kyai*.

Die *Nahdatual Ulama* (NU) – wörtlich die Erweckung der islamischen Gelehrten – ist die größte islamische Organisation Indonesiens und hat schätzungsweise 30 Millionen Mitglieder zumeist in den ländlichen Gebieten Zentral- und Ost-Javas, hat aber im ganzen Lande Stützpunkte (Sirry 2006, 476f). Sie pflegt den traditionellen, orthodoxen sunnitischen Islam Indonesiens einschließlich einheimischer kultureller Bräuche aus vorislamischer Zeit wie Riten zu besonderen Anlässen, Gebete und Opfer an Gräbern und mystische Praktiken. Ihre Rechtsgelehrten folgen der Tradition der safiitischen Schule, wobei die NU zwar die Zusammenarbeit aller Rechtsschulen fördert, aber reformistische Neuerungen ablehnt. Ihre wichtigsten Aufgaben sieht die NU im Studium der religiösen Texte zwecks Aufrechterhaltung der Rechtgläubigkeit, Errichtung und Unterhaltung von Schulen und Moscheen, Ausbildung von Gelehrten, die Fürsorge für Waisen und Arme und die Schaffung von mit den Grundsätzen des islamischen Rechts vereinbarer Einrichtungen für Handel, Gewerbe und Landwirtschaft.

Die NU nutzt auch die Aktivitäten der Sufi Bruderschaften wie der Naqshbandiyyah und der Qadiriyyah. Regelmäßige Zusammenkünfte der *Kyais* mit ihren Gefolgsleuten werden von der NU gefördert, die darin ihre

Auffassungen und ihre Aktivitäten bekannt macht und dadurch erheblichen gesellschaftlichen und politischen Einfluss ausübt.

Die NU wurde 1926 von javanischen Gelehrten gegründet, um den traditionellen Islam in Indonesien zu stärken, der von den säkularen Ansprüchen des Nationalismus, des Kommunismus und der rivalisierenden reformistischen Muslimbewegung Muhammadiyah bedroht schien. Auch den Islam bedrohende Ereignisse außerhalb Indonesiens wie die Abschaffung des symbolträchtigen Kalifats in der Türkei durch Atatürk im Jahre 1924 trugen zur Gründung der NU bei. Die Führer der NU konzentrierten sich vor allem auf eine Erneuerung des traditionellen Schulsystems der Pesantren, deren Schüler mit den Kyais das Rückgrat der UN bildeten. In den 70er und 80er Jahren wurden berufliche und andere nicht-religiöse Elemente wie Englisch in die Lehrpläne aufgenommen (Sirry 2006, 475). Es wurde auch eine Schulbildung für Mädchen eingeführt sowie eine muslimische Frauenorganisation (*Muslimat*) und eine Jugendbewegung geschaffen. Der Frauenflügel der NU zeichnet sich durch bemerkenswertes soziales Engagement aus.

Die NU erhielt starken Zulauf während der japanischen Besetzung Indonesiens (1942-1945) und während des Unabhängigkeitskampfes gegen die Niederlande (1945-1949) und beteiligte sich aktiv in einer gegen die Kolonialmacht gerichteten politischen Koalition. Ab 1952 agierte die NU als unabhängige politische Partei und beteiligte sich an mehreren Koalitionsregierungen Indonesiens, konnte für ihr Bemühen um einen islamischen Staat aber keine Mehrheit finden. 1984 zog sich die NU aus der aktiven Politik zurück und kehrte zu ihrer anfänglichen Bestimmung als religiös, erzieherisch und sozial wirkende Organisation zurück. Sie vertrat dabei die Auffassung, dass der Islam eine der menschlichen Natur entsprechende Religion ist und die Absicht verfolgt, das im Menschen angelegte Gute zu vervollkommen, wozu die NU beitragen möchte ohne dabei ein formales, spezifisch islamisch gekennzeichnetes gesellschaftliches Ideal zum Ziel ihres Handelns zu machen (Schumann 1999, 90). Sie erkannte die *Pancasila* als Prinzip des indonesischen Staates an, gab ihr Bemühen um einen islamischen Staat auf und stellte ihren Mitgliedern in den Wahlen von 1987 und 1992 ihre Stimmabgabe ausdrücklich anheim (Effendy 2003, 132). Ab 1984 wurde die NU von Abdurrahman Wahid, einem Enkel des ersten Präsidenten der NU, geführt, der 1999 zum Staatspräsidenten gewählt, aber bereits nach weniger als zwei Jahren wenig glücklicher Amtszeit zum Rücktritt genötigt wurde.

Die zweite große Muslimorganisation Indonesiens ist die *Muhammadiyah* – wörtlich Nachfolger Mohammeds – deren etwa 20 Millionen Mitg-

lieder (Sirry 2006, 468) vorwiegend aus der städtischen Mittelschicht stammen und gegenwärtig vor allem Lehrer und Beamte sind. Sie wurde 1912 als modernistische Reformbewegung gegründet, sah den damals insbesondere im Sultanat Yogyakarta in Mitteljava praktizierten Islam als synkretisch und degeneriert an und bemühte sich um die reine, auf Koran und Sunna beruhende Lehre. Ihr Hauptanliegen war es, die Lebensbedingungen der in den Städten fern von ihren familiären Netzwerken lebenden Muslime durch praktische Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge und der Bildung zu verbessern. Sie entwickelte ein eigenes, sich sowohl von den Pesantren als auch von den säkularen Kolonialschulen absetzendes Schulsystem, in dem neben den traditionellen Inhalten auch die in westlichen Schulen vermittelten Gegenstände gelehrt wurden (Federspiel 2006, 29). 1985 nahm die Muhammadiyah die Pancasila in ihre Grundordnung auf und erklärte als ihre Ziele die Förderung des Islams und seiner Werte zwecks Schaffung einer bestmöglichen gerechten und gedeihenden Gesellschaft (Schumann 1999, 84ff). Die Muhammadiyah ist in der Gegenwart die bedeutendste islamische Bildungsorganisation Indonesiens und trägt Verantwortung für über 12.000 Bildungsstätten vom Kindergarten bis zur Universität.

Die Führer beider islamischer Organisationen haben erheblichen Einfluss auf die Meinungsbildung in der indonesischen Öffentlichkeit. Sowohl die NU als auch die Muhammadiyah nehmen in offiziellen öffentlichen Gutachten Stellung zu grundsätzlichen Fragen des islamischen Rechts, die – obwohl nicht bindend – weit reichenden Einfluss auf die Gesellschaft haben. Dafür wurde in der NU eine Methode festgelegt, nach der zunächst eine bestimmte Rangordnung schafitischer Rechtstexte befragt wird, sodann eine gemeinsame Entscheidung aller befugten Rechtsgelehrten angestrebt wird und politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Umstände zu berücksichtigen sind (Hooker 2008, 27). Die Muhammadiyah verfügt über einen Rat für Gesetzgebung und Entwicklung Islamischen Denkens, dessen Gutachten ausdrücklich für die Mitglieder nicht verpflichtend sind. Die Gutachten gründen auf den beiden grundlegenden Annahmen, dass die Scharia eine feststellbare Absicht verfolgt und dass der Zweck der Scharia im öffentlichen Wohl im weitesten Sinne liegt, wobei die Verknüpfung mit der Offenbarung durch selbständiges vernünftiges Schließen (*ʿiṭihād*) nach dafür etablierten Regeln erfolgt. (Hooker 2008, 28f)

NU und Muhammadiyah haben nicht nur den fundamentalistisch islamisch motivierten Bombenanschlag in Bali im Dezember 2005 scharf verurteilt, sondern auch anlässlich der Hinrichtung von drei der Tat überführter und zum Tode verurteilter Attentäter die muslimische Bevölkerung einmütig dazu aufgefordert, die Hingerichteten nicht zu heroisieren und

auf jede Ausübung von Gewalt als Mittel politischer und religiöser Auseinandersetzung zu unterlassen (Tagespresse Indonesien, November 2008).

Für Indonesien ist eine Strömung islamischer Mystik von großer Bedeutung, die auf al-'Arabi (13. Jahrhundert) zurückgeht und in einer vom Inder Muhammad ibn Fadl-Allah im 16. Jahrhundert weiter entwickelten Form Indonesien erreichte und als eine extreme Ausformung des *tawhīd*, der Einheit Gottes, gelten kann. Nach dieser Auffassung des Prinzips der Einheit des Seins kann nichts neben oder außerhalb Gottes existieren, weshalb die Welt nicht etwas aus dem Nichts Erschaffenes ist, sondern eine grobstoffliche Manifestation des uranfänglich Göttlichen darstellt, sodass das Sein Gottes alles einschließt. (Dietrich 1995, 118f) Diese islamische Mystik lebt im gegenwärtigen Islam Indonesiens vor allem auf Java fort.

Die symbiotische Verbindung von Islam und javanischer Tradition begann mit der durch den Niedergang des Reiches der Majapahit im fünfzehnten Jahrhundert begünstigten Ausbreitung des Islams zunächst an der Küste Nordjawas und von dort aus ins Landesinnere. Dabei war der Islam für die lokalen javanischen Fürsten aus zwei Gründen attraktiv. Zum einen diente er als ein Symbol des Widerstandes gegen die Majapahit, zum anderen stellte er den Menschen direkt Gott gegenüber und machte damit die machtvolle hierarchische hinduistische Ordnung der Majapahit überflüssig (Magnis-Suseno 1981, 29). Für die Übernahme des Islams bestand aber auch eine starke spirituelle Motivation. Seit Jahrhunderten hatten die Javaner und insbesondere ihre Führer religiöse Praktiken als ein Mittel zur Stärkung innerer Kräfte und Erwerb magischer Energien verstanden. Daher wurde die neue Religion als eine neue Quelle magischer Kraft den bestehenden hinzugefügt, wovon javanische Führer erhofften, dies würde sie nicht nur möglichen muslimischen Gegnern ebenbürtig machen, sondern zudem noch deren Hilfe gegenüber nichtmuslimischen Gegnern sicherstellen (Vlekke 1959, 86). Dieser Prozess wurde dadurch begünstigt, dass der Hinduismus keine Gottheiten kannte, deren Beibehaltung das islamische Prinzip des einzigen und alleinigen Gottes verletzt hätte. Ferner erreichte der Islam Java nicht in seiner puristischen arabischen Form, sondern über verschiedene Zwischenstationen in einer stark vom Sufismus bestimmten Gestalt und konnte daher ziemlich mühelos in die bestehenden kulturellen, sozialen und politischen Gegebenheiten eingegliedert werden (Magnis-Suseno 1981, 30).

Dieser in Wirklichkeit komplexe Prozess bewirkte in Java eine Verbindung des Islams mit bestehenden, archaisch gewachsenen Einstellungen und hatte bis in die Gegenwart reichende Folgen. Dabei kam es zu zwei Ausformungen dieser Verbindung, den *Santri* (wörtlich: Schüler einer Pe-

santren) und den *Abangan* (wörtlich: die Roten). Während die *Santri* Muslime sind, die ihr Leben bewusst nach dem Islam gestalten wollen und, wenn auch unterschiedlich intensiv, die religiösen Pflichten ausüben und sich am arabischen Islam orientieren, ohne dabei ihre javanische Grundhaltung abzulegen, sind die *Abangan* genannten Muslime dies streng genommen nur dem Namen nach. Die *Abangan* halten sich weder an die islamischen Pflichten, wie regelmäßig zu beten, freitags die Moschee zu besuchen und im Ramadan zu fasten, noch orientieren sie ihr Leben nach dem Islam. Für sie ist eine über viele Jahrhunderte aus hinduistischen, buddhistischen und islamischen Elementen synkretisch gewachsene, originär javanische Sicht der Welt und spirituelle sowie praktische Lebensweise maßgeblich. Sie glauben an eine übernatürliche Führung und Hilfe seitens der idealisierten Geister der Vorfahren. Die Bevölkerungsgruppe der *Abangan* sieht sich selbst als die Träger der javanischen Kultur. (Magnis-Suseno 1981, 8)

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war ganz Java islamisiert, wobei in den Küstenstädten des Nordens die *Santri* Kultur vorherrschte und es auch in den innerjavanischen Städten Gruppen von *Santri* Muslimen gab. Die Fürstenhöfe hingen zwar offiziell dem Islam an, entwickelten sich aber zu Zentren javanischer Kultur. Sie pflegten ein aus javanischen Elementen zusammengesetztes religiöses Ritual, das zwar an islamischen Feiertagen abgehalten wurde, inhaltlich aber javanischen Vorstellungen und Praktiken folgte. Der Islam wurde dort als eine der möglichen Vorstufen zum Erwerb wahrer Innerlichkeit angesehen, verlor aber seine Bedeutung, sobald das wahre Begreifen der Gesamtwirklichkeit im eigenen Inneren erreicht war. Das javanische Hinterland mit seiner bäuerlichen Bevölkerung war vom Islam nur insoweit berührt, als im Umfeld von Pesantren unter als magisch mächtig angesehenen *Kyais* die *Santri* Kultur und Lebensweise ausstrahlte. In den Dörfern gab es zwar islamische Beamte für offizielle Funktionen, für die Dorfbewohner waren die mythischen Gestalten der Tradition ihrer Schattenspiele jedoch maßgeblicher als der Prophet (Magnis-Suseno 1981, 32).

Islamische Erneuerungsbewegungen im 19. Jahrhundert bewirkten einerseits einen Verzicht auf viele javanische Gebräuche in den *Santri* Gruppen, ohne dabei jedoch die javanische Grundhaltung der Menschen wesentlich zu verändern, andererseits führten sie zu einer zunehmenden Polarisierung zwischen *Santri* und den javanisch orientierten *Abangan*. Diese wurden sich zunehmend ihrer javanischen Eigenart bewusst und begannen, ihre traditionelle Kultur bewusst zu pflegen und wandten sich entschieden gegen Versuche der *Santri* Gruppen, sie zu orthodoxen Muslimen zu machen. Zwei eher verschieden akzentuierte Lebensweisen von Muslimen wurden

dadurch zum Ausdruck bewusster gegensätzlicher Auffassungen, was auch als *Santri-Abangan*-Schisma bezeichnet wurde (Magnis-Suseno 1981, 34). Die im 20. Jahrhundert aufkommenden Unabhängigkeitsbewegungen verschärften diesen Gegensatz noch in der Auseinandersetzung über die Form des indonesischen Staates, sodass schließlich praktisch zwei Subkulturen mit entgegengesetzten Weltanschauungen innerhalb des Ganzen der javanischen Kultur und des javanischen Islams existierten (Magnis-Suseno 1981, 36).

Für das Verhalten in der javanischen Gemeinschaft sind zwei Prinzipien von überragender Bedeutung. Das erste verlangt, sich in jeder Situation so zu verhalten, dass es nicht zum Ausbruch von Konflikten kommt. Das zweite Prinzip fordert dazu auf, in Sprache und Gebärde stets die dem gesellschaftlichen Rang aller jeweils Anwesenden zukommende Respektshaltung zum Ausdruck zu bringen. Diese beiden Prinzipien der Konfliktvermeidung und des Respekts stellen den normativen Rahmen für alle konkreten javanischen Interaktionen dar. Sie werden im Kindesalter verinnerlicht, und seit dem ist jedem Javaner immer unauslöschlich bewusst, dass die Gesellschaft von ihm erwartet, sein Verhalten nach diesen beiden Prinzipien auszurichten (Magnis-Suseno 1981, 37). Das Ziel des Prinzips der Konfliktvermeidung ist es, in der Gesellschaft einen Zustand der Harmonie aufrecht zu erhalten. Dem Respektsprinzip liegt die Überzeugung zugrunde, dass alle hierarchische Ordnung ein Gut an sich ist und dass es daher moralisch geboten ist, die jeweilige hierarchische Ordnung anzuerkennen und dies im Verhalten zum Ausdruck zu bringen. Beide Prinzipien haben in der javanischen Gesellschaft Vorrang vor allen anderen gesellschaftlichen Normen (Magnis-Suseno 1981, 63).

Diese beiden Prinzipien sind ein hohes moralisches Gut und obwohl javanischen Ursprungs mit dem Islam voll verträglich und wurden daher vom Islam nicht verdrängt. Sie verbanden sich bei den indonesischen Muslimen mit der dem Islam eigenen Toleranz gegenüber anderen Auffassungen selbst in Angelegenheiten des Glaubens zu einer besonderen Fähigkeit, gegensätzliche politische Positionen möglichst zu einem friedlichen Ausgleich im Interesse übergeordneter Gesichtspunkte zu bringen. Schon bei der Behandlung des islamischen Rechts wurde das im Islam geübte hohe Maß an Toleranz sichtbar, welches selbst extrem abweichende Auffassungen möglichst nicht zum Anlass von Ausgrenzungen nahm:

„Yet it may be said that as a general rule, the Sunni principle has been to extend the limits of toleration as widely as possible. No great religious community has ever possessed more fully the catholic spirit or been more ready to allow the widest freedom to its members provided only



that they accepted, at least outwardly, the minimum obligations of the faith. It would not be to go too far beyond the bounds of strict truth to say, in fact, that no body of religious sectaries has ever been excluded from the orthodox Islamic community but those who desired such an exclusion and as it were excluded themselves.” (Gibb 1962, 119)

Es ist angemessen, dem Zusammenwirken dieser Toleranz mit den verinnerlichten javanischen Handlungsprinzipien wesentlichen Anteil an der großen Leistung der Bildung und Aufrechterhaltung des multikulturellen Staates Indonesien zuzuschreiben. Der indonesische Islam wird daher zu Recht seinem Wesen nach als pluralistisch bezeichnet (Sirry 2006, 468).

Zum Verständnis des indonesischen Islams gehört auch die im muslimischen Denken tief verwurzelte javanische Auffassung von Macht, die keine ausdrückliche Konzeption ist und nicht aus einer Lehre resultiert. Sie ist vielmehr ein gelebtes Verständnis und eine Weise, die Wirklichkeit zu sehen, und ist in Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen internalisiert. Alle üblichen empirischen Bestimmungen von Macht gehen für den Javaner an ihrem Wesen vorbei, für ihn ist Macht eine meta-empirische übernatürliche Wirklichkeit und Ausfluss der den gesamten Kosmos durchdringenden formlosen, alles wirkenden Energie. Ein mächtiger Herrscher wird daher als ein Mensch aufgefasst, der diese kosmischen Kräfte gleichsam anzapfen und in seinem Leben nutzen kann. In seinem Herrschaftsbereich wirken diese Kräfte durch den ihn kanalisiert und alles hängt von ihm ab. Wirkungen und Zeichen seiner Macht sind Ruhe, Gerechtigkeit und Wohlstand und es herrscht Harmonie unter den Menschen und mit der Natur, das Ausbleiben von Überschwemmungen, Schädlingsplagen und Erdbeben wird seiner Macht zugerechnet. Da Macht metaphysischer Natur ist, können keine empirischen Mittel die Ursache für ihre Gewinnung oder Vergrößerung sein, vielmehr bedarf es dafür metaphysischer Mittel. Ein Mittel besteht darin, sein ganzes Wesen auf die kosmische Energiequelle hin auszurichten, indem das Sich-Verausgaben an die Außenwelt abgestellt und die Kontrolle über sich selbst und die inneren Kräfte verstärkt wird. Das kann durch Askese und Meditation bewirkt werden oder durch Übertragung metaphysischer Kräfte zum Beispiel von Vorfahren an deren Gräbern. Der Verlust von Macht kann ebenso wenig durch empirische Mittel erfolgen, sondern nur durch den Verlust der Fähigkeit, die kosmische Kraft in sich zu konzentrieren. Das geschieht unter anderem dann, wenn der Herrscher seine Macht zur Verfolgung seiner eigenen egoistischen Interessen verwendet, der Herrscher seine Befriedigung also in der Außenwelt sucht, sich damit an Elemente außer ihm selbst bindet und sich damit von der metaphysischen Kraftquelle abschneidet. Ein Machtverlust wird also von der inneren Einstellung und dem Verhalten des Herrschers verursacht

und ist für seine Umgebung deutlich erkennbar. Für die Legitimation von Macht fallen moralische Kategorien nach westlichem Denken in der javanischen Tradition völlig aus, womit sich aber die Frage der Legitimation nicht erübrigt. Vom Herrscher wird zwar nicht verlangt, dass er seine Macht entsprechend gewisser Normen gebraucht, er muss jedoch unter Beweis stellen, dass er über die Macht tatsächlich verfügt und seine Anordnungen überzeugend getroffen und befolgt werden. Die Legitimation der Macht eines Herrschers besteht also in seinem sichtbaren Erfolg, in der Gesellschaft für Ordnung, Wohlstand, Gerechtigkeit und Harmonie zu sorgen und in seiner Anerkennung durch seine Umgebung. (Magnis-Suseno 1989, 155ff)

Diese gegenüber westlichem Denken grundverschiedene Auffassung von Macht – vor allem herrschaftlicher Macht – ist insofern zutiefst moralisch, als deren Ausübung nicht dem Herrscher, sondern dem Gemeinwohl dient und Macht darin zugleich ihren Existenzgrund und ihre Existenzberechtigung findet.

### **Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Staat in Indonesien**

Die politischen Entwicklungen Indonesiens wurden maßgeblich vom Denken und den argumentativen Auseinandersetzungen muslimischer Intellektueller begleitet und beeinflusst. Es ist bezeichnend für den indonesischen Pragmatismus, dass eine der ersten zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts 1911 in Solo in Zentraljava gegründeten einheimischen muslimischen Organisationen, die *Sarekat Islam* (Islamische Vereinigung), zunächst wirtschaftliche Ziele verfolgte. Sie sollte ursprünglich die Wettbewerbsfähigkeit javanischer Kaufleute gegenüber den im gesamten Raum Südostasiens aktiven chinesischen Händlern stärken, wandelte sich aber rasch zu einer politischen Dachorganisation, in der Gruppen und Einzelpersonen mit den unterschiedlichsten politischen Ansichten zum gegenseitigen Vorteil zusammenarbeiten konnten (Federspiel 2006, 14). Die Bezeichnung *Islam* im Namen hielt weder Personen von einer Mitarbeit ab, die nur dem Namen nach Muslime waren, noch Personen, die überhaupt keine Beziehung zum Islam hatten, blieb aber dennoch fest in der wachsenden muslimischen Mittelschicht Javas verankert. Obwohl *Sarekat Islam* das Zentrum eines sich formenden indonesischen Nationalbewusstseins war, konnte sie diese herausragende Stellung nicht bewahren, weil das Eindringen marxistischer Ideen einen Richtungsstreit auslöste, der 1921 zum Ausschluss der Sozialisten und danach zu einer verlustreichen Auseinandersetzung mit der Muhammadiyah führte, was die Partei zwar islamischer ausrichtete, aber viel weniger attraktiv für die Masse der Bevölkerung machte (Effendy 2003, 19). Im Jahre 1923 schließlich hat *Sarekat Islam* end-

gültig ihre Führung in der indonesischen nationalen Bewegung eingeübt (Legge 2003, 79).

Aus der Auseinandersetzung über die dem zu schaffenden, von der Kolonialmacht unabhängigen Staat zugrunde liegende Ideologie erwuchs ein Konzept, welches sich nicht nur bewährt hat, sondern auch zukunftsweisendes Beispiel sein kann. Zunächst war der Islam Symbol und Sammelbecken für die Unabhängigkeitsbewegung, woraus führende muslimische Intellektuelle den Anspruch eines islamischen Staates auf der Basis des islamischen Rechtes ableiteten. Junge, von europäischem Denken beeinflusste muslimische Intellektuelle sahen im Nationalismus das die Vielheit Indonesiens einigende Prinzip, da die erstrebte Unabhängigkeit auch eine Angelegenheit des nicht-muslimischen Teils der Bevölkerung war. Beispielsweise definierte der Muslim und spätere erste Staatspräsident Indonesiens Soekarno (1901-1970) Nationalismus als die Liebe zum Vaterland und die Bereitschaft, sich dafür einzusetzen.

Da dies der Idee des Nationalismus einen Vorrang gegenüber dem islamischen Glauben einzuräumen schien, wurde diese Haltung von vielen führenden muslimischen Intellektuellen abgelehnt. Sie vertraten die Ansicht, dass der Nationalismus im Widerspruch zum ganzheitlichen Anspruch des Islams stünde und den Menschen praktisch zum Sklaven des Idols Vaterland mache. Sie sahen die Interessen der Nichtmuslime auch in einem islamischen Staat wegen der Toleranz des Islams gegenüber anderen Religionen und der Verpflichtung, für das Wohl aller Menschen zu sorgen, voll gewahrt und nahmen die Position ein, der Nationalismus dürfe lediglich ein Mittel sein, den Willen Gottes in Indonesien zu verwirklichen, weshalb das Land unter das islamische Recht zu stellen sei. (Effendy 2003, 20f)

Die Vertreter der nationalistischen Position einer Trennung von Staat und Religion waren zwar zumeist ebenfalls überzeugte Muslime, hielten jedoch eine Demokratie für unvereinbar mit einer Staatsreligion. Ihrer Meinung nach sollte jedoch das Verhältnis zwischen dem Staat und dem Islam durch die Religiosität und die Haltung der Bürger bestimmt werden, die über ihre gewählten Vertreter sicherstellen können, dass die Gesetze und Funktionen des Staates den islamischen Werten entsprechend gestaltet werden und somit der Geist der Religion in den Staatsgeschäften zur Entfaltung kommt. Dieser Grundsatz stellt eine Einheit von Staat und Religion auf eine dem Islam prinzipiell angemessene Weise her. Streng genommen existiert Religion konkret nur durch die Einstellungen und Handlungen der ihr nachfolgenden Menschen und Koran, Sunna sowie das explizierte isla-

mische Recht sind lediglich Mittel, diese auf eine bestimmte Weise, nämlich entsprechend dem Willen Gottes zu gestalten.

Für nahezu alle muslimischen indonesischen Intellektuellen war die Schaffung eines indonesischen Nationalstaates zentral<sup>\*)</sup> und sie identifizierten sich damit, bevor er geschaffen werden konnte und unterstützten ihn danach. Selbst wenn die Entwicklung dieses Staates nicht immer ihren Vorstellungen entsprach, gaben sie ihre Erwartungen nicht auf und passten sie zuweilen sogar der tatsächlichen Entwicklung an. (Federspiel 2006, 91) Sie betrachteten als muslimische Gemeinschaft alle, die sich zum Islam bekannten, gleichgültig ob sie den Islam tatsächlich praktizierten und regelmäßig beteten, fasteten und nach Mekka pilgerten (oder dies vorhatten) und den Islam zu einem wichtigen Bestandteil ihres Lebens machten, oder ob sie nur dem Namen nach Muslime waren und ihre Ansichten und Werte in deutlichem Gegensatz zu denjenigen der überzeugten Muslime standen. Es wird angenommen, dass zwischen 1/3 und 2/3 aller Muslime dies nur dem Namen nach sind (Federspiel 2006, 5).

Der Prozess der Auseinandersetzung wurde in Indonesien zwar unerbittlich, aber immer unter Wahrung der obersten javanischen moralischen Prinzipien geführt und schließlich – sei es mehr zufällig als beabsichtigt und auch mehr erzwungen als freiwillig – zum Ergebnis der *Pancasila* als der dem Staate zugrunde liegenden Ideologie geführt. Vor allem unter der Perspektive der historischen Entwicklung ist die Struktur des Ergebnisses zu verstehen.

Die intellektuellen Auseinandersetzungen in der Frage, ob Indonesien ein islamischer Staat werden solle und welche Rolle dem islamischen Recht in Indonesien gebühre, waren damit aber keineswegs beendet, sondern setzten sich im Akt der Gründung des Staates und in den ersten Jahrzehnten seiner Konsolidierung fort. Die auf der *Pancasila* gründende Verfassung von 1945 war als ein Provisorium gedacht und sollte nach Konsolidierung der innenpolitischen Verhältnisse des jungen Staates durch eine von einem gewählten verfassungsgebenden Gremium zu erarbeitende endgültige Verfassung abgelöst werden, in der die ideologische Grundlage des Staates festgelegt werden sollte. Dieses verfassungsgebende Gremium wurde 1955 gewählt. Die islamistischen Parteien, die 43,5 % der Stimmen erreicht hatten, erstrebten eine Staatsform mit dem islamischen Recht als Grundlage der Verfassung und traten für die Ablösung der *Pancasila* ein. Sie konnten sich damit zwar nicht durchsetzen, konnten aber die zur endgültigen Fest-

---

<sup>\*)</sup> ausgenommen die Unabhängigkeitsbewegung in Aceh im Norden Sumatras zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die ihre militanten Aktivitäten erst jüngst einstellte

legung der *Pancasila* als Staatsideologie notwendige Zweidrittelmehrheit verhindern. Nach mehrjährigen Diskussionen ohne Einigung in dieser Frage ordnete 1959 Staatspräsident Sukarno durch ein Dekret die Rückkehr zur Verfassung von 1945 und der darin formulierten *Pancasila* an und löste das verfassungsgebende Gremium auf. Da diesem Dekret alle Parteien per Akklamation zustimmten und sich 1967 auch die Militärregierung unter General Suharto zu diesem Dekret bekannte, ist die Diskussion der Staatsideologie Indonesiens offiziell zwar abgeschlossen, intellektuelle muslimische Kreise bemühen sich jedoch weiter um eine stärkere Islamisierung des indonesischen Staates sowie eine Ausweitung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts (Schumann 2005, 372f). In seinem Kampf um einen islamischen Staat Indonesien war der politische Islam mehrfach unterlegen, was zu einer gewissen Feindseligkeit zwischen dem politischen Islam und dem indonesischen Staat führte. Diese rührte vor allem aus den legalistischen und formalistischen Ansprüchen seitens des Islams und dem Umstand, dass die politische Substanz der *Pancasila*, die der Staat als eine Nation einende Konstruktion konzipiert hatte, als Säkularisation aufgefasst und daher abgelehnt wurde (Effendy 2003, 52).

### Neueres islamisches intellektuelles Denken

In den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entstand ein neues islamisches intellektuelles Denken, welches sich für eine theologische und religiöse Erneuerung, politische und administrative Reformen sowie eine gesellschaftliche Umgestaltung einsetzte (Effendy 2003, 66). Viele Intellektuelle waren von den ökonomischen Errungenschaften der westlichen Industrieländer fasziniert und sprachen sich dafür aus, ihnen nachzueifern, ohne dabei auch deren Nachteile und die mit dem Islam nicht zu vereinbarenden Wertvorstellungen ebenfalls übernehmen zu wollen. Die nachfolgenden Beispiele für das Denken muslimischer Intellektueller in der jüngsten Vergangenheit soll einen Eindruck von dessen Bandbreite geben und belegen, dass selbst extreme Positionen nicht schlicht verurteilt wurden, sondern Anlass gaben für argumentative Auseinandersetzungen unter Achtung der sie jeweils vertretenen Personen.

Nurcholish Madjid (1939-2005) war ein herausragender religiöser Denker und Führer einer Bewegung, die die islamische Gesellschaft aus einer engstirnigen intellektuellen Tradition zu einer zukunftsgerichteten Einstellung führen wollte. Dazu hielt er intellektuelle Freiheit, Bemühen um Fortschritt sowie eine aufgeschlossene Haltung gegenüber Wissen und Verstehen nötig. Er forderte zu einer Säkularisation auf, die er jedoch nicht als eine Ideologie im westlichen Verständnis dieses Begriffs auffasste, sondern als eine den Herausforderungen der Gegenwart gerecht werdende neue Art

des Denkens bezüglich des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. Dazu zählte er ein aktualisiertes Verständnis der Anforderungen des Islams an das Handeln seiner Anhänger in der Realität der Gegenwart. Unter *säkularisieren* verstand er die Verweltlichung von Dingen, die im Islam eigentlich profan gemeint waren, aber im Laufe der Zeit „heilig gesprochen“ wurden, wie beispielsweise die Idee eines islamischen Staates, also die Einbringung der lebensdienlichen Prinzipien des Islams in das tägliche Leben und in die Politik unter Beibehaltung dessen, was im Islam als wahrhaft heilig gilt (Sirry 2006, 475). Weltlich gemeinte Dinge sollten auch weltlich behandelt werden und die islamische Gemeinschaft sollte von der Tendenz befreit werden, diese als heilig zu behandeln, nur weil sie dem Islam entstammen (Schwarz 1999, 180). Den Ruf nach einem islamischen Staat hielt er lediglich als eine Art Apologie, die nur auf einem Mangel an Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten und in die Religion beruht und daher sowohl schädlich als auch völlig überflüssig ist (Madjid 1987, 253ff). Für die meisten Angelegenheiten des Lebens sei der menschliche Verstand die entscheidende Instanz. Dieser Ansatz würde neue gesellschaftliche und politische Konstruktionen ermöglichen, ohne dabei die Lehren des Islams zu verletzen. Modernisierung war nach Madjid weder eine Trennung von religiösen und weltlichen Aspekten noch eine Nachbildung von Elementen westlicher Kultur, sondern eine verstärkte Rationalität des Denkens. (Federspiel 2006, 69; Effendy 2003, 71ff)

Harun Nasution (1919-1998) wollte dem Rationalismus im Islam wieder größere Geltung verschaffen. Er betrachtete die Denkweise der Mutaziliten des neunten Jahrhunderts als maßgeblich für den Aufstieg des klassischen Islams, und obwohl sie mit ihrer Ansicht irrten, dass als Quelle religiösen Wissens die menschliche Vernunft wichtiger sei als der Koran, seien sie von den sunnitischen Gelehrten zu Unrecht verurteilt worden. Er hielt vernunftbetontes Denken in den religiösen Hochschulen für wertvoll, da es für Lehrer und Studenten wichtiger sei, hergebrachte Lehrmeinungen zwecks besseren Verstehens zu hinterfragen, statt sie wie üblich kritiklos zu übernehmen. Der Islam würde von einer kritischen Überprüfung seiner traditionellen Lehren gewinnen (Federspiel 2006, 70f). Nasution behauptete, dass 95 % der islamischen Lehre das Ergebnis menschlicher Interpretation und damit veränderbar sei, während nur 5 % unmittelbar dem Koran entstammen, absolut gelten und die Quelle für Interpretation und Verständnis sei. So interpretierte er die Almosensteuer *zakat* als Aufforderung zur Umverteilung von Reichtum zwecks Herstellung sozialer Gerechtigkeit und hielt die *Pancasila* als in vollem Umfang mit dem Islam verträglich. Er vertrat die Auffassung, dass im islamischen Recht objektive Prinzipien enthalten seien, die mittels der Vernunft erkennbar sind und den Willen Gottes bezüglich der Menschen ausdrücken und daher der moralische Ge-

halt jeder Vorschrift hinsichtlich seiner Übereinstimmung mit dem Willen oder der Absicht Gottes zu beurteilen sei. Der Wille Gottes werde durch die offenbarten oder inspirierten Texte vermittelt, die ihrem Wesen entsprechend nicht völlig eindeutig verständlich sein können. (Hooker 2008, 63) Religiöse Erneuerung bedeute vorrangig das Bemühen um eine den Erfordernissen der jeweiligen Zeit angemessene Interpretation des absoluten Gehalts der Lehren des Islams (Effendy 2003, 76).

Madjid und Nasution wurden seitens muslimischer Gelehrter heftig mit dem Vorwurf kritisiert, sie würden die klassischen Lehren des Islams verdrehen, das grundlegende Verständnis der geistigen Botschaft des Islams angreifen und den sunnitischen Islam zerstören. Ihnen wurde zudem zu große geistige Nähe zum Westen vorgehalten. Die sich an ihrem Denken entzündenden Kontroversen wurden zunächst öffentlich, später innerhalb akademischer Kreise ausgetragen und ihr Denken blieb daher einflussreich, obwohl ihre Ansichten nicht mehrheitlich akzeptiert wurden. Insbesondere Nasution konnte als Professor und Rektor der staatlichen islamischen Universität in Jakarta lange Zeit auf das islamische intellektuelle Denken einwirken (Effendy 2003, 76).

Abdurrahim Wahid (geboren 1940) stellte fest, dass die Muslime moderne westliche Theorien wirtschaftlicher Entwicklung vor allem aus vier Gründen kritisierten. Erstens würden sie absolute Werte als relativ behandeln und damit deren Wesen verändern. Zweitens würden sie nicht akzeptieren, dass wegen des ganzheitlichen Anspruchs des Islams die höchste Loyalität der Muslime ihrer Religion und erst danach dem Staat gebühre. Drittens beständen Modernisierung verfolgende Regierungen im Gegensatz zur langen Tradition des Islams auf einer Trennung religiöser und politischer Werte. Und viertens würden der geistliche Aspekt menschlichen Lebens und damit die Hoffnung von Muslimen auf eine fromme Gesellschaft ignoriert werden, wohingegen Frömmigkeit ebenso wie gutes Betragen ein Wert an sich sei. Eine Entwicklung Indonesiens nach westlichen Modellen sei daher nur sehr bedingt möglich. Entweder würde die Gesellschaft eine vom Islam dominierte Kultur beibehalten und deren Werte für wichtiger als die Modernisierung halten, was diese erheblich einschränken müsste und zudem die Gefahr einer fanatischen Ablehnung aller vom Westen beeinflusster politischer Maßnahmen berge. Oder aber es müssten Wege gesucht werden, wirtschaftliche Entwicklung und islamische Werte irgendwie miteinander zu vereinbaren, was aber zur Aushöhlung des eigenen Wertesystems führen würde. Er schloss daraus, dass die Muslime in Indonesien den Spielraum zwischen diesen Alternativen nutzen müssten, sodass eine gewisse Entwicklung unter Aufrechterhaltung der islamischen Werte erfolgen könne. Dieser Schluss verweist deutlich auf das javanische

Element der Konfliktvermeidung in seinem Denken. Trotz seiner pessimistischen Analyse war er nicht der Auffassung, dass dies notwendig zu unbefriedigenden Ergebnissen führen müsse. Er sah die dringende Notwendigkeit einer wirtschaftlichen Entwicklung, forderte die muslimische Gemeinschaft aber unerbittlich dazu auf, die einzuleitenden Maßnahmen sorgfältig zu verfolgen, um die Achtung islamischer Werte in der muslimischen Gesellschaft weiterhin sicherzustellen (Federspiel 2006, 79f). Wahid setzte sich auch dafür ein, den Islam nicht als eine Alternative zur *Pancasila*, sondern als einen wesentlichen, komplementären Bestandteil Indonesiens aufzufassen. Dazu sei es nötig, den Islam wirklich heimisch werden zu lassen, indem bei der Umsetzung der Lehren des Islams die jeweiligen lokalen Gegebenheiten ernsthaft berücksichtigt werden, wobei die zeitliche Wechselwirkung des Islams mit diesen Gegebenheiten nur seine Erscheinung im konkreten Leben der jeweiligen Gesellschaft, nicht jedoch die Lehre des Islams selbst und den absoluten Inhalt des Glaubens verändern (Effendy 2003, 78). Wahid setzte sich nachhaltig für eine stärkere Demokratisierung Indonesiens und völlige Religions- und Glaubensfreiheit als Grundlage einer größeren religiösen Toleranz ein (Schwarz 1999, 186f).

Munawir Syadzali (1925-2004) diente über 30 Jahre im Außenministerium, bevor er 1983 Religionsminister wurde und sich aktiv an der intellektuellen Bewegung zur Erneuerung des Islams in Indonesien beteiligte. Nach Prüfung der Auffassungen bedeutender islamischer Historiker kam er zum Schluss, dass ein Staat nach den Prinzipien der *Pancasila* für Indonesien die beste verfügbare Lösung sei (Hosen, 2007, 5). Syadzali ermutigte die Muslime vor allem, sich aufrichtig der selbständigen vernünftigen Urteilsfindung in religiösen Fragen zu bedienen, damit der Islam auf die sich unter den lokalen, aktuellen Verhältnissen ergebenden Fragestellungen besser eingehen könne. Beispielsweise schreibe der Koran im islamischen Erbrecht vor, dass Söhne jeweils doppelt soviel erben sollen als Töchter, was von vielen Muslimen in der Gegenwart als ungerecht empfunden werde. Viele geistliche Gelehrte hätten das zwar wahrgenommen, sich aber nicht um eine Lösung bemüht, sondern hätten stattdessen bereits vor ihrem Ableben ihr Vermögen vorsorglich nach eigenem Ermessen unter ihre Kinder verteilt, dadurch die Erbmasse erheblich verkleinert und die Regel des Korans unterlaufen. Dieses Beispiels verdeutliche, dass manche Vorschriften des Korans mit den gegenwärtigen Anforderungen nicht mehr vereinbar seien, wozu das Erbrecht aber auch das Sklavenrecht gehöre. Syadzali schlug vor, dem Vorbild des zweiten Kalifen Umar (634-644) zu folgen, der angesichts veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse beispielsweise bei der Verteilung von Kriegsbeute von den Bestimmungen von Koran und Sunna abgewichen sei (Effendy 2003, 79). Syadzali machte die traditionellen Lehren und Auffassungen des Islams verantwortlich für die wirtschaftliche



Rückständigkeit der Muslime und setzte sich für eine Modernisierung des Islams und seines Verständnisses ein (Schwarz 1999, 179).

Viele Fragen wurden jedoch von muslimischen Intellektuellen gar nicht oder nur am Rande aufgenommen wie Fragen der Menschenrechte, der Stellung der Frauen in der Gesellschaft und Umweltfragen, teils weil diese Fragen nicht im Mittelpunkt des Interesses größerer Kreise der indonesischen Öffentlichkeit standen, teils weil die Intellektuellen weniger zukunftsorientiert als vielmehr defensiv eingestellt waren, wie Federspiel beobachtet:

„Indonesian Muslims were defensive in spirit, regarding Islamic values under attack and seeking arguments that would enable the Islamic community to assert its continued relevance. Moreover, the arguments put forward do not appear to be addressed to the wider Indonesian nation in either style, argumentation, or setting. Neither was there a lot of reaction to Muslim thought, except perhaps during the early Sukarno years when Muslims calls for an Islamic state were part of the general political dialogue on the future of the Indonesian state. Otherwise there was a minimum of interaction with intellectuals outside of the Muslim community itself. Actually, it may be that the Muslim intellectuals were talking with one another and with their own followers rather than they did with the larger Indonesian community or any other outside group. Hence, all this intellectual production may have been intended, surely unwittingly, most for the Muslim community itself and with clarifying for that community just what role Islamic values would have in the state documents, state policy, and state institutions. If that was the case, and a strong case can be made for it, then the major role of interacting with the general population, and particularly members of the other religious communities, has yet to be done in a significant way. Perhaps that might be the task of another generation of Muslim intellectuals.” (Federspiel 2006, 93f)

Diese Beobachtung ist für das Gebiet der Wirtschaft sowohl hinsichtlich Indonesiens als auch für die islamische Welt überhaupt sehr wichtig. Sie verweist auf ein mögliches Defizit öffentlicher Diskussion von Fragen, die für alle Menschen in einer multikulturellen Gesellschaft wichtig sind. Es kommt aber für die praktizierenden Muslime nicht nur darauf an, eine Wertediskussion auch mit den anderen Gruppen der Gesellschaft und nicht nur unter sich zu führen, sie muss vielmehr auch so geführt werden, dass diese Gruppen die Argumentation überhaupt akzeptieren können. Das erfordert eine Qualität von Argumenten, die über die Begründung, islamisch zu sein, hinausreicht, also objektiven, allgemeingültigen Kriterien genügt. Es reicht beispielsweise nicht aus, den Verzicht auf Kapitalzinsen

damit zu begründen, dass der Koran dazu auffordert. Da der Koran ja deshalb dazu auffordert, weil es die Gerechtigkeit in einer Gesellschaft fördert, ist gegenüber Nicht-Muslimen genau diese Art objektiver Begründung notwendig, wenn ein gemeinsamer Verzicht erreicht werden soll. Die Verbindung des Islams mit der zutiefst javanischen Tradition, in kontroversen Situationen einen friedlichen Ausgleich zu suchen, die in der *Pancasila* mit dem Grundsatz harmonischer, einmütiger Entscheidungsfindung ihren Ausdruck fand, müsste in besonderem Maße dazu befähigen, eine so gearbete Wertediskussion in Indonesien auf dem Gebiet der Wirtschaft zu führen, die beispielgebend für andere Länder und eine internationale Auseinandersetzung über diese Fragen sein könnte.

Die Ausgangslage dafür ist in Indonesien auch aus einem weiteren Grund dafür vorteilhaft. Im Gegensatz zur landläufigen Sicht, nach der sich in Indonesien wie auch in anderen Teilen der Welt in strittigen politischen oder ökonomischen Grundsatzfragen Muslime und Nichtmuslime gegenüberstehen, liegt die Trennlinie zumindest in jüngerer Zeit zwischen Nichtmuslimen, *Abangan*-Muslimen, traditionalistischen und liberalmodernistischen Muslimen auf der einen Seite und konservativ-modernistischen Muslimen auf der anderen Seite. Politiker der letzteren Gruppe beanspruchen zwar, den Islam für alle Muslime in der Politik des Landes zu vertreten, so wie die Religionsführer dieser Gruppe ihren reformierten, nur am Koran orientierten Islam für den einzig wahren Islam halten. Viele andere Muslime bestreiten jedoch diese politischen und religiösen Ansprüche (Sirry 2006, 468). Die indonesischen islamischen Bewegungen tendieren überwiegend dazu, einen stärkeren Einfluss von Muslimen in der Regierung und die Aufnahme der Scharia in die Verfassung abzulehnen und befürworten stattdessen eine säkulare Politik Indonesiens (Sirry 2006, 478). In einer so strukturierten pluralistischen Umgebung sollte eine Auseinandersetzung über grundsätzliche ökonomische Fragen unter Einbeziehung islamischer Elemente nicht sogleich vordergründig als islamisch contra nichtislamisch abgestempelt werden und daher größere Erfolgsaussichten haben als andernorts.

## 5.4 Resümee

Der Islam versteht sich als ein ganzheitliches Konzept diesseitiger Lebensführung. Grundlage sind der Koran und die ergänzende Prophetenüberlieferung, deren Bestimmungen für den gläubigen Muslim verpflichtend sind und die deshalb als islamisches Recht gelten. Dieses Recht ist in Koran und Sunna implizit enthalten und wurde daraus von den islamischen Rechtsgelehrten erschlossen. Es enthält neben einer großen Zahl präziser Vorgaben und Verhaltensregeln auch übergeordnete Prinzipien,

die verschiedenen Einzelvorschriften entnommen werden können. Beide werden von den Gläubigen im Vollzug des Gottesdienstes verinnerlicht.

Das islamische Recht ist nach westlicher Denkweise eine Mischung aus Recht und Moral und wurde nie formal kodifiziert, sondern blieb immer Gegenstand des Diskurses über Gottes Willen und den daraus folgenden Pflichten und Rechten der einzelnen Muslime. Methodische Unterschiede bei der Explikation des islamischen Rechts, die kultiviert und tradiert wurden, führten zu vier in der Gegenwart nebeneinander bestehenden sunnitischen Rechtsschulen, die sich gegenseitig als gleichsam gültige Ausformungen des Willen Gottes achten. Die von den Schiiten entwickelte eigene Rechtstradition weicht von sunnitischen Lehren nicht stärker ab, als sich diese untereinander unterscheiden.

Grundlegende Norm des islamischen Rechts ist die Freiheit des Menschen, die im Interesse des Individuums und der es tragenden Gemeinschaft einschränkenden Regeln unterliegt. Jedes Handeln wird nach einer fünf diskrete Stufen umfassenden Skala bewertet, die von gebotenen bis zu verbotenen Handlungen reicht. Kennzeichnend dabei ist, dass die im westlichen Denken üblichen Aspekte rechtlich, moralisch und religiös nicht als Kriterien dienen können, weil die meisten Handlungen nicht nur unter einem dieser Aspekte zu beurteilen sind, was die Ganzheitlichkeit der Konzeption des islamischen Rechts unterstreicht.

Für westliches Denken bietet es sich an, im islamischen Recht strukturell objektiv geltende Prinzipien und diesen nicht widersprechende spezifisch islamische kulturelle, soziale und religiöse Bestandteile zu unterscheiden, die aber von ersteren nicht abtrennbar sind und keine Zerlegung des islamischen Rechts in solche Bestandteile erlauben, weil das dem Grundsatz der Ganzheitlichkeit widersprechen würde. Dieser spezifisch islamische normative Gehalt resultiert aus historisch und lokal bedingten Ausformungen menschlichen Zusammenlebens unter den alle Muslime verbindenden und für alle gleichermaßen geltenden obersten religiösen Normen, wohingegen die rational begründbaren, objektiv geltenden Prinzipien nicht nur für Muslime, sondern für alle Menschen Geltung haben. Diese Perspektive macht sowohl das Spektrum unterschiedlicher Rechtsauffassungen wie das der klassischen Rechtsschulen ebenso verständlich wie die oberflächlich als widersprüchlich erscheinenden Formen des gelebten Rechts muslimischer Gemeinschaften unterschiedlicher historischer Herkunft.

Die Einbindung der praktischen Regeln des islamischen Rechts in den übergeordneten Horizont der von Gott gewollten Lebensweise der Muslime

ermöglicht deren systematische Reflexion und damit eine islamische Ethik, die im Mittelalter in der Auseinandersetzung mit antiker griechischer Philosophie eine besonders fruchtbare Phase erlebte. Diese galt vor allem einem rationalen Verstehen der moralischen Normen und der Widerspruchsfreiheit ihrer Gesamtheit. Die Ethik al-Jabbars ist ein systematischer Höhepunkt dieser Bemühungen. Sie erweist, dass theologisches Denken im Islam mit westlichem vernunftethischem Denken verträglich sein kann.

Die Vernunftethik lässt sich konsistent an den Islam anschließen, wenn der Mensch samt seiner Vernunft als ein Geschöpf Gottes angesehen und die Rolle der Vernunft bei der Explikation des islamischen Rechts und der islamischen Ethik angemessen gewürdigt wird. Eine wohl begründete gegenwärtige Auffassung betrachtet die ethischen Normen des Islams als objektiv geltend und nicht auf die Gebote und Verbote des Korans reduzierbar und den Koran als die wichtigste Quelle für ethische Werte, wobei es wahrscheinlich aber nicht erwiesen ist, dass die Vernunft auch allein in der Lage ist, moralische Urteile zu fällen.

Islamisches Recht und islamische Ethik belegen nachdrücklich das Prinzip des Islams als Einheit in der Vielfalt, was eine beeindruckende Pluralität bei allgemein für unverzichtbar gehaltenen objektiven Normen und religiösen Grundüberzeugungen ermöglicht. Dieses Prinzip zeigt sich aus anderer Perspektive am Beispiel Indonesiens. Trotz der großen Ausdehnung des Landes und seiner reichen ethnischen und religiösen Vielfalt bei einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung, trotz vor allem in der jüngeren Geschichte heftiger Auseinandersetzungen zwischen Vertretern extremer Auffassungen hinsichtlich des Verhältnisses von Islam und indonesischem Staat konnten die Einheit Indonesiens und diejenige des indonesischen Islams gewahrt werden, was sicher durch eine verbreitet javanische Grundeinstellung der politisch Handelnden begünstigt wurde. Indonesien zeigt in beeindruckender Weise, welche große Spannweite sozialer, religiöser und kultureller Ausformungen gesellschaftlichen Lebens mit einem zugleich ausgeprägten Nationalbewusstsein der Einwohner vereinbart werden kann, wenn die politischen und religiösen Führungen einschließlich der muslimischen Massenorganisationen dieser Einheit in der Vielfalt ihre je spezifischen Interessen unterordnen und versuchen, widerstrebende Auffassungen zum Ausgleich zu bringen.

Die sich im islamischen Recht darlegende Fähigkeit des Islams, unterschiedliche historische, soziale, örtliche und kulturelle Ausformungen unter den grundlegenden islamischen Normen zu vereinen ohne die Einheit des Islams zu sprengen, sowie die in Indonesien gelebte politische, soziale und kulturelle Vielfalt können beispielgebend sein für die Entwicklung der

Gesellschaft im Zeitalter der ökonomischen Globalisierung. Eine lebensdienliche globale Ökonomie muss soziale, religiöse und kulturelle Pluralität unter einer für alle Menschen verbindlichen Rahmenordnung ermöglichen, für deren Gestaltung der Islam und Indonesien wichtige Erfahrungen beitragen können.

## 6 Die islamische Auffassung von zentralen Begriffen der Wirtschaft

Das Fehlen einer einheitlichen islamischen Wirtschaftsordnung für die islamischen Länder hat vielfältige Gründe. Diese Länder unterscheiden sich zum Teil beträchtlich in ihrer zumeist kolonialen Vorgeschichte, in ihren gegenwärtigen politischen Machtverhältnissen, im Einfluss der Religion durch die führenden Geistlichen auf die dortige Politik und Wirtschaft sowie nicht zuletzt in der Interpretation des islamischen Rechts hinsichtlich wirtschaftlichen Handelns. In allen islamischen Ländern gibt es vielfältige und ernsthafte Bemühungen um die Schaffung einer islamischen Wirtschaftslehre aus Elementen der islamischen Sozialethik und dem islamischen Recht. Allen gemeinsam ist der Grundsatz ökonomischer Freiheit, die jedoch durch moralisch motivierte regulierende Bedingungen eingeschränkt sein soll. Dabei soll zum einen das Gewissen des einzelnen Muslims als inneres Regulativ fungieren, das beispielsweise die Ausbeutung eines Mitmenschen verhindern kann, und zum anderen sollen die Bestimmungen der Scharia als äußeres Regulativ dann wirken, wenn das Gewissen versagt oder der Orientierung bedarf. (as-Sadr 1984, 140) Die theologische Grundposition ist dabei, dass ein islamisches Wirtschaftssystem sowohl dem Kapitalismus als auch dem Sozialismus überlegen ist, weil es die Moral normativ einbezieht. Aus islamischer Sicht beeinflussen die moralischen Auffassungen eines jeden Menschen unzweifelhaft sein Handeln in der Wirklichkeit. Daher wird die vorherrschende westliche wertfreie Ökonomik, die auf der Annahme beruht, im wirtschaftlichen Handeln entscheide der Mensch nur nach dem Kriterium des eigenen Vorteils, also praktisch unberührt von moralischen Erwägungen, als unrealistisch und weltfremd abgelehnt (Naqvi 1994, 4).

Der auch für das Wirtschaften höchste Grundsatz ist derjenige der Gerechtigkeit in einem umfassenden Sinn dieses Begriffs und alle Konkretisierungen in Koran und Sunna sowie durch die Scharia können als Explikation dieses Grundsatzes aufgefasst werden, wobei Wirtschaften immer ein dem ganzheitlichen Menschen dienendes Mittel ist und sich daher den aus dem Wesen des Menschen resultierenden Bedingungen unterzuordnen hat:

„The philosophical and ethical bases of economic justice reflect the nature of humanity. It refuses to look at economic matters in isolation from the whole needs of man, and insists instead on putting them in a proper perspective.“ (Hassan 1993, 62)

Islamische Wirtschaftslehren basieren methodologisch auf normativen Gehalten relevanter theologischer Konstruktionen, ethischer Forderungen,

konkreter Bestimmungen des islamischen Rechts sowie Beispielen aus der Geschichte des Islams, die sämtlich die Realität des Islams bestimmen und daher zwar je nach Ansatz unterschiedlich gewichtet aber grundsätzlich als gleichberechtigt behandelt werden (Reissner 2005, 157). Die wichtigste theologische Prämisse für wirtschaftliches Handeln bestimmt den Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden, was der Koran mehrfach ausdrücklich besagt (Suren 2,30; 35,39; 57,7). Damit ist die Erde in den Dienst des Menschen gestellt und die menschlichen Bemühungen um den Lebensunterhalt nutzen die Güte Gottes. Wirtschaften und Gewinnstreben sind nicht Selbst-zweck, sondern dienen der Sicherung des Lebensunterhaltes. Der oberste Zweck des Menschen ist es, durch sein gesamtes Handeln den Willen Gottes zu erfüllen und sich gegenüber Gott tätig dankbar zu erweisen, und zwar auch im Verhalten gegenüber den Mitmenschen durch deren Unterstützung und Respektierung ihrer Rechtsansprüche. Damit ist islamische Wirtschaftslehre hauptsächlich Sozialethik durch Verallgemeinerung konkreter individual-ethischer Maximen des Korans und der Sunna (Reissner 2005, 156).

Zentrale Bedeutung im Islam hat der einzelne Mensch, denn nur er ist für sein Handeln Gott gegenüber Rechenschaft schuldig. Die Verwirklichung des materiellen und geistigen Strebens des Individuums bedarf aber der gemeinsamen Anstrengung mit anderen Menschen. Aus islamischer Sicht steht daher die Gesellschaft im Dienste der Individuen. Sie erfüllt ihre Aufgaben gegenüber diesen durch ihre Institutionen, in denen jedoch ebenfalls einzelne Menschen handeln. Die Pflichten des einzelnen Menschen gegenüber seinen Mitmenschen haben daher zwei Gestalten. Es sind zum einen Pflichten gegenüber anderen Individuen und zum anderen Pflichten gegenüber der Gesellschaft, wobei nach islamischem Denken die Pflichten des Menschen Vorrang vor seinen Rechten haben. (Islahi 1988, 111)

Entscheidende Bedeutung für den Charakter einer Wirtschaftsordnung sind die zentralen Begriffen der Wirtschaft zugrunde liegenden Auffassungen, die in der jeweiligen Rahmenordnung und im Handeln der an der Wirtschaft beteiligten Menschen verwirklicht werden sollen. Im Folgenden soll dargelegt werden, welche Auffassungen im islamischen Denken den Begriffen des Eigentums (Abschnitt 6.1), der zum Verbot von Kapitalzinsen führenden ungerechtfertigten Bereicherung (Abschnitt 6.2), einer gerechten Verteilung der von wirtschaftlicher Leistung hervorgebrachten Ergebnisse sowie der Rolle des Staates bei der Aufrechterhaltung der Bedingungen für die vom Islam geforderten Handlungsweisen (Abschnitt 6.3) zugrunde liegen. Dies kann nicht durch eine einfache Definition dieser Begriffe geleistet werden, weil sich ihre Inhalte aus vielfältigen moralischen und rech-

tlichen Forderungen ergeben, die letztlich alle von den Zielen der Lebensdienlichkeit und der Gerechtigkeit bestimmt sind. Mit der Analyse der den Prinzipien des Islams folgenden Auffassungen dieser zentralen normativen Elemente der Ökonomie soll eine notwendige Voraussetzung für einen Vergleich von islamischem und westlichem vernunftethischem Denken hinsichtlich des Wirtschaftens erfüllt werden.

Die dargelegten Auffassungen sind im islamischen Denken weitgehend unumstritten. Bei weiterer Detaillierung werden in Einzelfragen zwischen den einzelnen Rechtsschulen deutliche Auffassungsunterschiede sichtbar, die jedoch – wie auch im islamischen Recht – nicht als innere Widersprüche, sondern als gleichsam gültige Ausformungen der den Islam bildenden Normen darstellen und einen Hinweis auf die dem islamischen Denken innewohnende Flexibilität und Dynamik geben.

## 6.1 Eigentum im Islam

*Erwerb von Eigentum*  
*Verfügung über Eigentum*  
*Gemeinschaftseigentum*

Aus dem Prinzip der Einheit Gottes und seiner Allmacht auch als Schöpfer des Universums und des Menschen folgt eindeutig, dass letztendlich Gott absoluter Eigentümer aller irdischen Dinge ist:

„Gott gehört (alles), was im Himmel und auf der Erde ist.“ (Sure 53,31)

Aus Koran und Sunna ergibt sich jedoch ebenso eindeutig die Anerkennung von privatem Eigentum im islamischen Recht (Schacht 1964, 136). Dem Verständnis Ghaussys jedoch, der dabei auf Tornauw zurückgreift (Tornauw 1855), dies

„bedeutet keineswegs das Verbot des Privateigentums des einzelnen, sondern es wird vielmehr als ein »religiös-mystischer« Gedanke aufgefasst, der »dem Stifter des Islam dazu diente, einerseits dem Recht der Muslime auf ein durch die Gnade Gottes verliehenes Gut eine religiöse Weihe zu geben«, andererseits aber auch »dem Beherrscher der Muslime eine Macht über jedes Land in Form eines Religionsdogmas zu geben.«“ (Ghaussy 1986, 72)

kann schwerlich gefolgt werden, da sich diese Lesart nicht auf das überpositive islamische Recht bezieht, sondern eine politische Absicht Mohammeds unterstellt. Der scheinbare Widerspruch zwischen Eigentum einerseits und



absolutem Eigentum Gottes andererseits löst sich auf, wenn Eigentum nicht als absolutes Eigentum wie im gegenwärtigen westlichen Denken vorherrschend, sondern als ein bedingtes Eigentum aufgefasst wird. Wenn der Begriff des islamischen Rechts ernst genommen wird und dieses als nicht von Menschen gesetztes, also überpositives Recht und die Scharia als dessen Explikation verstanden werden, dann kann es in der Scharia überhaupt kein absolutes Recht Einzelner geben. Reales Recht ist dann immer eingebettet in das System der Rechte aller Menschen (Mawdudi 1999, 163) und so wie es nach vernunftethischer Auffassung keine absolute Freiheit des Einzelnen, sondern nur eine durch die Freiheitsrechte aller Menschen bedingte relative Freiheit geben kann, so kann Eigentum als Rechte des Einzelnen an irdischen Dingen ebenfalls nur als relativ zu den Rechten anderer Menschen angemessen verstanden werden. Es stellt sich also weniger die Frage, ob es im islamischen Denken Eigentum gibt, denn diese Frage setzt bereits ein definierendes Verständnis von Eigentum voraus. Vielmehr stellt sich die Frage, was nach der Scharia unter Eigentum zu verstehen ist.

Die Begriffe *Eigentum* und *Besitz* wie sie vorherrschend im westlichen Denken gebraucht werden, haben keine direkte Entsprechung im islamischen Recht. Es gibt den Begriff *milk* als das Recht, über eine Sache völlig und exklusiv zu verfügen, was sich aber nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf das Nutzungsrecht und sogar auf das Recht zum ehelichen Verkehr bezieht. Der Begriff *yad* bezeichnet zwar auch Besitz, unterscheidet auch nicht zwischen Besitz und *detentio* und kann auch als Recht die Autorität des Gatten in der Ehe oder des Vaters in der Familie bezeichnen. Besitz im eigentlichen Sinne ist treuhänderischer sowie vor allem rechtmäßiger und unrechtmäßiger Besitz. In vielen Fällen wird zwischen Besitz und Eigentum unterschieden, wie beispielsweise im Fall eines freigekauften Sklaven, der vor völliger Bezahlung des Preises zwar nicht mehr Besitz aber immer noch Eigentum seines Herrn sein kann. (Schacht 1964, 136)

Eigentum ist in der Scharia fest verwurzelt, sodass dieses ohne Einwilligung des Eigentümers nicht auf andere übertragen werden darf. So kann ein Gläubiger bei einem ihm verpfändeten Gut selbst bei Verstreichen des Fälligkeitstermins der Schuld seine Forderung nicht dadurch befriedigen, indem er sich dieses ohne Einwilligung des Schuldners aneignet. Das Pfand gilt nicht primär zur Sicherung der Schuld, sondern in erster Linie als Beweis der zwischen Gläubiger und Schuldner bestehenden Verbindlichkeit. Andererseits unterliegt Eigentum des Menschen im islamischen Sinne vielfältigen Bedingungen für den Erwerb, für die Verwendung und für die Rechtsansprüche, die andere Menschen am Eigentum eines Menschen haben können. Diese Bedingungen sind gut für den Menschen als

Individuum und als kollektiven Menschen, weil sie die Interessen beider berücksichtigen (Qubt 1996, 134f). So praktiziertes Eigentum ist inhärent gut in einem umfassenden Sinn, also nicht nur gut im Sinne von nützlich, sondern auch gut im Sinne der Modalität des Wollens, also auch moralisch gut.

Anders als in der gegenwärtigen Praxis der westlichen Welt kann im Islam nicht zwischen den beiden sich einander ausschließenden Eigentumsbegriffen, nämlich privatem Eigentum und Gemeinschaftseigentum unterschieden werden. Vielmehr überlappen sich die Bedeutungen dieser Begriffe derart, dass Eigentum nie ohne Rechte und Ansprüche anderer Menschen, also der Gesellschaft, behandelt werden kann wie auch umgekehrt Gemeinschaftseigentum immer Relevanz für individuelle Menschen hat. Eigentum im islamischen Denken kann daher als eine Art Doppeleigentum bezeichnet werden (Alatas 2006, 590), insofern es immer zugleich privates wie gemeinschaftliches Eigentum ist.

### Erwerb von Eigentum

Eigentum sind alle Güter, die der Mensch rechtmäßig erworben hat, wobei rechtmäßig hier als legitim im moralischen Sinne und nicht positiv rechtlich zu verstehen ist. Daher ist schon der Erwerb von Eigentum an Bedingungen geknüpft, denn er muss durch legitime eigene Leistung, durch Vererbung entsprechend den Regeln der Scharia oder durch Schenkung erfolgen. Legitime eigene Leistung kann sowohl selbständige eigene Arbeit wie auch Lohnarbeit z. B. in der Landwirtschaft oder im herstellenden Gewerbe umfassen, aber auch Kauf oder Tausch im Handel, wofür die Scharia vertragsrechtliche Regelungen vorsieht. (Iqbal 2007, 48) Unrechtmäßiger und daher verbotener Erwerb von Eigentum sind die Aneignung des Eigentums eines Anderen ohne Rechtsanspruch sowie Einnahmen aus verbotenen Tätigkeiten wie Glückspiel, Spekulation, Prostitution und Bestechung. Ausdrücklich ist im Koran auch das Zinsnehmen (*ribā*) als unrechtmäßige Bereicherung verboten. Stattdessen wird zu einer dem Grundsatz der Gleichberechtigung Rechnung tragenden Form wirtschaftlicher Zusammenarbeit (*mudaraba*) ermutigt.

Die erbrechtlichen Bestimmungen der Scharia zielen auf eine breitere Verteilung angesammelten Vermögens und damit auf eine Vermeidung einer Akkumulation von Vermögen (Ghaussy 1986, 79). So muss das Erbvermögen grundsätzlich auf alle Erbberechtigten aufgeteilt werden und der Erblasser darf höchstens ein Drittel seines Vermögens testamentarisch im Voraus festlegen, es sei denn die Festlegung dient wohlthätigen Zwecken. Allerdings hatte dieser Primat der Gerechtigkeit in der Vergangenheit eine

die wirtschaftliche Entwicklung hemmende Parzellierung von Grund und Boden zur Folge und wurde deshalb häufig umgangen. Eine gleichmäßige Verteilung hinterlassenen Vermögens zwischen männlichen und weiblichen Erben sieht der Koran nicht vor, vielmehr soll ein Sohn soviel erhalten wie zwei Töchter und eine Ehefrau nur die Hälfte dessen, was der Ehemann erhalten soll (Sure 4,11f). Bei der Beurteilung dieser aus heutiger westlicher Sicht ungerecht scheinenden Regelung ist allerdings der historische Umstand zu berücksichtigen, dass sie in der zur Zeit Mohammeds herrschenden Stammesordnung eine umwälzende soziale Reform war, da Frauen dadurch überhaupt erst erbberechtigt wurden. Ferner darf diese Regelung nicht losgelöst vom zugrunde liegenden Konzept der Familie beurteilt werden, in dem die Versorgung der Familienmitglieder in der Verantwortung des Ehemannes liegt und die Mitgift und Morgengabe der Ehefrau unangetastet ihr Eigentum bleiben und ihrer alleinigen Verfügung unterliegen. Das Erbrecht wird im Islam auch als eine Einbeziehung der nächstfolgenden Generation in den Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit betrachtet (Iqbal 2007, 52).

Die vertragsrechtlichen Regelungen der Scharia folgen in besonders starkem Maße moralischen Grundsätzen, da der freie Wille der Vertragsparteien durch zwingende Regeln und Verbote eingeschränkt ist. Dabei besteht ein weitgehender Konsens darüber, dass in den vertraglichen Beziehungen erlaubt ist, was nicht verboten ist. Ein Vertrag wird jedoch nur dann als gültig betrachtet, wenn er den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit genügt (Ghaussy 1986, 83). Vorausgesetzt wird, dass die Vertragspartner erwachsen und handlungsfähig sind und nicht unter Zwang stehen. Sie dürfen keine betrügerischen Absichten verfolgen oder falsche Maße und Gewichte verwenden. Die zu handelnden Güter müssen ihr legales Eigentum sein und ihr Preis soll auf dem Markt bestimmt werden um Unkenntnis eines Vertragspartners zu vermeiden. Der Gegenstand des Vertrages und seine Bedingungen müssen beiden Partnern hinreichend gut bekannt sein, um möglichst jeden Zweifel über die mit dem Vertrag zu übernehmenden Verpflichtungen auszuschließen. Die Absicht der Einschränkungen der Vertragsfreiheit besteht im Ausschluss vermeidbarer schwerer Nachteile einer Partei, weshalb spekulative Geschäfte und Wetten strikt verboten sind. Dabei ist das Eingehen eines Geschäftsrisikos durchaus erlaubt, unerlaubt ist jedoch das aus ungeklärten Elementen des Vertrages resultierende Risiko, wenn diese Elemente grundsätzlich vor Vertragsabschluss klärbar sind. Es sollen also die Elemente des Vertrages gut bekannt sein, nicht jedoch unbedingt das Ergebnis des Geschäftes.

Die Verpflichtung der Vertragspartner zu rechtem Handeln hat also ein größeres Gewicht als die Vertragsfreiheit (Schacht 1964, 144). Anders

als in der praktizierten westlichen Marktwirtschaft hat der jeweils andere Vertragspartner ein Recht auf eine gerechte Behandlung, und diese moralischen Prinzipien lassen sich nicht durch noch so detaillierte positiv rechtliche Regelungen ersetzen. Der Versuch dies zu unternehmen muss unvermeidlich zu einer Reduktion des normativen Gehaltes dieses Vertragsrechtes führen.

### **Verfügung über Eigentum**

Auch die Verfügung über Eigentum ist durch eine Reihe von Bedingungen derart eingeschränkt, dass Eigentumsrechte immer mit Pflichten einhergehen (Iqbal 2007, 34). Nach der Befriedigung individueller Bedürfnisse ist die Verwendung von Eigentum durch die Forderung an das Gemeinwohl gebunden, dass ein Mitmensch und die Gemeinschaft dabei nicht zu Schaden kommen dürfen. Darüber hinaus ist der Eigentümer verpflichtet, bei der Nutzung seines Eigentums den Prinzipien der Solidarität mit seinen Mitmenschen und des sozialen Ausgleichs Rechnung zu tragen, was durch einzelne Gebote und Verbote der Scharia konkretisiert ist, um dieses Prinzip verständlich zu machen. Abgesehen von der Besteuerung von Vermögen und Einkommen durch die vollstreckbare Almosensteuer *zakat* hat der muslimische Ehemann nicht nur für den Unterhalt seiner Familienangehörigen zu sorgen, sondern ist moralisch zur Unterstützung Armer und Bedürftiger verpflichtet. Diese Pflicht äußert sich in der von der Scharia vertretenen Auffassung, dass Arme und Bedürftige ebenso ein Recht auf das Vermögen Reicher haben (Chapra 1999, 186; Sure 51,19) wie Ehefrauen auf einen angemessenen Unterhalt. Almosengeben ist zwar eine ins Ermessen des Vermögenden gestellte Handlung, zählt nach islamischem Recht aber als Bestandteil wirtschaftlichen Handelns und ist keine davon losgelöste reine Privatangelegenheit. Die Verkettung von Moral und Ökonomie wird durch diese Rechtsauffassung der Scharia besonders deutlich.

Eine weitere direkt aus dem Koran folgende Bedingung für die Verwendung von Eigentum mit weit reichenden wirtschaftlichen Folgen ist die Forderung, Verschwendung im Interesse wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit zu vermeiden (Choudhry 1992, 202):

„Und gib dem Verwandten, was ihm (von Rechts) wegen zusteht, ebenso dem Armen und dem, der unterwegs ist (oder: dem, der dem Weg (Gottes) gefolgt (und dadurch in Not gekommen) ist; w. dem Sohn des Wegs)! Aber sei (dabei) nicht ausgesprochen verschwenderisch! Diejenigen, die verschwenderisch sind, sind Brüder der Satane. Und der Satan ist seinem Herrn gegenüber undankbar.“ (Sure 17,26f)

Verschwendung ist ungerecht gegenüber Mitmenschen und der Gesellschaft, da es deren Rechte am Eigentum eines Menschen quantitativ schmälert. Eigentum, sei es Ackerland oder anderes Vermögen, darf nicht brach und ungenutzt belassen werden (Mannan 1986, 64). Auch die Horung von Vermögen, welches damit der Nutzung entzogen wird, ist unerlaubt und gilt als eine Art von Verschwendung. Die Vermeidung von Verschwendung kann sowohl den Konsum als auch die Produktion betreffend verstanden werden, was dann eine Aufforderung zu wirtschaftlicher Effizienz bedeutet (Naqvi 1994, 202f). Damit wird eine Verknüpfung zwischen sozialer Gerechtigkeit und effizientem wirtschaftlichen Handeln sichtbar, was Moral und Ökonomie nicht wie westlicher Praxis entsprechend als einander fremd gegenüberstehend, sondern sich sinnvoll ergänzend versteht.

### **Gemeinschaftseigentum**

Nach zentraler islamischer Überzeugung ist Gott als Schöpfer der Welt absoluter Eigentümer aller irdischen Dinge und hat sie der Gattung Mensch zur Verfügung gestellt, sie gehören damit zunächst allen Menschen gemeinsam. Einzelne Menschen können unter bestimmten Bedingungen Eigentum an irdischen Dingen erwerben und dieses wiederum unter bestimmten Bedingungen verwenden. Eigentum ist daher ökonomisch gesehen nur ein sekundäres, mit moralischen Verpflichtungen verbundenes Nutzungsrecht bestimmter Anteile irdischer Güter. Ein exklusives Eigentum ist islamischem Denken fremd, da jedes Eigentum immer zugleich Rechte anderer an den jeweiligen Gütern umfasst, wobei diese Rechte wahrgenommen werden durch das moralisch verantwortliche Handeln des Eigentümers, durch äußere gesetzliche Bestimmungen und durch Eingriffe des Staates (Haneef 1995, 97).

As-Sadr (s. Abschnitt 7.1) zufolge können im Islam drei eigenständige Formen von Eigentum unterschieden werden: Eigentum im Sinne privaten Eigentums, öffentliches Eigentum und Staatseigentum (as-Sadr 1984, 138). Diese Formen unterscheiden sich vor allem darin, durch wen und für welchen Zweck die Güter verwendet werden. Privates Eigentum wird vom jeweiligen Besitzer nach Gutdünken zum eigenen Vorteil verwendet, jedoch immer unter Berücksichtigung der berechtigten Interessen und Rechte anderer Menschen. Das Eigentum wohlthätiger Stiftungen ist eine besondere Form von Eigentum und darf von deren Verwaltern nur zweckgebunden verwendet und nicht veräußert werden, es sei denn im Austausch gegen ein höherwertiges Gut. Öffentliches Eigentum darf nur für das Gemeinwohl genutzt werden, also beispielsweise für Schulen oder Krankenhäuser, wo-

hingegen Staatseigentum sowohl für das Gemeinwohl als auch für bestimmte Gruppen der Bevölkerung verwendet werden darf.

Grundsätzlich als Gemeinschaftseigentum gelten alle Gaben der Natur. Die Sunna nennt dafür die Beispiele Wasser, Gras und Feuer (Islahi 1988, 116), dazu zählen aber auch Bodenschätze und der Fischreichtum der Ozeane. Wie für jedes gemeinschaftliche Eigentum können es die Eigentümer nach den dafür vereinbarten Regeln verwenden, keinesfalls dabei aber einzelne Miteigentümer oder die Gesellschaft schädigen (Siddiqi 1981, 8). Wasser – vor allem für die Bewässerung in der Landwirtschaft – kam im Nahen Osten immer besondere Bedeutung zu. Große Flüsse sind Gemeinschaftseigentum und für alle zugänglich. Kleine Wasserläufe und Kanäle sind gemeinschaftliches Eigentum der Anlieger, was mit vielfältigen Pflichten verbunden ist, wie deren Unterhalt durch Ausbaggern, sowie sich einseitiger Veränderungen bei der Entnahme von Wasser zu enthalten. Änderungen bedürfen der Zustimmung aller Anlieger. Trotz dieser Eigentumsrechte hat jedermann das Recht von diesem Wasser zu trinken, bedarf aber die Zustimmung des jeweiligen Eigentümers zum Betreten seines Grundes. Volles privates Eigentum an Wasser gibt es nur, wenn es sich in einem Behälter befindet. (Schacht 1964, 142f)

Gemeinschaftseigentum gehört im Islam kollektiv den der jeweiligen Gemeinschaft angehörenden Individuen, da das islamische Recht die Institution der juristischen Person nicht kennt. Es stellen sich dabei immer zwei Fragen: welche Menschen bilden die jeweilige Gemeinschaft und an wen haben diese Menschen gegebenenfalls das Verfügungsrecht über das Eigentum delegiert? Bei überschaubar kleinen Gemeinschaften wie einer Familie, einer Sippe, einer Stiftung oder einem gemeinschaftlich betriebenen Unternehmen ist die Beantwortung dieser Fragen meist eine Selbstverständlichkeit. Hinsichtlich der Gemeinschaft aller Menschen, also des Menschen als Gattung, ist die Beantwortung nicht mehr trivial. Selbst wenn der Grundsatz eines positiv gesetzten zwischenstaatlichen Rechts akzeptiert wird, wonach die auf dem Territorium eines Landes liegenden Bodenschätze das Eigentum dieses Landes sind, müsste nach islamischer Auffassung ihre Verwendung nicht nur zum Wohle aller Einwohner dieses Landes erfolgen, sondern wäre noch immer an die Bedingung geknüpft, anderen Menschen dabei keinen Schaden zuzufügen, was aber beispielsweise durch eine ungerechtfertigte Preisgestaltung im internationalen Handel geschehen könnte.

Nach überwiegender islamischer Rechtsauffassung gehören Mineralien zu 80% demjenigen, der sie fördert und 20% sind vorrangig zur Versorgung Bedürftiger abzuführen. Die Rechtsschule der Malakiten jedoch be-

trachtet diese im frühen Islam erarbeitete Bestimmung nicht auf Bodenschätze wie Mineralöl, Kohle und Eisenerz übertragbar, da diese Regel damals vornehmlich für Edelmetalle galt, also für Stoffe, die kaum zur Deckung des täglichen Bedarfs der Menschen beitragen. Da Mineralöl, Kohle und metallische Erze aber in der Gegenwart wichtig für die Versorgung der Menschen sind, müssten diese in Analogie zu Wasser betrachtet und daher als Gemeinschaftseigentum behandelt werden (Qubt 1996, 136). Jedenfalls haben alle Mitglieder der Gesellschaft das gleiche Recht an natürlichen Ressourcen, wobei durch Arbeit kein ausschließliches Eigentum, sondern nur ein Vorrangsrecht für die Verwendung und den Genuss solcher Güter erworben wird, ohne dabei die Rechte anderer daran völlig zu negieren (Iqbal 2007, 33f).

Selbst dann stellt sich die grundsätzliche Frage, ob als Gemeinschaft die Summe der Einwohner des jeweiligen Landes gilt oder ob nicht nach islamischer Auffassung Bodenschätze als von Gott dem Menschen als Gattung zur Verfügung gestellt betrachtet werden müssten. In der Literatur zu islamischer Ökonomie macht die Analyse gemeinschaftlichen Eigentums an natürlichen Ressourcen regelmäßig an den Ländergrenzen Halt, ein typischer „Reflexionsstop“ an vorgefundenen Bedingungen (Ulrich 2008, 110), was folgendes Beispiel belegt:

„It has been established that natural resources have been provided by God for the welfare of all people. The monetary benefit derived from these resources should, therefore, permeate to all people and should not under any circumstances be allowed to be diverted solely to certain individuals or groups.

...

In countries with abundant natural resources to contribute an adequate income to the state treasury to finance public expenditure (as is the case in some major oil-producing Muslim countries) there may be little need for additional sources of revenues. However, countries where income from this source is either not available, or if available, is not sufficient, the state would have to supplement its income by resorting to taxation and/or borrowing if necessary.“ (Chapra 1982, 225)

Die souveränen Verfügungsrechte einzelner islamischer Staaten über ihre Vorkommen an Mineralöl und Erdgas (Einschließlich der Preisbildung) wird hier nicht in Frage gestellt. Streng genommen müsste sich die Beanspruchung ausschließlich nationaler Eigentumsrechte an natürlichen Ressourcen dann verbieten, wenn ihre Ausübung mit dem Grundsatz einer global verstandenen Verteilungsgerechtigkeit nicht vereinbar ist und der Nutzen nicht allen Menschen – in diesem Fall nicht einmal allen Mus-

limen – zugute kommt. Die negative Version dieser Haltung beginnt im Zusammenhang mit der Verschmutzung der Erdatmosphäre und ihrer Erwärmung allerdings bereits eine konkrete internationale Anwendung zu finden, wo über Ländergrenzen hinweg ökologisch verantwortliches Denken eingefordert wird, was mit islamischem Denken durchaus konsistent ist.

## 6.2 Ungerechtfertigte Bereicherung und Kapitalzinsen im Islam

### *Das Verbot von Kapitalzinsen*

#### *Gründe für das Verbot von Kapitalzinsen*

Einer der augenfälligsten Unterschiede zwischen westlichen Wirtschaftssystemen und einem islamischen Prinzipien gehorchenden System besteht darin, dass es im Islam verboten ist, Zinsen für verliehenes Kapital zu nehmen. Dieses Verbot ist zwar im Koran ausdrücklich genannt, stößt aber dennoch selbst in der islamischen Welt immer wieder auf Unverständnis. Dies gilt insbesondere für die dem Verbot zugrunde liegende moralische Dimension der strikten Ablehnung ausbeuterischer Mechanismen im wirtschaftlichen Handeln der Muslime. Anhand des Zinsverbotes wird das Bemühen des islamischen Rechts um ein gerechtes, nicht interessengeleitetes und ausbeutungsfreies Wirtschaftssystem besonders deutlich. (Naqvi 1981, 153) Das Zinsverbot ist eingebettet in das zentrale Problemfeld der Gerechtigkeit und folgt dem auf mehreren Aussagen des Korans basierenden Grundsatz des islamischen Rechtes, wonach ein finanzieller Vorteil ohne entsprechende Gegenleistung eine unrechtmäßige Bereicherung und daher verboten ist (Schacht 1964, 145).

### **Verbot von Kapitalzinsen**

Die Forderung des Korans ist auch ohne weitere Erläuterung durch Sunna oder Rechtsauslegung klar verständlich (Saleh 1986, 2):

„Diejenigen, die Zins nehmen (w. verzehren), werden (dereinst) nicht anders dastehen als wie einer, der vom Satan erfasst und geschlagen ist (so dass er sich nicht mehr aufrecht halten kann). Dies (wird ihre Strafe) dafür (sein), dass sie sagen: „Kaufgeschäft und Zinsleihe sind ein und dasselbe.“ Aber Gott hat (nun einmal) das Kaufgeschäft erlaubt und die Zinsleihe verboten. Und wenn zu einem eine Ermahnung von seinem Herren kommt (wie z. B. die, das Zinsnehmen zu unterlassen) und er dann aufhört (zu tun, was ihm verboten wurde), so sei ihm (belassen), was bereits geschehen ist! Und die (letzte) Entscheidung über ihn steht bei Gott. Die-



jenigen aber, die es (künftig) wieder tun, werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen.“ (Sure 2,275)

Das Wort „Zins“ in dieser Sure ist Paret's Übersetzung des arabischen Wortes *ribā*, welches eine viel weitere Bedeutung hat. Wörtlich bezeichnet es einen Aufschlag oder Vorteil und ist ein aus dem Handel stammender Begriff. Dort wird regelmäßig von einer Gleichzeitigkeit beim Austausch von Gütern und einer Gleichheit der Gegenwerte ausgegangen und andernfalls ein Gewinn als ungerecht betrachtet. Oft wird das Verbot auf die vorislamische Praxis bezogen, bei der ein Schuldner bei Fälligkeit seiner Schuld einen Aufschub gegen Erhöhung der Schuld erhalten kann, die meist in der Verdopplung der Schuldsomme bestand und für den Schuldner oft ruinös war. Dieses Verständnis ist jedoch unangemessen eng (Haque 1995, 31). Im Kontext der Scharia kann *ribā* angemessener verstanden werden als ein unrechtmäßiger Vorteil, der aus einem Mengenaufschlag, also einer Erhöhung des Gegenwertes beim Austausch von Gütern derselben Kategorie und derselben Wirkursache besteht oder aber aus einem verspäteten Ausgleich, also einer Verzögerung der Aushändigung des Gegenwertes, gleichgültig ob damit eine Erhöhung der Menge verbunden ist oder nicht (Haque 1995, 13). Für beide Fälle gibt es Belege in der Sunna, deren Interpretation zu teils erheblichen Unterschieden bei der Beurteilung der Zulässigkeit moderner Geschäftspraktiken in den Rechtsschulen führte.

Zwischen allen islamischen Rechtsschulen ist jedoch völlig unumstritten, dass Kapitalzinsen unter dieses Verbot fallen (Chapra 1986, 57):

„Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott! und lasst künftig das Zinsnehmen bleiben, wenn (anders) ihr gläubig seid! Wenn ihr (es) nicht tut, dann sei euch Krieg angesagt von Gott und seinem Gesandten! Wenn ihr euch jedoch bekehrt (und auf das weitere Zinsnehmen verzichtet), steht euch euer ausgeliehenes Kapital als Eigentum zu, so dass weder ihr Unrecht tut (indem ihr Zins nehmt) noch euch Unrecht getan wird (indem man euch um euer Kapital bringt).“ (Sure 2,278f)

Jeder Aufschlag beim Verleihen von Kapital ist verboten und der zitierte Vers macht klar, dass ein Gewinn aus Handelsgeschäften jeder Art erlaubt, jeder Gewinn aus dem Verleihen von Geld aber verboten ist. Bei Übertretung des Verbotes wird eine vergleichsweise harte Ahndung angedroht. In einem Korankommentar wird berichtet, dass diese Verse nach der Einnahme Mekkas offenbart wurden und der Prophet den arabischen Stämmen mit Krieg gedroht hat, wenn sie von der Praxis des Zinsnehmens nicht ablassen würden. Christen im islamischen Gebiet wurde Schutz nur unter der Bedingung des Verzichts auf Zinsnehmen zugesichert (Mawdudi 1988,

220). Der Überlieferung islamischer Gelehrter zufolge wurden die Verse offenbart, nachdem einige Zeitgenossen Mohammeds die Berechtigung des *ribā* Verbotes deshalb bezweifelt hatten, weil sie den Unterschied eines Gewinns aus Kaufgeschäften und Verleihen nicht einsahen, zumal der Kaufvertrag die typische Vertragsform im islamischen Recht ist (Saleh 1986, 33f).

Die Interpretation des Verbots von *ribā* als sich nur auf die Praxis der Schuldverdopplung bei Zahlungsunfähigkeit zum Zeitpunkt der Fälligkeit und sich damit nur auf die Höhe des Zinssatzes beziehend gründet auf der folgenden Sure des Korans (Ahmad 1994, 5; Saleh 1986, 28):

„Ihr Gläubigen! Nehmt nicht Zins, (indem ihr) in mehrfachen (Beträgen wiedernehmt, was ihr ausgeliehen habt)! Und fürchtet Gott! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.“ (Sure 3,130)

Dabei wird jedoch übersehen, dass die Verdopplung oder besser Vervielfachung jeder auf Zinsen aufgenommenen Schuld im Wesen der Verzinsung liegt, auch wenn dies je nach dem Zinssatz erst nach Jahren der Fall ist<sup>\*)</sup>. Auch diejenige Lesart geht fehl, nach der sich das Verbot vor allem auf Kredite an Bedürftige für konsumtive Zwecke bezieht, da die Wirkungsstätten Mohammeds bedeutende Handelszentren waren, in denen Kredite für Geschäftstätigkeit alltägliche Praxis war. Deshalb stieß ja die Verkündung des Zinsverbotes zunächst auf Unverständnis, da der Unterschied zwischen Gewinn aus Handelstätigkeit und Kreditvergabe nicht gleich eingesehen wurde und das Verbot daher einer Bestätigung und Verschärfung bedurfte (Ahmad 1994, 10). An den Stätten reger Vergabe von Geschäftskrediten wurden entgegen vielfach unkritisch wiedergegebener Behauptungen konsumtive Kredite eher gelegentlich vergeben, zumal bedürftige Schuldner kaum Sicherheiten stellen können (Ahmad 1994, 7). Das Verbot bezieht sich eindeutig auf die Qualität und nicht auf die Quantität, also Zinsen an sich und nicht nur auf unangemessen hohe Zinsen (Iqbal 2007, 58).

Das Zinsverbot war für die arabische Handelsgesellschaft ein revolutionärer Einschnitt, wurde aber offenbar befolgt. Die Absicht des Verbotes kann im Kontext des islamischen Rechtes nur als eine Konsequenz des Primats sozialer Gerechtigkeit und der Unterordnung wirtschaftlicher Praktiken unter moralische Prinzipien gesehen werden. Kapitalzinsen widersprechen dem Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit, da sie zu Gewinn ohne angemessene eigene Leistung und zu Lasten Anderer führen, sowie

---

<sup>\*)</sup> Bei 10 % p.a. und Zinseszins verdoppelt sich die Schuld nach 7 Jahren und verdreifacht sich nach 11,5 Jahren

eine Akkumulation von Vermögen bewirken. Das Verbot ist eine Ermütigung zur partnerschaftlichen Zusammenarbeit von Vermögen und Arbeitskraft und ermöglicht eine Ausgewogenheit der Interessen der am wirtschaftlichen Prozess Beteiligten, anstelle einer machtbasieren Interessenmaximierung des Kapitalgebers zu Lasten der Arbeitskraft anderer Menschen. Noch immer aber wird selten verstanden, wie durch die Abschaffung von Kapitalzinsen soziale Gerechtigkeit erreicht werden kann ohne die individuelle Freiheit dabei zu opfern (Saleh 1986, 31). Ein kapitalistisches, also auf Kapitalzinsen gründendes Wirtschaftssystem besitzt keinen inhärenten, auf Verteilungsgerechtigkeit hin wirkenden Mechanismus. Ernsthafter Verzicht auf Kapitalzinsen und wirtschaftliches Handeln nach moralischen Kriterien können hingegen zu einem System führen, welches die Leistungen der Wirtschaft gerecht verteilt und damit zu sozialer Gerechtigkeit bei Wahrung der individuellen Freiheit führt. Dass dies nicht ein frommer Wunsch bleiben muss, zeigen erfolgreiche Bemühungen in islamischen Ländern, ein zwar mit internationalen Institutionen verträgliches, aber auf Kapitalzinsen verzichtendes Finanzsystem zu schaffen, welches bereits eine beachtliche Kapitalsumme erreicht hat, die laufend anwächst (Wilson 2005, 27).

Während unter den islamischen Gelehrten Konsens über den Grundsatz des Zinsverbotes besteht, sind daraus folgende Einzelheiten und Konsequenzen weiterhin umstritten, was Widersprüchlichkeiten vermuten lässt, denen es nachzugehen gilt. Dabei ist der historische Aspekt des Verbotes von *ribā* bedeutsam. Die in Mekka noch vor der Emigration nach Medina verkündete Offenbarung enthält die Sure:

„Und was ihr an Zinsleihe gebt (zu dem Zweck), dass es im Vermögen der Leute (anwache und euch) Zins einbringe, das bringt bei Gott keinen Zins ein. Wenn ihr aber in frommer Gesinnung (w. indem ihr nur das Antlitz Gottes wollt) Almosen gebt – (die so handeln) das sind die, die (ihr Guthaben tatsächlich) verdoppeln (oder: vervielfachen).“ (Sure 30,39)

Der Verzicht auf Zinsnehmen ist hier noch eine moralische Empfehlung und nicht mit einer Strafandrohung bewehrt. Erst in Medina entwickelte sich die Empfehlung zu einer massiven Verurteilung mit der Androhung von Strafen. Für die Explikation der Offenbarung in die Scharia war es – wie oben gezeigt – ein typisches Vorgehen, konkrete Regeln für erlaubtes und unerlaubtes Handeln und für Entscheidungen in Streitfällen zu erarbeiten und nicht primär nach den dahinter stehenden Prinzipien zu suchen. Dabei war für einige Gelehrte die Begründung des Zinsverbotes wichtig für die Explikation der Konsequenzen, für andere war sie irrelevant (Saleh 1986, 10). Das sich auf Leihgeschäfte beziehende Verbot des Korans

wurde bei der Explikation unter Bezug auf die Sunna auf den Austausch von Geld und bestimmter Waren, die empfänglich für Verzinsung waren, ausgeweitet. Ein typischer dafür herangezogener *hadīṭ* lässt die Absicht der Offenbarung erkennen:

„ (Tausche) Gold gegen Gold, Silber gegen Silber, Weizen gegen Weizen, Gerste gegen Gerste, Datteln gegen Datteln, Salz gegen Salz, Maß für Maß und von Hand zu Hand. Wenn die (getauschten) Waren zu verschiedenen Arten gehören, ist der Tausch nicht eingeschränkt solange er von Hand zu Hand erfolgt.“ (Saleh 1986, 34)

Die verschiedenen Rechtsschulen waren darum bemüht, aus solchen konkreten Einzelfällen durch Analogieschlüsse weitere konkrete Regeln abzuleiten. Dabei war es unvermeidbar, dass einerseits ein Trend zur Dogmatisierung mit der Folge einer Verengung der Perspektive einsetzte und sich andererseits Auffassungsunterschiede hinsichtlich der praktischen Konsequenzen des Verbotes von *ribā* ergaben, die wegen der Selbständigkeit der Rechtsschulen und deren Tradition bis in die Gegenwart fortbestehen (Saleh 1986, 19-30). Dabei erfolgte die Explizierung jeweils aus demselben Koran und Sunna zugrunde liegenden überpositiven Recht unter Gebrauch derselben Vernunft. Bei der Anwendung eines Prinzips in einer konkreten historischen und gesellschaftlichen Situation werden notwendigerweise die dieser Situation entsprechenden konkreten Bedingungen berücksichtigt, sodass unterschiedliche Situationen zu unterschiedlichen aber gleichermaßen gültigen Konkretisierungen führen können. Bei oberflächlicher Betrachtung wahrgenommene Widersprüchlichkeiten lassen sich so auflösen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, beim Verständnis des islamischen Rechts größtes Gewicht auf die zugrunde liegenden Prinzipien zu legen.

### **Gründe für das Verbot von Kapitalzinsen**

Die Absicht des islamischen Rechts liegt im Gegensatz zum positiven Recht nicht darin, feste konkrete Regeln zu geben, sondern zielt ab auf ein von übergeordneten Prinzipien geleitetes wirtschaftliches Handeln. Dabei sind die wirtschaftlich relevanten konkreten Aussagen von Koran und Sunna Fixpunkte, zwischen denen das Feld des überpositiven Rechts aufgespannt ist. Dieses wird konkret wirksam entweder durch die Verinnerlichung der übergeordneten Prinzipien als eine das Handeln bestimmende Haltung, oder durch die theoretische Explikation der übergeordneten Prinzipien, wobei dabei die konkreten Fixpunkte jeweils als orientierende Hilfestellung bzw. Kontrollpunkte dienen. Das ist konsistent mit der Funktion

des Korans als Instrument für die Wiedererinnerung an sich gewusster Grundsätze.

Abgesehen davon, dass *ribā* als ungerecht bezeichnet wird, begründen Koran und Sunna das Zinsverbot nicht (Iqbal 2007, 62). In der Literatur finden sich jedoch verschiedene, von muslimischen Autoren angeführte rationale Gründe für die Ächtung von Kapitalzinsen (Siddiqi 1981, 61f). Der Hauptgrund wird darin gesehen, dass Kapitalzinsen ein Mittel der Unterdrückung verbunden mit Ausbeutung sind. Im Falle von Krediten für konsumtive Zwecke verletzen sie eine grundlegende Funktion des Reichtums die darin besteht, aus eigenem Überfluss die Bedürftigen zu unterstützen, also gerecht gegenüber Mitmenschen in Bedrängnis zu handeln. Im Falle von Krediten für produktive Zwecke ist ein garantierter Zinsgewinn angesichts unternehmerischer Risiken ungerecht, da er letztlich zu Lasten anderer Menschen geht. Ein zweiter Grund wird darin gesehen, dass Kapitalzinsen Vermögen von den Armen zu den Reichen leiten und damit eine ungerechte Verteilung von Reichtum verstärken. Eine gerechte – nicht notwendigerweise gleiche – Verteilung von Einkommen und Vermögen liegt aber im sozialen Interesse und entspricht dem Willen Gottes, weshalb der Islam für Zusammenarbeit und Mitmenschlichkeit eintritt, was nicht mit der Praxis von Kapitalzinsen vereinbar ist. Einen dritten Grund für die Abschaffung von Kapitalzinsen sehen muslimische Autoren darin, dass diese zu einer Klasse von Menschen führt, die aus ihrem Vermögen, nicht aber durch eigene Arbeit Einkommen beziehen, was nicht nur der Gesellschaft deren Arbeitskraft vorenthält, sondern auch schädlich für diese Menschen selbst ist. Fast alle Autoren weisen darauf hin, dass der Verzicht auf Kapitalzinsen die Besitzer von Vermögen zu Unternehmern macht, die sich zumindest an Gewinn und Verlust der Unternehmen beteiligen und dass damit der fundamentale Interessengegensatz zwischen Kapitalgebern und Unternehmern aufgehoben wird (Uzair 1980, 39). Eigene Betätigung – also Arbeit – wird damit zur alleinigen Quelle von Einkommen.

Diese rationalen Gründe für die Ächtung von Kapitalzinsen werden von muslimischen Autoren zwar immer auf den offenbaren Willen Gottes zurückgeführt, sie gewinnen aber auch allein durch den Bezug auf das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit ihre argumentative Überzeugungskraft. Dies liefert ein weiteres Beispiel dafür, dass durch islamisches Denken aus der Offenbarung gewonnener normativer Gehalt hinsichtlich wirtschaftlichen Handelns auch vernunftethisch begründet werden kann. Diese Sicht wird gestützt durch den Umstand, dass nach einhelliger Auffassung das Verbot von *ribā* – im Gegensatz zum jüdischen Zinsverbot – nicht nur unter Muslimen, sondern für Muslime auch gegenüber Nicht-Muslimen, also „*categorical and absolute*“ gilt (Haque 1995, 120).

Im Vergleich zum Christentum betrachtet sich der Islam als historisch erfolgreicher, da er nie auf die Forderung einer zinslosen Ökonomie verzichtet hat:

„The Christian Church lost its battle to secularists even on the question of interest (i. e. usury).“ (Mannan 1986, 11)

In der Praxis der gegenwärtigen Ökonomie hat er die Schlacht aber ebenso deutlich verloren, denn bis auf spärliche Ausnahmen bestehen in islamischen Ländern wie in der westlichen Welt kapitalistische Finanzsysteme, und die Bemühungen um *Islamic Banking* sind erst ein erster Anfang, um dieser moralischen Forderung Geltung zu verschaffen (s. Abschnitt 7.3).

### 6.3 Verteilungsgerechtigkeit und die Rolle des Staates im Islam

*Die Rolle des Staates*

*Gerechter Preis*

*Gerechter Lohn*

*Verteilungsgerechte Finanzierung*

Der Islam ermutigt zu wirtschaftlicher Tätigkeit und Erwerb von Reichtum als Voraussetzung für Wohlstand (Koran 30,39). Im Interesse sozialer Gerechtigkeit darf dies allerdings nicht ausschließlich in der Verfolgung egoistischer Interessen geschehen, sondern muss stets im Einklang mit dem Gemeinwohl erfolgen. Dem Grundsatz anzustrebender Verteilungsgerechtigkeit folgend genießt die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der am wenigsten Privilegierten die höchste Priorität (Naqvi 1981, 140; Sure 2,273). Jede wirtschaftliche Betätigung soll dem Grundsatz einer gerechten Partnerschaft statt ungerechter Abhängigkeit entsprechen, weshalb Beteiligungen gegen Zahlung von Kapitalzinsen abgelehnt werden zu Gunsten partnerschaftlicher Gewinnbeteiligung und jegliches Verleihen an Bedürftige nur zum Vorteil der Schuldner erfolgen darf.

#### Die Rolle des Staates

Wirtschaften ist also Handeln in den vom islamischen Recht gezogenen Grenzen und es ist die Aufgabe des Staates, die Anwendung dieses Rechtes zu ermöglichen. Er hat über die Rechtmäßigkeit von Erwerb und Verwendung von Besitz zu wachen und seine Funktionen sind die eines mit exekutiver Gewalt versehenen „Marktaufsehers“ und eines Richters für unvermeidlich auftretende Streitfälle, wofür er die entsprechenden Institutionen einzurichten und zu erhalten hat. Die Aufsichtspflicht folgt aus der Forde-

rung, das Gute durchzusetzen und dem Üblen zu wehren und soll sicher stellen, dass die Menschen im Markt nicht entgegen dem öffentlichen Interesse handeln (Khalidun 1394, 463). Der Staat hat nach islamischer Auffassung auch die Pflicht, in das Wirtschaftsgeschehen regulierend einzugreifen, wenn Notlagen das Gemeinwohl bedrohen oder in Fällen des Rechtsbruches die Ordnung wiederhergestellt werden muss. In der Erfüllung der Aufgabe, die Einhaltung des islamischen Rechts zu ermöglichen steht der Staat eindeutig über der Wirtschaft. Je mehr sich allerdings die Muslime entsprechend der Normen des islamischen Rechts verhalten, umso weniger hat der Staat Anlass, regulierend einzugreifen (Iqbal 2007, 52). Metaphorisch wird die Rolle des Staates verglichen mit derjenigen eines Schafhirten, der mit dem Hüten seiner Herde beauftragt ist (Khan 1980, 10).

Da Verteilungsgerechtigkeit eine grundlegende Forderung des islamischen Rechts für wirtschaftliches Handeln ist, hat der Staat auch in dieser Hinsicht maßgebliche Pflichten. Dazu gehören die Einnahme der auf Vermögen und Einkommen der Muslime erhobenen Steuern und deren Verwaltung mit dem Ziel der Bekämpfung von Armut und eines gewissen sozialen Ausgleichs. Dies betrifft in gegenwärtiger Terminologie aber auch die Schaffung einer entsprechenden Rahmenordnung und Steuerung des wirtschaftlichen Geschehens unter den Aspekten einer gerechten Verteilung der Ergebnisse wirtschaftlicher Tätigkeit unter den daran Beteiligten sowie einer gegebenenfalls erforderlichen Umverteilung von Vermögen für den Fall von Ungleichheiten, die mit dem Kriterium gerechter Verteilung nicht zu vereinbaren sind. Im Islam hat der Staat auch das Recht Eigentum zu konfiszieren, wenn es unproduktiv verwendet wird und es einer produktiveren Nutzung zuzuführen, wobei dabei der Eigentümer angemessen zu entschädigen ist. (Choudhry 1992, 44) Insbesondere in Fällen der Hortung von Gütern in der Absicht den Markt zu beeinflussen kann der Staat einen Verkauf der gehorteten Güter zu einem fairen Preis erzwingen (Mannan 1986, 153ff). Es findet sich auch die Auffassung, dass eine ungenutzte, aber kostendeckend nutzbare Fertigungskapazität auch eine Hortung darstellt und gegebenenfalls ein Eingreifen des Staates erfordert (Behdad 1992, 85).

Um diese Aufgaben erfüllen zu können muss der Staat kein islamischer Staat sein. Der Koran enthält kein Konzept für den Aufbau eines Staates und der Prophet hat keine Regeln für die Nachfolge in der politischen Führung formuliert. Seine Verfassung für den Stadtstaat Medina nennt den Islam nicht als die Religion des Staates und in der Frühzeit des Islams galt bei Regelung der Nachfolge in der politischen Führung lediglich die Pflicht vorheriger Beratung als anerkanntes Prinzip. Daraus haben auch indonesische muslimische Intellektuelle wie Abdurrahman Wahid den Schluss

gezogen, dass der Islam zwar normative moralische Anforderungen an Struktur und Arbeitsweise eines Staates stellt, jedoch keinen islamischen oder gar theokratischen Staat verlangt (Effendy 2003, 106f). Zu diesen Anforderungen gehört die Schaffung einer Wirtschaftsordnung, die dem Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit größere Bedeutung beimisst als Wirtschaftswachstum (Effendy 2003, 116).

### **Gerechter Preis**

Zentrale Bedeutung für Verteilungsgerechtigkeit haben gerechte Vergütung und gerechter Preis. Einer der ersten islamischen Gelehrten, der sich systematisch mit diesen Fragen auseinandersetzte, war der in Damaskus und Kairo wirkende Ibn Taimīyah (1262-1328), der seine Ausbildung in hanbalitischer Tradition erhielt und dessen Gedanken zu dieser Problematik eigenständig islamisch und nicht von der Scholastik beeinflusst sind (Islahi 1988, 81-84). Hinsichtlich der Vergütung ging er aus von einer gerechten Begleichung einer moralischen oder rechtlichen Schuld, wobei nicht zwingend Sachgüter involviert sein müssen. Solche Fälle treten beispielsweise auf, wenn jemand für einen zugefügten Schaden an Leben oder Gesundheit, Eigentum oder Gewinn verantwortlich ist, wenn äquivalente Sachgüter zu erstatten sind oder wenn es um die Regulierung hinfällig gewordener Verträge geht. Dabei handelt es sich jeweils nicht um einen Tausch, sondern um die Erfüllung einer Verpflichtung. Die richtige Bestimmung einer gerechten Entschädigung erfolgt in Analogie und Bewertung einer Sache durch ein Äquivalent entsprechend dem dafür üblichen Brauch. Dieses Konzept einer gerechten Entschädigung diente als Richtschnur für „gerecht“ in der Gesellschaft und für gerichtliche Streitfälle.

Während also eine gerechte Entschädigung nur nach moralisch-rechtlichen Grundsätzen zu bemessen ist, folgt ein gerechter Preis für eine Sache bei deren Kauf, Verkauf und Tausch auch ökonomischen Kräften wie dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage und dem Verlangen der Menschen nach den jeweiligen Gütern, folgt also auch Marktkräften. Das deckt sich völlig mit modernen Auffassungen, wonach das Marktprinzip im Islam anerkannt wird, und zwar als ein Mittel zur Verwirklichung individueller Freiheit, wobei es nie zum Zweck werden darf, sondern immer nur als ein Mittel unter anderen zum Erreichen der übergeordneten Ziele des Islams dienen soll. (Chapra 1999, 195) Gerecht ist nach Ibn Taimīyah ein Preis dann, wenn er dem entspricht, was üblicherweise an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit tatsächlich für das entsprechende Gut und diesem ähnliche Güter bezahlt und für angemessen gehalten wird. Dabei wird ein freies Spiel von Angebot und Nachfrage ebenso vorausgesetzt wie ein moralisch richtiges und nicht betrügerisches Verhalten der Marktteil-



nehmer. Das Unterlaufen des Marktmechanismus widerspricht dem Prinzip der Gerechtigkeit. So wird beispielsweise davon abgeraten, Karawanen entgegen zu reisen und ihre Waren bereits vor dem Eintreffen am Bestimmungsort aufzukaufen, also bevor deren Wert auf dem Markt festgestellt werden kann. Auch das Aufkaufen von Waren, insbesondere von Lebensmitteln, um sie zu verknapfen und dadurch deren Preis zu steigern, ist strikt verboten. (Tornauw 1855, 95) Andererseits müssen Preisanstiege wegen verringertem Angebot oder erhöhter Nachfrage, beispielsweise infolge einer Zunahme der Bevölkerung, hingenommen werden und dürfen Anbieter nicht zum Verkauf zu einem festgelegten niedrigeren Preis gezwungen werden. Da wo im Markt noch kein handelsüblicher Preis existiert, spricht sich Ibn Taimiyah dafür aus, einen Preis unter den Gesichtspunkten eines gerechten Äquivalentes festzulegen, wobei die subjektiven Wertschätzungen des jeweiligen Gutes für Käufer und Verkäufer berücksichtigt werden.

Im Kern vereinigt dieses Konzept gerechter Vergütungen und Preise die Prinzipien der Ökonomie und der Moral. Das den eigenen Vorteil suchende ökonomische Verhalten der Menschen im wettbewerbsorientierten freien Markt wird ergänzt durch deren moralisch richtiges Verhalten. Dabei ist zwingend vorausgesetzt, dass die vorherrschende Einstellung der Menschen den Prinzipien der Moral entspricht und die Rahmenordnung ein moralisch richtiges Verhalten erlaubt und ermutigt und extremer Missbrauch notfalls mit Staatsgewalt abgestellt wird. Der Bezug auf den üblichen Brauch ist ebenfalls voraussetzungsreich, da dieser ein wirtschaftliches Handeln nach moralischen Prinzipien unterstellt, ohne dies ausdrücklich zu erwähnen. Dieser Zustand müsste also in einem nur vom Eigennutzen getriebenen und nicht moralisch gezähmten Markt erst hergestellt werden, bevor ein Bezug auf den üblichen Brauch gestattet wäre, da andernfalls dieser Bezug nur die Verfolgung des Eigennutzens multiplizieren würde.

Für den Profit aus wirtschaftlicher Betätigung, sei es Handel oder Produktion, bestehen nach Ibn Taimiyah ebenfalls moralische Bindungen (Islahi 1988, 85ff). Nicht erlaubt sind im Handel anomal hohe Gewinne, die Ausnutzung der Unkenntnis anderer Marktteilnehmer hinsichtlich der tatsächlichen Marktlage und das Verlangen höherer Preise von Bedürftigen. Grundsätzlich wird Profit als die gemeinsame Leistung von Arbeit und zur Verfügung gestellter Mitteln jedweder Form betrachtet und daher müssen beide einen angemessenen Anteil daran erhalten.

Gerechte Preise und Löhne sowie eine gerechte Verteilung von Gewinnen aus wirtschaftlicher Betätigung sind wesentliche Mittel zur Wahrung

sozialer Gerechtigkeit. Sie zielen auf ein partnerschaftliches Verhalten beim Wirtschaften, welches die Interessen aller Beteiligten berücksichtigt und gegenseitige Ausbeutung verhindert. Eingriffe des Staates sollen diesen Grundsätzen Rechnung tragen und sich auf die Abstellung von Störungen und Missbrauch beschränken. Verkäufer dürfen beispielsweise nicht gezwungen werden, ihre Waren billiger als zu Preisen mit üblichen Gewinnspannen zu verkaufen, da dies ein unerlaubter Eingriff in das Eigentum darstellen würde. Dagegen ist gegen das Horten von Gütern zwecks Erhöhung der Preise notfalls durch Preisfestsetzungen vorzugehen, wobei solchen Maßnahmen Beratungen unter den Beteiligten vorausgehen sollen. (Islahi 1988, 88ff)

### **Gerechter Lohn**

Die individuelle Freiheit des Menschen erfordert, dass bei Produktion in der Wirtschaft der Mensch deren Herr bleibt und nicht zu dessen Diener wird (as-Sadr 1984, 140f). Dies kann nach as-Sadr (1935-1980; s. Abschnitt 7.1) dadurch erreicht werden, dass der Schaffende und nicht der Eigentümer der Produktionsmittel der eigentliche „Eigentümer“ der hergestellten Güter wird, ein Modell, welches einer Differenzierung bedarf, um das zugrunde liegende Prinzip zu erkennen.

Eigene Arbeit im Sinne von unmittelbarer wirtschaftlicher Leistung ist danach eine Bedingung für das Eigentum an produzierten Gütern. Durch die Beauftragung einer Arbeit selbst gegen Entgelt erwirbt der Auftraggeber noch kein Eigentumsrecht an den dadurch aus der Natur gewonnenen Gütern, vielmehr erwirbt der Beauftragte in jedem Fall durch seine Arbeit an den gewonnenen Gütern das Eigentum. Wenn er dabei Werkzeuge oder andere Produktionsmittel des Auftraggebers verwendet, so hat er diesem lediglich „den Dienst zu vergüten, den er ihm bei seiner produktiven Tätigkeit geleistet hat, während alles produzierte Gut alleiniges Eigentum des Arbeitenden wird“ (as-Sadr 1984, 533). Bei der Verarbeitung von Zwischenprodukten hingegen geht das Eigentum daran nicht auf den Verarbeiter über. Wenn ein Arbeiter die Wolle eines Schäfers zu Garn verspinnt, so bleibt der Schäfer Eigentümer der Wolle auch in ihrer Form als Garn, er hat jedoch den Arbeiter zu vergüten (as-Sadr 1984, 540), und zwar im Verhältnis des ursprünglichen zum von letzterem hinzugefügten Arbeitsaufwand. Analoges gilt nach as-Sadr auch für die Landwirtschaft, wo das Eigentum des Saatgutes – gemeint ist damit seine Herstellung – das Kriterium für die Eigentumszuordnung der Ernte darstellt. Ein Bauer, der mit eigenem Saatgut den Acker eines anderen Eigentümers bestellt, wird Eigentümer der Ernte und hat dem Landeigentümer lediglich die Benutzung seines Ackers zu vergüten (as-Sadr 1984, 537), und zwar durch Überlassung eines Anteils

an der Ernte oder eine festgesetzte Pacht. In diesem Modell geht der „Arbeitsanteil“ des Landeigentümers nicht mit dem Marktwert des Ackers als Immobilie ein, sondern mit einem Arbeitsaufwand, der etwa dem Aufwand entspricht, der erforderlich war um das Land urbar zu machen (Haneef 1995, 122).

Produktion ist in diesem Modell immer gemeinschaftlicher Aufwand und darin eingehendes Eigentum gilt als eine Vorleistung, die am Aufwand für dessen Erwerb gemessen wird und somit eine gerechte Aufteilung des Produktes unter den an seiner Herstellung Beteiligten ermöglicht. Bei einem gemeinschaftlichen Verkauf des Produktes wird der Erlös und somit auch ein erzielter Profit gerecht verteilt. Abhängige Lohnarbeit wird also gedanklich ersetzt durch eine Beteiligung des Arbeiters am Produkt der Arbeit.

Dieses Modell al-Sadr's weist zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit Lockes Arbeitstheorie des Eigentums insofern auf, als Arbeit zu einem Anspruch auf Eigentumsrechte führt, denkt aber diesen Anspruch im Gegensatz zu Locke konsequent zu Ende, weil Eigentum an äußeren Gütern eben nur in dem Maße anerkannt werden, als daran eigene Arbeit aufgewandt wurde. Die quasi unentgeltliche Vereinnahmung fremder Arbeit wie bei Locke – „...der Torf, den mein Knecht gestochen...“ – wird als ungerecht abgelehnt. Die praktische Anwendung dieses Modells in der gegenwärtigen hoch differenzierten Wirtschaft und insbesondere auf deren vielfältigen Dienstleistungsbereiche mag schwierig sein, verdient aber eine ernsthafte Prüfung.

Wenn im Islam nur Arbeit als Produktionsfaktor anerkannt wird, müssten also andere direkt zur Produktion beitragende Faktoren wie Land oder Maschinen durch ihr jeweiliges Äquivalent in Arbeit bemessen werden. Dem Einwand mangelnder Praktikabilität dieses Grundsatzes für die Bemessung gerechter Löhne in einer komplexen Arbeitswelt begegnet Chapra mit einem Ansatz, der von der im Islam geltenden Forderung eines gegenseitig gerechten Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ausgeht. Danach hat ein Arbeitnehmer das Recht auf einen gerechten Lohn und dem Arbeitgeber ist dessen Ausbeutung streng verboten. Einem *ḥadīṭ* zufolge wird eine ungerechte Entlohnung als ebenso übel bezeichnet wie die Versklavung eines freien Menschen (Chapra 1999, 182ff), und vom Kalifen Umar wird die bildhafte Aufforderung berichtet, dass ein Arbeiter entlohnt werden soll bevor der Schweiß auf seiner Haut getrocknet ist (Choudhry 1992, 184). Aus der Sunna lassen sich qualitative Bedingungen für mindeste und ideale Löhne ableiten. So darf ein (männlicher wie weiblicher) Arbeitnehmer nicht über seine Leistungsfähigkeit hinaus belastet werden und muss mindestens einen für angemessen gute Nahrung und

Kleidung ausreichenden Lohn erhalten. Ein idealer Lohn würde dem Arbeitnehmer den gleichen Lebensstandard – im *hadit* wieder ausgedrückt durch Nahrung und Kleidung – wie dem Arbeitgeber erlauben. Ein gerechter Lohn würde nach diesem Modell höher als die untere Schranke des mindesten Lohns sein und sollte näher beim idealen Lohnniveau liegen, um den Unterschied zwischen dem Lebensstandard von Arbeitnehmer und Arbeitgeber nicht so groß werden zu lassen, dass verschiedene Klassen entstehen, was dem Prinzip der Mitmenschlichkeit widersprechen würde. Aus der Bedingung, Arbeitnehmer nicht zu überlasten, sondern ihnen bei der Erfüllung ihrer Aufgaben beizustehen, kann die Pflicht der Arbeitgeber gefolgert werden, für angemessene Arbeits- und Arbeitsschutzbedingungen zu sorgen. Andererseits genießt der Arbeitgeber im Islam auch Schutz insofern, als Arbeitnehmer moralisch verpflichtet sind, ihrer Arbeit gewissenhaft mit größtmöglicher Sorgfalt, mit Geschick und insbesondere ehrlich nachzugehen.

Dieser Ansatz zeigt, wie erfindungsreich die aus der gegenwärtigen Wirtschaft resultierenden Gerechtigkeitsfragen wie die gerechter Löhne mit den Mitteln der moralischen Normen von Koran und Sunna praktikablen Lösungen nahe gebracht werden können. Wie der Begriff *gerecht* aber bereits unausweichlich vorgibt, ist dies ohne eine moralische Wertung ausgeschlossen, was für islamisches Denken eine Selbstverständlichkeit ist, wohingegen in der westlichen Marktwirtschaft noch immer unter Wahrung ihres Anspruchs der Wertfreiheit versucht wird, sie durch Einwirkung von außen sozialverträglicher zu gestalten.

### **Verteilungsgerechte Finanzierung**

Islamisches Wirtschaften zielt mit seinen Grundsätzen und Instrumenten auf das hauptsächliche Ziel gleichzeitiger wirtschaftlicher Effizienz und Verteilungsgerechtigkeit. (Choudhry 1992, 244) Dabei soll eine gerechte Verteilung der erwirtschafteten Ergebnisse möglichst nicht nachträglich durch Umverteilungen hergestellt werden, sondern sich bereits durch eine geeignete Gestaltung der Abläufe von selbst einstellen. Wirtschaftliche Beteiligungen sollen daher inhärent gerechte Partnerschaften sein, die ungerechte Abhängigkeiten vermeiden, wie sie häufig aus Beteiligungen gegen Zahlung von Kapitalzinsen resultieren. Für Finanzierung ohne Kapitalzinsen gibt es praktisch nur zwei Möglichkeiten, nämlich entweder ein zinsloses Darlehen oder eine Form von Eigenkapitalbeteiligung (Chapra 1986, 68f). Ersteres wird nach der vereinbarten Laufzeit ohne Verzinsung oder Anteil an Gewinn aus der damit finanzierten Unternehmung zurückbezahlt, wird also nur aus altruistischen Motiven, meist mit kurzer Laufzeit für kleinere Geschäftstätigkeit oder zur Linderung persönlicher Notlagen

gewährt. Da der Islam dazu ausdrücklich ermuntert, sind solche Darlehen bis in die Gegenwart immer wieder gewährt worden.

Als wichtigstes Instrument zur Finanzierung in einer islamischen Wirtschaft steht die Eigenkapitalbeteiligung zur Verfügung, bei der ein Geldgeber das Risiko des Verlustes des bereitgestellten Kapitals trägt und dafür am Gewinn des finanzierten Geschäftes beteiligt wird, anstatt wie in der kapitalistischen Marktwirtschaft dieses Risiko dem Unternehmer aufzubürden (Haque 1995, 132). Dieser Verantwortung kann sich der Geldgeber nicht entziehen, seine Haftung ist allerdings auf das eingesetzte Kapital begrenzt, es sei denn er erlaubt dem Unternehmen in seinem Namen weiteren Kredit aufzunehmen (Siddiqi 1995, 16ff). Das islamische Recht betrachtet den Verlust eines Unternehmens konsequent als den Verlust eingesetzter Geldmittel und den Gewinn als das Ergebnis erfolgreicher wirtschaftlicher Tätigkeit mit dem Kapital (Siddiqi 1995, 27). Das Ziel des Wirtschaftens ist somit auch im Islam der Profit als eine Vermehrung des eingesetzten Geldes, hier arbeitet aber im Gegensatz zum Kapitalismus nicht das Kapital, sondern die Menschen mit dem Kapital als einem Werkzeug. Der Anteil des Geldgebers am erwirtschafteten Gewinn wird frei zwischen diesem und dem Unternehmer vereinbart, darf jedoch nur ein Verhältnis und kein absoluter Betrag sein. Die Bedienung des eingesetzten Kapitals hat Vorrang vor der Ausschüttung eines Gewinns.

Solche Finanzierung kann auf begrenzte oder unbegrenzte Dauer erfolgen, wobei der Begriff *Finanzierung* eine andere als die in der kapitalistischen Wirtschaft geläufige Konnotation besitzt und daher beispielsweise wie bei Eigenkapital üblich, kein Pfandrecht am jeweiligen Geschäftsvermögen begründet. Dieser Sachverhalt wiederum verlangt vom Geldgeber eine besonders eingehende Prüfung des Geschäftsvorhabens und bedingt für Banken als Geldgeber eine Pflicht zur Begutachtung der konkreten Gegebenheiten und Risiken der zu finanzierenden Geschäfte, die weit über die übliche formale Prüfung gestellter Sicherheiten hinausgeht. Oft wird daher eine Finanzierung nicht als stille, sondern als eine Einfluss und Kontrolle auf das Geschäft ausübende aktive Beteiligung erfolgen. Einkommen aus Geldvermögen ist ohne Beteiligung am Geschäftsrisiko nicht möglich und das Eigentum an Unternehmen sowie deren Ergebnissen und Risiken sind breiter gestreut als es in der kapitalistischen Wirtschaft möglich ist.

Geldvermögen kann auf den üblichen Wegen in die Wirtschaft fließen, nämlich über Privatunternehmer, Beteiligungsgesellschaften und Aktiengesellschaften sowie durch Genossenschaften. Die Rolle des Privatunternehmers wird in einer zinslosen Wirtschaft wieder näher an ihre ursprüng-

liche Bedeutung zurückgeführt als der eines überwiegend mit eigenen Mitteln wirtschaftenden Unternehmers, der aber durchaus nicht auf seine Eigenmittel beschränkt bleibt, sondern Fremdmittel, seien es Lieferantenkredite oder gewöhnliche Darlehen, aufnehmen kann, dabei der Geldgeber als Gegenleistung keine festgelegten Zinsen, sondern einen zu vereinbarenden Anteil am Geschäftsergebnis erhält. In Beteiligungsgesellschaften tragen mehrere Unternehmer die Verantwortung für das Geschäft, wobei entweder alle Partner gemeinsam das Geschäft führen oder einer oder mehrere als stille Teilhaber nur als Geldgeber am Geschäft beteiligt sind und das Eigenkapital wiederum durch Fremdmittel gegen Beteiligung am Geschäftserfolg ergänzt werden kann. Aktiengesellschaften können auch in einer zinslosen Wirtschaft die wichtigste Form für größere Unternehmen sein, wobei das Geld von den Geldgebern über Banken in die Unternehmen fließt. Der auch für diese Unternehmensform geltende Grundsatz der Eigenkapitalfinanzierung, die durch die Aufnahme von Fremdkapital nur ergänzt wird, bewirkt nicht nur eine breite Streuung von Eigentum und Profit, sondern marginalisiert den in der kapitalistischen Wirtschaft üblichen Einfluss von Fremdkapital auf die Führung des Unternehmens. Das Verbot der Spekulation erfordert zudem eine Umgestaltung der Aktienmärkte und stellt sicher, dass sich die Bewertung von Unternehmen und damit die Aktienpreise an den tatsächlichen wirtschaftlichen Gegebenheiten der Unternehmen orientieren und nicht spekulativen Kräften unterliegen, was oft zu großen erratischen Schwankungen führt.

Es überrascht festzustellen, dass eine zinslose Wirtschaft eher noch stärker profitorientiert ist als eine kapitalistische. Einkünfte resultieren nur aus erfolgreicher, also profitabler wirtschaftlicher Betätigung. Finanzielle Mittel sind keineswegs gratis erhältlich, sondern nur für einen Anteil am damit erwirtschafteten Profit. Sie werden nicht beliebig erhältlich sein, sondern vorrangig solchen Unternehmungen zufließen, die mit großer Sicherheit die höchsten Gewinne erwarten lassen. Damit wird das Ergebnis der Unternehmen zum Kriterium für die Verteilung finanzieller Mittel und regelt damit Angebot und Nachfrage. Die tatsächlich erzielten Gewinne der Unternehmen liefern wichtige Kriterien für den Zufluss weiterer Mittel und bilden damit eine Motivation zu effizientem Wirtschaften. Die Geldgeber müssen sich vor ihrer Investitionsentscheidung von der Leistungsfähigkeit der jeweiligen Unternehmen überzeugen, da sie deren Risiken tragen und sie nicht wie in kapitalistischen Systemen auf die Unternehmer abwälzen können. Damit müsste der real erwirtschaftete Profit ein wirksamerer Mechanismus für die Verteilung der Geldmittel sein als der Zins in der kapitalistischen Wirtschaft.

Zusammen mit dem Grundsatz gerechter Löhne muss eine zinslose Finanzierung von Unternehmen zu einem hohen Maß an Verteilungsgerechtigkeit führen und keineswegs notwendigerweise weniger effizient sein als eine kapitalistische Wirtschaft. Islamische Wirtschaft wird damit zu einer moralisch-wirtschaftlichen Ordnung für die Zusammenarbeit der Menschen in einem moralisch orientierten Wettbewerb (Choudhry 1992, 62). Statt der Abhängigkeit der Lohnempfänger von Arbeitgeber und Kapital herrscht eine gleichberechtigte, partnerschaftliche Beziehung. Der nur über seine Arbeitskraft verfügende und sonst besitzlose Arbeiter steht prinzipiell auf einer Stufe mit dem über Geld- und Produktionsmittel verfügenden Unternehmer und beteiligt sich gleichsam mit seinem Vermögen Arbeitskraft an dessen Unternehmen. Eine entwürdigende Behandlung seiner Arbeitskraft als eine Ware im Markt bleibt ihm erspart.

#### 6.4 Resümee

Die dem normativen Gehalt des Islams entsprechenden Auffassungen von Eigentum, der zum Verbot von Kapitalzinsen führenden ungerechtfertigter Bereicherung, einer gerechten Verteilung der von wirtschaftlicher Leistung hervorgebrachten Ergebnisse sowie der Rolle des Staates bei der Aufrechterhaltung der Bedingungen für die geforderten Handlungsweisen sind letztlich alle von den Zielen der Lebensdienlichkeit und der Gerechtigkeit bestimmt. Ihre Inhalte ergeben sich aus vielfältigen moralischen und rechtlichen Forderungen und können daher nicht durch eine einfache Definition dieser Begriffe bestimmt werden. Die dargelegten Auffassungen sind im islamischen Denken weitgehend unumstritten.

Im Gegensatz zu der im westlichen Denken vorherrschenden Auffassung eines absoluten Eigentums wird nach islamischem Denken Eigentum angemessen als ein bedingtes Eigentum, als Rechte des Einzelnen an Gegenständen nur relativ zu den Rechten anderer Menschen an diesen Gegenständen verstanden. Daher kann auch nicht zwischen den nach westlichem Denken sich einander ausschließenden Begriffen von privatem Eigentum und Gemeinschaftseigentum unterschieden werden, die sich vielmehr überlappen.

Eigentum muss rechtmäßig erworben werden, wobei rechtmäßig als legitim im moralischen Sinne und nicht positiv rechtlich verstanden wird. Die vertragsrechtlichen Regelungen des islamischen Rechts folgen in besonders starkem Maße moralischen Grundsätzen und der freie Wille der Vertragsparteien ist durch zwingende Regeln und Verbote eingeschränkt. Ein Vertrag wird nur dann als gültig betrachtet, wenn er den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit genügt. Die Verpflichtung der

Vertragspartner zu gerechtem Handeln hat ein größeres Gewicht als die Vertragsfreiheit.

Auch die Verfügung über Eigentum ist von Bedingungen eingeschränkt. Nach der Befriedigung individueller Bedürfnisse ist die Verwendung von Eigentum durch die Forderung gebunden, dass der Eigentümer den Grundsätzen der Solidarität und des sozialen Ausgleichs genügt. Verschwendung ist ungerecht gegenüber Mitmenschen. Eigentum, sei es Ackerland oder anderes Vermögen, darf nicht brach und ungenutzt belassen werden. Damit wird eine Verknüpfung zwischen sozialer Gerechtigkeit und effizientem wirtschaftlichen Handeln sichtbar, was Moral und Ökonomie nicht wie westlicher Praxis entsprechend als einander fremd gegenüberstehend, sondern sich sinnvoll ergänzend versteht.

Nach dem Koran ist es ausdrücklich verboten, Zinsen für verliehenes Kapital zu nehmen. Das Zinsverbot ist eingebettet in das zentrale Problemfeld der Gerechtigkeit und folgt dem Grundsatz des islamischen Rechtes, wonach ein finanzieller Vorteil ohne entsprechende Gegenleistung eine unrechtmäßige Bereicherung. Zwar besteht unter den islamischen Gelehrten Konsens über den Grundsatz des Zinsverbotes, die daraus folgenden Konsequenzen sind jedoch weiterhin umstritten.

Das Verbot ist eine Ermutigung zur partnerschaftlichen Zusammenarbeit von Vermögen und Arbeitskraft und ermöglicht eine Ausgewogenheit der Interessen der am wirtschaftlichen Prozess Beteiligten anstelle einer machtbasierter Interessenmaximierung des Kapitalgebers zu Lasten der Arbeitskraft anderer Menschen. Kapitalzinsen gelten als ein Mittel der Unterdrückung verbunden mit Ausbeutung. Diese rationalen Gründe für die Ächtung von Kapitalzinsen werden zwar immer auf den offenbaren Willen Gottes zurückgeführt, sie gewinnen aber auch allein durch den Bezug auf das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit ihre argumentative Überzeugungskraft. Dies ist ein Beispiel dafür, dass durch islamisches Denken aus der Offenbarung gewonnener normativer Gehalt hinsichtlich wirtschaftlichen Handelns auch vernunftethisch begründet werden kann.

Wirtschaften ist Handeln in den vom islamischen Recht gezogenen Grenzen und es ist die Aufgabe des Staates, die Anwendung dieses Rechtes zu ermöglichen. Er hat über die Rechtmäßigkeit von Erwerb und Verwendung von Besitz zu wachen, er fungiert als Aufseher und Richter für unvermeidlich auftretende Streitfälle. Der Staat hat nach islamischer Auffassung auch die Pflicht, in das Wirtschaftsgeschehen regulierend einzugreifen, falls dies bei Verletzung der Verteilungsgerechtigkeit erforderlich ist. Um diese Aufgaben erfüllen zu können, muss der Staat kein islamischer



Staat sein. Für Verteilungsgerechtigkeit haben gerechte Vergütung und gerechter Preis zentrale Bedeutung. Das den eigenen Vorteil suchende ökonomische Verhalten der Menschen im wettbewerbsorientierten freien Markt wird ergänzt durch deren moralisch richtiges Verhalten, was zwingend voraussetzt, dass die vorherrschende Einstellung der Menschen den Prinzipien der Moral entspricht und die Rahmenordnung ein moralisch richtiges Verhalten erlaubt und ermutigt und extremer Missbrauch notfalls mit Staatsgewalt abgestellt wird.

Gerechte Preise und Löhne sowie eine gerechte Verteilung von Gewinnen aus wirtschaftlicher Betätigung sind wesentliche Mittel zur Wahrung sozialer Gerechtigkeit. Sie zielen auf ein partnerschaftliches Verhalten beim Wirtschaften, welches die Interessen aller Beteiligten berücksichtigt und gegenseitige Ausbeutung verhindert. Erfindungsreiche Ansätze zeigen, dass die aus der gegenwärtigen Wirtschaft resultierenden Gerechtigkeitsfragen mit den Mitteln der moralischen Normen von Koran und Sunna praktikablen Lösungen nahe gebracht werden können.

Islamisches Wirtschaften zielt auf das hauptsächliche Ziel gleichzeitiger wirtschaftlicher Effizienz und Verteilungsgerechtigkeit. Eine gerechte Verteilung der erwirtschafteten Ergebnisse soll möglichst nicht nachträglich durch Umverteilungen hergestellt werden, sondern sich bereits durch eine geeignete Gestaltung der Abläufe von selbst einstellen. Eine zinslose Wirtschaft müsste eher noch stärker profitorientiert sein als eine kapitalistische, da Einkünfte nur aus erfolgreicher, also profitabler wirtschaftlicher Betätigung resultieren und Vermögen vorrangig dahin fließen wird, wo mit großer Sicherheit Profite zu erwarten sind.

## 7 Aktuelle Bemühungen um eine islamische Wirtschaftsordnung

In diesem Kapitel soll eine Annäherung an den normativen Gehalt des Islams hinsichtlich ökonomischen Handelns aus der Perspektive konkreter Bemühungen um dessen Realisierung in der Praxis erfolgen. Das geschieht in der Absicht, die entsprechenden Auffassungen und Grundsätze zugleich unter dem Aspekt der Möglichkeit ihrer Verwirklichung im Handeln zu sehen. Dazu werden zunächst einige praxisorientierte Positionen von muslimischen Autoren in der Literatur zu einer Wirtschaftsordnung skizziert, die nach deren Meinung den Anforderungen des Islams entsprechen würde. Die Tradition dieser Positionen reicht vom Mittelalter bis in die Gegenwart und gegenwartsnahe Autoren beziehen sich wiederholt auf die grundlegenden Arbeiten mittelalterlicher islamischer Denker, die im Islam eine ähnliche richtungweisende Rolle spielen wie die scholastischen Autoren – allen voran Thomas von Aquin – im westlichen Denken. Die Angaben zu den Positionen mittelalterlicher Autoren sollen beispielhaft die Wirkungskraft dieser Autoren belegen, wohingegen in ausgewählten Positionen aus der gegenwartsnahen Literatur einerseits das breite Spektrum an Auffassungen und ihr überwiegend apologetischer Charakter erkennbar wird (Abschnitt 7.1). Zwei Beispiele aus der aktuellen wissenschaftlich orientierten islamischen Wirtschaftslehre zeigen Bemühungen, die Normativität des Islams hinsichtlich der Ökonomie in einer Systematik darzulegen, die westlicher Methodik entspricht und damit eine islamische Ökonomik nach Vorbild westlicher Wirtschaftswissenschaft zu begründen (Abschnitt 7.2). Vervollständigt wird diese praxisorientierte Perspektive durch eine kritische Analyse des erreichten Standes der Bemühungen um die Errichtung eines islamischen Finanzsystems (Abschnitt 7.3)

### 7.1 Positionen zu islamischer Wirtschaftsordnung in der Literatur

*Die Position Muhammad Abdul Mannans*  
*Die Position Muhammad Nejatullah Siddiqsi*  
*Die Position Syed Nawab Haider Naqvis*  
*Die Position Sayyid Mahmud Taleghanis*  
*Die Position Muhammad Baqir as-Sadrs*

Die im 20. Jahrhundert aufkommende Diskussion über die Verträglichkeit der in Ost und West praktizierten Wirtschaftssysteme mit den Prinzipien des Islams haben die Aufmerksamkeit muslimischer Gelehrter auf die im Mittelalter entstandenen systematischen Arbeiten muslimischer Denker über Wirtschaft gelenkt, von denen jedoch westliche Historiker keine Notizen nahmen, abgesehen von zwei beiläufigen Erwähnungen Ibn Khaldūns als Historiker in Schumpeters *Geschichte der ökonomischen Analyse* (Schumpe-

ter 1965, 189 und 961). Zu den bedeutendsten dieser muslimischen Gelehrten gehören Nsiruddīn Tūsī, Ibn Taimīyah und Ibn Khaldūn, auf die in der muslimischen Literatur häufig Bezug genommen wird.

Nsiruddīn Tūsī (1201-1274) untersuchte systematisch das System von Einnahmen und Ausgaben des Haushalts, und zwar auch des Herrschers, forderte zu Sparen und Verzicht auf Ausgaben für unproduktive Zwecke auf, kritisierte die Praxis unislamischer Steuern und betrachtete Landwirtschaft als wichtiger für das Gemeinwohl als Handel und Gewerbe (Siddiqi 1981, 70-73). Ibn Taimīyah (1262-1328) schuf die Begriffe des äquivalenten Preises und des fairen Profits und machte keinen Unterschied zwischen den Preisen für Arbeit und denjenigen anderer Güter (s. Abschnitt 6.3). Er betrachtete den Staat verantwortlich für Gemeinwohl und Verteilungsgerechtigkeit und rechtfertigte daher staatliche Eingriffe bei Monopolbildung, Hortung und Spekulation. (Islahi 1988)

Ibn Khaldūn (1332-1406) gilt dank seiner umfassenden, systematischen und weitsichtigen Analyse wirtschaftlicher Zusammenhänge als einer der größten islamischen Wirtschaftstheoretiker und nahm in einzelnen Fragen Adam Smith vorweg. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die ihre Argumente theologisch und rechtlich begründeten, verwendete Khaldūn eine neue Methode, indem er die islamische Geschichte und insbesondere den Übergang von primitiver zu zivilisierter Lebensform eigenständig deutete und dabei das Prinzip des Zusammengehörigkeitsgefühls – das Interesse am Gemeinwohl – als grundlegende Bedingung und dynamische Kraft der Entwicklung der Gesellschaft postulierte (Rabī 1967, 13). Das den Menschen von Gott verliehene Vermögen zu denken ist die spezifisch menschliche Eigenschaft, die Menschen zur Zusammenarbeit befähigt (Rosenthal 1958, lxxvi). Khaldūn untersuchte das Phänomen der Arbeitsteilung und seine Bedeutung für die Organisation der Gesellschaft, stellte eine Werttheorie auf, in der Arbeit zentral war, fand die Gesetzmäßigkeit von Angebot und Nachfrage, analysierte Handelszyklen sowie die Systematik der Preisbildung und zeigte die Bedeutung von Bevölkerungswachstum und deren Stimulierung durch die Regierungen für die wirtschaftliche Entwicklung (Khaldūn 1394). Er nahm an, dass ein freier Markt zu einer gerechten Verteilung führen würde und warnte daher vor Eingriffen des Staates:

„It should be known, that attacks on people's property remove the incentive to acquire and gain property.” (Khaldūn 1394, 103)

Ungerechtigkeit ist eine Ursache für den Niedergang einer Gesellschaft. Da erfolgreiche Händler gerissen und clever in Ein- und Verkauf sein müssen,

sieht Khaldūn die Charaktereigenschaften der Händler von ihren Praktiken negativ beeinflusst und hält sie für allgemein minderwertig (Khaldūn 1394, 344). Sein ökonomisches Denken wird auch für die Gegenwart für so relevant gehalten, dass dessen aktualisierte systematische Analyse und seine stärkere Berücksichtigung im Bemühen um eine islamische Wirtschaftslehre gefordert wird (Alatas 2006, 598f).

Diese aus dem Mittelalter stammenden Analysen sind sehr grundsätzlicher Art und haben kaum etwas von ihrer Aktualität verloren. Sie sind noch nicht von der Komplexität der gegenwärtigen Ökonomie und von der allgemeinen Konzentration auf Funktionalität kontaminiert, enthalten auch für die Gegenwart relevante Aussagen und verdienen, auch vom westlichen Denken aufgegriffen zu werden.

Gegenwartsnahe islamische Literatur über Wirtschaft entstand in den dreißiger und vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts angesichts der Herausforderungen der Weltwirtschaftskrise von 1928 und der wachsenden Einflüsse sozialistischer Anschauungen auf muslimisches Denken, vor allem ausgelöst von der Revolution in Russland. In den fünfziger und sechziger Jahren rief das Entstehen unabhängiger muslimischer Staaten und das Aufkommen machtvoller islamischer Bewegungen Hoffnungen auf ernsthafte Bemühungen hervor, den Lehren des Islams in den neuen Staaten zur praktischen Anwendung zu verhelfen, die von entsprechenden Publikationen begleitet wurden. Die in diesen Ländern entstehenden modernen Institutionen wie Großbanken, Versicherungen und Wertpapierbörsen sowie neue Steuersysteme veranlassten muslimische Rechtsgelehrte und andere Intellektuelle zu kritischer Beurteilung im Hinblick auf das islamische Recht, zur Suche nach Alternativen insofern sie für mit dem Islam für unverträglich gehalten wurden oder zur Rechtfertigung von mit dem Islam für vereinbar erachteter Praktiken, wobei die Argumentation mehr rechtlicher als ökonomischer Natur, in jedem Fall aber weitgehend realitätsfern war.

Dies lag daran, dass die muslimischen Länder von den Kolonialmächten Bildungssysteme geerbt hatten, in denen moderne Ausbildung und islamische Erziehung gewissenhaft voneinander getrennt waren, die ausgebildeten Wirtschaftsfachleute kaum über unmittelbare, genauere Kenntnisse der islamischen Quellen verfügten und daher keinen nennenswerten Beitrag zur Frage islamischer Wirtschaftsgrundsätze leisten konnten (Siddiqi 1981, 2). Ebenso wenig konnten die islamischen Rechtsgelehrten dem Gegenstand ihrer Kritik wirklich gerecht werden. An den Universitäten, den wichtigsten Schauplätzen intellektueller Auseinandersetzungen dieser Art, wurde Wirtschaftswissenschaft wie in der westlichen Welt gelehrt und darüber

geforscht, nämlich ohne jede Berücksichtigung islamischer Lehren, sodass die Bemühungen um eine angemessene Durchdringung der Prinzipien einer mit dem Islam verträglichen Wirtschaft weitgehend ohne empirische Basis blieb. Dies änderte sich erst in jüngerer Zeit, als an Universitäten, zunächst in Ägypten und Pakistan, dann auch in anderen Ländern, Lehrstühle für islamische Wirtschaftslehre eingerichtet wurden und islamische Banksysteme zumindest im Finanzsektor praktische Erfahrungen liefern konnten. In der Zwischenzeit hatten sich die Wirtschaftssysteme in diesen Ländern aber entsprechend westlichem Vorbild und unter dem Druck westlicher Institutionen weitgehend verfestigt, sodass Bemühungen um eine Islamisierung der Wirtschaft den Realitäten weiterhin fast aussichtslos hinterherhinken.

Erschwert werden diese Bemühungen zusätzlich dadurch, dass – ebenso wie auf dem Gebiet des islamischen Rechts – zeitgenössische, praktisch allseits anerkannte Gelehrte recht unterschiedliche Positionen vertreten. Sie stimmen zwar in den wichtigsten philosophischen Grundlagen eines islamischen Wirtschaftssystems überein und halten das islamische Prinzip der Einheit Gottes, der Rolle des Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden sowie eine Lebensführung im Dienste Gottes und in Zusammenarbeit mit anderen Menschen für unverzichtbar. Ferner gibt es keine Meinungsunterschiede hinsichtlich in Koran und Sunna klar geregelter Fragen. (Haneef 1995, 2) Teils erhebliche Auffassungsunterschiede bestehen aber bezüglich der aus diesen Grundlagen zu ziehenden Konsequenzen. So werden erstens manche Regelungen in Koran und Sunna unterschiedlich interpretiert, weshalb manche Autoren *ribā* nur in Form von Kapitalzinsen als verboten betrachten, andere Autoren hingegen dies auf jede Form unverdienter Bereicherung beziehen und wieder andere jede Form von Ausbeutung abgestellt wissen wollen. Entsprechend fordern einige Autoren eine zinslose islamische Wirtschaft, andere ein völlig ausbeutungsfreies Wirtschaften. Zweitens bestehen grundsätzliche Meinungsunterschiede hinsichtlich der Vorgehensweise beim Aufbau einer islamischen Wirtschaftstheorie und entsprechend eines islamischen Wirtschaftssystems. Während einige Autoren dafür plädieren, die Ansätze der westlichen Wirtschaftswissenschaft zu übernehmen aber daran einige Änderungen vorzunehmen, halten es andere für erforderlich, ganz andere und viel selektivere Methoden zu verwenden und diese auf bestimmte, dem Koran entnommene Voraussetzungen zu basieren. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen islamischer und westlicher Wirtschaftswissenschaft sehen einige Autoren, vermutlich um eine zu starke Konfrontation zu vermeiden, islamische Wirtschaft als Zweig einer herkömmlichen Wirtschaftswissenschaft und nicht als eine eigenständige Wissenschaft, wohingegen andere Autoren in einer islamischen Ökonomik eine unabhängige Lehre und Doktrin sehen. Und drittens ak-

zeptieren einige Autoren Privateigentum und Marktwirtschaft als dynamische Faktoren einer Wirtschaft, wobei allerdings der Staat den Markt regulieren soll, wohingegen andere Autoren dazu tendieren, nur deutlich eingeschränktes Privateigentum zuzulassen und dem Staat einen größeren Einfluss bis hin als Produzent bestimmter Wirtschaftsgüter einzuräumen.

Anhand fünf prominenter muslimischer Autoren, die systematisch über islamische Wirtschaft gearbeitet haben, soll ein Eindruck von Breite und Tiefe des Spektrums gegenwartsnahen islamischen Denkens dargelegt werden, wobei die Darlegung auf wichtige Merkmale einer islamischen Wirtschaft beschränkt bleiben muss. Neben einigen biographischen Angaben zu Herkunft und Ausbildung der Autoren soll deren grundlegende Position und Vorgehensweise sowie ihre Haltung hinsichtlich Eigentum, Verteilungsgerechtigkeit und vor allem der Rolle des Staates in der Wirtschaft skizziert werden. Dabei wird der enge Zusammenhang zwischen dem jeweiligen Umfeld des Autors und dem nach seiner Meinung nach hauptsächlich mit einer Islamisierung der Wirtschaft anzustrebendem Ziel deutlich werden.

### **Die Position Muhammad Abdul Mannans**

Muhammad Abdul Mannan, Jahrgang 1938, stammt aus Bangladesh, studierte zunächst in Pakistan und war in der dortigen Regierung tätig. Ab 1970 studierte er in den USA Wirtschaftswissenschaft, wurde 1978 Professor am *Centre for Research in Islamic Economics* und wechselte 1984 zur *Islamic Development Bank*, beide in Jeddah. (Haneef 1995, 13) Für ihn ist Ökonomik eine Sozialwissenschaft, die sich mit den aus der Knappheit der Güter resultierenden wirtschaftlichen Problemen der mit den islamischen Werten erfüllten Menschen befasst:

„To me, Islamic economics is a social science which studies the economic problems of a people imbued with the values of Islam. ... Islamic economics is the study of man – not of an isolated individual but of a social individual having faith in the Islamic values of life.“  
(Mannan 1986, 18)

Islamische Wirtschaftslehre unterscheidet sich von der herkömmlichen Ökonomik durch ihre den Menschen zu wertorientiertem Handeln anleitenden normativen Merkmale.

Quellen des Wissens sind für ihn sowohl die Beobachtung als auch die Offenbarung, wobei er alles, was in Koran und Sunna nicht ausdrücklich untersagt ist, aber deren Geist entspricht, als islamisch gelten lässt und er

in beiden sowohl kapitalistische als auch sozialistische Elemente erkennt. Für Mannan ist ein islamisches Wirtschaftssystem insgesamt ein kapitalistisches, aber durch sozialistische Ideen und Institutionen eingeschränktes System, wobei er den Begriff *sozialistisch* im Sinne von sozial gerecht gebraucht, wohl in der Absicht sich als Vertreter der Mitte zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu positionieren. Sein System ist klar individualistisch, der Mensch maximiert darin aber ökonomisch und moralisch, wobei die von ihm unterstellte moralische Schwäche des Menschen regulierende Eingriffe erfordert. Mannan beabsichtigt erkenntlich, die Vorteile von Marktwirtschaft und Planwirtschaft miteinander zu kombinieren.

Privateigentum ist durch moralische und gesellschaftliche Pflichten eingeschränkt und darf nicht brach liegen, sondern muss auch zum Wohle der Gesellschaft verwendet werden (Mannan 1986, 66). Wie bei der Mehrheit der Rechtsgelehrten gelten Kapitalzinsen als ungerechtfertigte Bereicherung und sind verboten. Als Alternativen betrachtet er Eigenkapitalbeteiligung und Gewinn- und Verlustbeteiligung, was im nationalen wie im internationalen Geschäft erfolgen soll (Mannan 1986, 160). Das entspricht nicht nur dem Geist des Korans sondern schafft Beschäftigung und fördert wirtschaftliche Aktivitäten und damit den Wohlstand. Wirtschaftliche Effizienz umfasst für Mannan die Herstellung und gerechte Verteilung von Gütern und Dienstleistungen, wobei die Verteilung nicht den Einzelnen überlassen werden darf sondern entsprechende Institutionen und erforderlichenfalls das Eingreifen des Staates erfordert. Eine Leitung der Produktion durch Maximierung der Gewinne lehnt er entschieden ab.

Hinsichtlich Verteilungsgerechtigkeit gilt Mannans aufrichtige Sorge den Armen, was auf seine einschlägigen persönlichen Erfahrungen verweist. Die Einkommensverteilung soll bestimmend für Struktur und Organisation der Produktion sein und er kritisiert die westliche Ökonomik, weil sie die Verteilung der Einkommen als ein Ergebnis der Preistheorie behandelt. Mannan vertritt aber keine Gleichmacherei, denn die Verteilung des Vermögens hängt auch von den Fähigkeiten und dem Fleiß der Einzelnen ab, sodass Gerechtigkeit durchaus bedingt, dass einige mehr bekommen als andere. (Mannan 1986, 113ff)

Dem Staat weist Mannan eine vor allem regulative, starke Rolle zu. Er hat alle wirtschaftlichen Tätigkeiten zu überwachen und erforderlichenfalls regulierend einzugreifen, wenn die erzielten Ergebnisse nicht gerecht sind. Die Wirtschaft wird damit zu einem von Zusammenarbeit getragenen aber staatlich überwachten Wettbewerb (Mannan 1986, 155). Allerdings äußert er sich nicht, welches Maß an Ungleichverteilung noch dem Geist des Korans entspricht und daher akzeptabel ist. Obwohl Mannan an der völligen

moralischen Integrität des islamischen Menschen zweifelt, setzt er dessen moralische Qualitäten sehr hoch an und ist überzeugt, dass sie auf lange Sicht soziale Gerechtigkeit bewirken werden. Den Staat sieht Mannan auch verantwortlich für die Förderung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit der islamischen Länder.

### Die Position Muhammad Nejatullah Siddiqis

Muhammad Nejatullah Siddiqi, Jahrgang 1931, wurde in Indien geboren und genoss in Indien eine kombiniert westliche und islamische Ausbildung. Er war Professor für Islamische Studien und Wirtschaftswissenschaft zunächst in Indien und dann an der King Abdul University in Jeddah, wo er Pionierarbeit beim Aufbau des *Center for Research in Islamic Economics* leistete. Siddiqi folgt im Ansatz der neoklassischen Theorie, er bringt daran jedoch zwei wesentliche Änderungen an. Zum einen ersetzt er die ökonomische Rationalität des *homo oeconomicus* durch das Verhalten des islamischen Menschen und zum anderen baut er Forderungen des islamischen Rechts in das System ein. (Haneef 1995, 30f) Grundlegend ist seine Perspektive, nach der das Wirtschaften von der Weltansicht der Handelnden bestimmt wird und für Muslime der Wohlstand ein Mittel sein soll, um geistliche und moralische Ziele zu erreichen (Siddiqi 1981, 5f). Siddiqi geht also davon aus, dass die Religion die innere Einstellung des Menschen formt und diese dann auch sein wirtschaftliches Handeln bestimmt, weshalb er ähnlich wie Mannan aus Koran und Sunna nur Grundprinzipien herausliest, die entsprechend den Erfordernissen der jeweiligen Zeit erweitert werden müssen um zu praktisch anwendbaren Bestimmungen zu gelangen. Er verweist auf die hinsichtlich der Wirtschaft wenig formalistische islamische Tradition und plädiert für eine undogmatische Vorgehensweise:

„As we have said, it is necessary that experts in Islamic jurisprudence and students of Islamic economics give full thought to problems in view of modern conditions and come to a fresh conclusion“. (Siddiqi 1985, 92)

Eine Pluralität von Institutionen und Lösungen, die von verschiedenen Menschen angewandt werden, hält er für natürlich. Obwohl er es grundsätzlich ablehnt, eine Ökonomik nur auf die Beobachtung geübter Praktiken zu gründen hält er es nicht für falsch, gewisse bewährte Aspekte westlicher Analysen zu übernehmen.

Privates Eigentum hält Siddiqi mit dem Islam für verträglich, solange auch die sich daraus ergebenden Pflichten wahrgenommen werden, Eigentum kein Selbstzweck ist und Reiche die Armen an ihrem Vermögen teilhaben lassen (Siddiqi 1981, 7). Ein Zweck von Eigentum besteht auch darin,



Gerechtigkeit herzustellen und Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu vermeiden. Privateigentum an Grund und Boden hält er für erlaubt, sodass Landeigentümer ihren Besitz zur Bewirtschaftung auch anderen Menschen gegen Entrichtung einer festen Pacht oder eines Anteils an der Ernte überlassen dürfen (Siddiqi 1981, 64f), wohingegen aber Kapital nicht gegen einen festen Zinssatz verliehen werden darf. Hinsichtlich Eigentums an natürlichen Ressourcen fordert Siddiqi eine Konvergenz der Diskussion zwischen Rechtsgelehrten und Wirtschaftstheoretikern.

Siddiqi kritisiert die westliche Ökonomik vor allem deswegen, weil sie eine aus dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage folgende Verteilung rechtfertigt, was auf einer falschen Auffassung von der Souveränität der Verbraucher beruhe, da die Produzenten nämlich nicht das herstellen, was die Verbraucher wirklich wollen (Siddiqi 1985, 55). Dabei setzt er sich nicht mit der Frage auseinander, was die Verbraucher denn eigentlich wollen sollten, wenn sie wirklich an dem für sie nachhaltig Guten interessiert sind und nicht nur vermeintlich Begehrtes erwerben wollen. Er geht auch nicht soweit, die Bedarfsweckung durch Produzenten zu kritisieren, sondern sieht ein sich tatsächlich einstellendes Bedarfsspektrum auch als eine Folge der anfänglichen Verteilung von Einkommen und Vermögen an, die in einer nichtislamischen Wirtschaft ungerecht ist, weil sie das Vermögen in wenigen Händen konzentriert und daher auch zu einer ungerechten Verteilung der Ergebnisse führt. Siddiqi setzt den islamisch gesinnten Produzenten voraus:

„No producer, behaving in an Islamic manner, ‘would use his market power to gain a monopolistic position or to manipulate the forces of the market to further his own interests’.“ (Haneef 1995, 44; Siddiqi zitierend)

Daher sieht er in einer islamischen Wirtschaft statt bloßer Gewinnmaximierung eine Pluralität der Ziele der Produktion, nämlich eine am Interesse des Gemeinwohls orientierte profitable Produktion vorrangig für die Deckung des Grundbedürfnisse der Menschen, einen hohen Grad von Beschäftigung und niedrige Preise (Siddiqi 1985, 12). Eine islamische Einstellung führt zu Zusammenarbeit der Produzenten ohne gnadenlosen Wettbewerb, dennoch stellen diese Einstellung und das Marktprinzip eine Verteilungsgerechtigkeit nicht soweit sicher, um ein regulierendes Eingreifen des Staats überflüssig zu machen.

Siddiqi verteidigt das System der Marktwirtschaft als auch für eine islamische Wirtschaft annehmbar und weist dem Staat eine aktive Rolle zu, der dem koranischen Grundsatz, das Gute zu mehren und dem Schlechten zu wehren eingreifen muss, wenn die Menschen nicht entsprechend ihren

moralischen Verpflichtungen handeln und deshalb der Grundsatz gerechter Verteilung verletzt wird oder die Marktverhältnisse wegen zu großer Konzentration von Vermögen in wenigen Händen nicht mehr fair sind (Siddiqi 1985, 11f). Dabei betrachtet er das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsgeschehen als religiös (im Sinne von moralisch) motiviert und vermeidet jeden Anschein einer Rechtfertigung eines sozialistischen Wirtschaftssystems. Die vom Staat einzutreibende Abgabe für die Armen betrachtet Siddiqi weder als eine Wohltat seitens der Vermögenden noch als eine Form der Steuer, sondern ein vom Staat auszuübendes Recht der Armen am Vermögen der Reichen.

### **Die Position Syed Nawab Haider Naqvis**

Syed Nawab Haider Naqvi, Jahrgang 1935, wurde in Pakistan geboren, erhielt eine erstklassige akademische Ausbildung in den USA, promovierte an den Universitäten Yale und Princeton und lehrte danach an namhaften Lehr- und Forschungsinstitutionen in Norwegen, der Türkei und (West-) Deutschland, bevor er 1975 nach Pakistan zurückkehrte und dort als Hochschullehrer und einflussreicher Berater nationaler Gremien in Fragen wirtschaftlicher Entwicklung und Islamisierung der Wirtschaft Pakistans wirkte (Haneef 1995, 52). Seine profunde Kenntnis der westlichen Wirtschaftstheorien führte ihn zur Überzeugung, dass eine islamische Wirtschaftstheorie nicht westlichen Modellen folgen kann, sondern grundlegend anders aufgebaut werden muss. Im Gegensatz zu der in der Literatur weit verbreiteten Auffassung lehnt er insbesondere eine Islamisierung eines Wirtschaftssystems durch Hinzufügen islamischer Elemente strikt ab, weil es auf diese Weise völlig unmöglich ist, den vom Islam unbedingt verlangten Vorrang der Ethik vor der Ökonomik zu verwirklichen:

„The central thesis of this book is that, in the climate of Islamic philosophy, it is ethics that dominate economics and not the other way round.“  
(Naqvi 1981, 18)

Eine islamische Wirtschaft muss auch das Wertesystem des Islams übernehmen und unterscheidet sich dadurch grundlegend von anderen Wirtschaftssystemen durch ein ethisches Element.

Daher gründet Naqvi seine Theorie ausschließlich auf im Koran enthaltene Grundsätze und spezifische Forderungen (s. Abschnitt 7.2). Seine Haltung ist geprägt von der feudalistischen Situation in Pakistan und langjähriger Beratung pakistanischer Regierungen mit dem Ziel einer Linderung der Armut und Abschaffung der Ausbeutung durch die feudalen Landbesitzer. Wohl wegen dieser Erfahrungen sieht Naqvi auch im Muslim

einen zu Eigennutz und zur Ausbeutung anderer neigenden Menschen und verlässt sich daher weniger als Mannan und Siddiqi auf den islamischen Menschen. Da er den Marktmechanismen ebenso wenig traut, weist er dem Staat in einer islamischen Wirtschaft eine überragende Rolle für zu, um durch direkte und indirekte Kontrolle Verteilungsgerechtigkeit sicher zu stellen (Naqvi 1981, 110f). Diese sieht er vor allem darin, die Gegensätze zwischen individuellen Interessen und dem Gemeinwohl miteinander zu vereinbaren, soziale Sicherheit für die unteren Schichten der Bevölkerung zu schaffen und eine Vergleichmäßigung der Einkommen zu erreichen, womit er sich aber vom Koran zu entfernen scheint, der Einkommensunterschiede durchaus gestattet (Suren 16,71 und 42,12). Im Gegensatz zu anderen Autoren betrachtet Naqvi das Verbot von *ribā* als Forderung, nicht lediglich Kapitalzinsen, sondern jedweder Form von Ausbeutung abzuschaffen (Naqvi 1981, 110), und begründet damit die Ablehnung jedes feudalistisch-kapitalistischen Systems von Wirtschaft. Angesichts der starken Stellung die Naqvi dem Staat einräumt, ist es bemerkenswert, dass er die Frage offen lässt, wie eine Ausbeutung des Menschen durch den Staat bei dessen angeblicher Verfolgung des Gemeinwohls ausgeschlossen werden kann.

Eigentum im üblichen Sinne haben weder einzelne Muslime noch die Gesellschaft als die Summe der einzelnen Muslime. Für Naqvi besteht Eigentum nur in einem erheblich eingeschränkten Maße als Treuhandschaft mit vielfältigen Pflichten gegenüber Mitmenschen:

„... in an Islamic economy the individual's right to private property cannot be unlimited simply because it can be sustained only by depriving others of their rights.” (Naqvi 1981, 99)

Bestimmte Ressourcen können seiner Meinung nach überhaupt nicht privates Eigentum sein und Grund und Boden kann konfisziert werden wenn es nicht genutzt wird. Naqvi sieht in der Bestimmung des Korans, die eine Vererbung von bis zu einem Drittel des Vermögens des Erblassers an nicht zur Familie gehörende Personen erlaubt ein Instrument zur Förderung von Verteilungsgerechtigkeit, lässt aber offen, wie dies systematisch gehandhabt werden soll. Vermögen, das eine von ihm aber nicht spezifizierte Grenze übersteigt, soll enteignet und umverteilt werden. In der extremen Kritik kapitalistischer Wirtschaft (Naqvi 1981, 75ff) ähnelt Naqvis Zielsetzung einer islamischen Reform, jede Form von Ausbeutung zu beseitigen, äußerlich derjenigen des Sozialismus, von dem er sich aber als deutlich verschieden verstanden wissen will.

## Die Position Sayyid Mahmud Taleghanis

Sayyid Mahmud Taleghani, Jahrgang 1911, entstammt einer Handwerkerfamilie aus dem Norden des Irans und studierte Theologie an den berühmten schiitischen Hochschulen in Qom und Nağaf, wo er von seinen Lehrern die Kompetenz des *'iğtihād* zugesprochen bekam. Er wirkte ab 1938 als Lehrer für Theologie in Teheran und versuchte, die in Opposition zum Schah stehende Jugend durch eine gegenwartsnahe Interpretation des Korans von einem Abdriften zum Kommunismus abzuhalten (Algar 1982, 11). Wegen seiner Ansichten über die gesellschaftspolitische Rolle des Islams, seiner antiklerikalen Haltung und seiner Kritik an Geistlichen, die sich nicht energisch genug um die Beseitigung sozialer Missstände bemühten sondern aus ihrer Position sogar Nutzen zogen (Hetsch 1992, 74), war er unter den Theologen und Rechtsgelehrten zwar weitgehend isoliert, war aber durch seine Forderungen nach Gerechtigkeit und Beteiligung des Volkes an der Staatsmacht in der Bevölkerung außerordentlich beliebt. Die ihm unterstellte Nähe zum Marxismus trug ihm die unfaire Bezeichnung eines „Roten Ayatollah“ ein. Er wurde nach der islamischen Revolution im Iran 1979 von Khomeini in die höchst wichtigen Funktionen als Führer des Revolutionsrates und des Freitagsgebetes in der Universität berufen. Gegenüber Khomeini bestanden jedoch viele nie öffentlich ausgetragene Differenzen, beispielsweise über dessen Anspruch der Führung des islamischen Staates durch die Rechtsgelehrten. Als Taleghani im September 1979 plötzlich, nach offizieller Version an Herzversagen, verstarb, zeigte sich die Bevölkerung schockiert (Haneef 1995, 93f).

Die Grundlegung seiner Theorie islamischer Wirtschaft (Taleqani 1983) ist theologisch bestimmt und wird vor allem aus einer islamischen Auffassung des Begriffs von Eigentum entwickelt, da die Situation einer Wirtschaft von den darin herrschenden Eigentumsverhältnissen abhängt (Hetsch 1992, 80). Der Mensch gilt als Stellvertreter Gottes auf Erden, woraus Rechte und Verantwortung folgen. Gesellschaft und Wirtschaft werden vom Wesen des Menschen bestimmt, in dem Taleghani zwei Arten von Kräften am Werk sieht, zum einen das ihm unveränderlich innewohnende Streben nach Wohlstand, zum anderen die sich ändernden äußeren Einflüsse, die von den jeweiligen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen geprägt sind (Koooshy 1990, 74). Der Islam kann die innewohnenden Kräfte des Menschen disziplinieren, was Übung in moralischem Verhalten und in der Betätigung der Vernunft erfordert (Taleqani 1983, 81f). Die Vorstellungen des Menschen, seine moralischen Einstellungen sowie seine Neigungen bestimmen auch seine politischen und wirtschaftlichen Ansichten, die im Iran einem ständig zunehmenden westlichen Einfluss unterliegen. Das kapitalistische Marktsystem ist mit dem Islam nicht

verträglich, da darin die Nachfrage auf dem Begehren und der Fähigkeit zu bezahlen basiert, wohingegen der Islam eine Ausrichtung von Bedarf und dessen Deckung an moralischen Werten verlangt, um sie verantwortbar zu machen (Taleghani 1982, 31). Daher tritt Taleghani für einen eigenständigen Weg des Iran zwischen Kapitalismus und Sozialismus ein.

Nach Taleghani ist Privateigentum möglich, allerdings nicht als absolutes Eigentum. Er unterscheidet vielmehr zwischen Eigentum im eigentlichen Sinne als bei Gott liegendem und menschlichem Eigentum als das Recht der Nutzung, wobei aber Vermögen stets zu Abgaben im Interesse Minderbemittelter und für eine gerechtere Verteilung verpflichtet (Taleqani 1983, 89). Arbeit ist die Quelle von Eigentum und das islamische Recht und Aufsicht und Eingriff des Staates sorgen für Verteilungsgerechtigkeit:

„Islam envisions distribution, like production, as the natural and innate right of the one whose labour is involved, such that the individual is free to choose his labour, and labour is the source of the right of ownership. One of the consequences of this right is that the owner is free to dispose and distribute his product and property. The limits and legal restraints on the rights of disposition and ownership, along with the general supervision of the ruler, secure the ordering and delimiting of distribution and prevent unlimited profits.” (Taleghani 1982, 28)

An Grund und Boden darf es nur ein begrenztes und sehr bedingtes Eigentum geben und der Staat wird zu einer Bodenreform aufgefordert zwecks Korrektur der Konzentration von Großgrundbesitz (Taleqani 1983, 134), wobei er offen lässt, wie diese Reform, die sich auch gegen Geistliche und Stiftungen richtet, zu bewerkstelligen ist. Sie soll allerdings auch Korrektur der Verteilung der Lasten in der Landwirtschaft beinhalten und beispielsweise die Eigentümer des Bodens zur Beistellung von Geräten, Dünger und Saatgut an die Bauern verpflichten. Kapitalzinsen sowie eine Horung von Vermögen sind verboten (Taleqani 1983, 108). Einzelheiten zur Regelung von Kreditvergaben in einer islamischen Wirtschaft diskutiert Taleghani nicht. Im Interesse der Verteilungsgerechtigkeit gelten Arbeit und elementare Bedürfnisse als die einzigen legitimen Eigentumsansprüche, große Unterschiede der Einkommen werden abgelehnt. Insgesamt ist Taleghanis islamische Wirtschaft eine geführte Marktwirtschaft, in der wirtschaftliches Handeln vom Staat überwacht und reguliert wird und der Staat gelegentlich selbst als Produzent aktiv werden kann, um die Deckung der Grundbedürfnisse der Bevölkerung sicherzustellen:

„Given his capacity of ruler, just as he freely disposes public resources, exercises complete supervision over production and distribution, and has

charge of public and government revenues, he also guarantees and secures individuals lives. In this sense, the right of the government takes precedence over the rights of individuals.” (Taleghani 1982, 58)

Die Staatsführung ist nach Taleghanis Auffassung allerdings ein (schiitischer) islamischer Rechtsgelehrter, der zum *'iğtihād* berechtigt ist oder in seinen Auffassungen dem jeweils führenden Rechtsgelehrten folgt.

### Die Position Muhammad Baqir as-Sadr

Muhammad Baqir as-Sadr, Jahrgang 1935, stammt aus einer bekannten Familie schiitischer Gelehrter Bagdads. Er studierte in den traditionellen schiitischen Schulen des Irak Theologie und islamisches Recht und wurde bereits mit 20 Jahren *muğtahid* und später *marja-e muğtahid*, die höchste Stufe selbständiger Rechtsfindung durch vernünftiges Schließen aus den Quellen Koran und Sunna, wovon auch sein in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts verfasstes ökonomisches Hauptwerk *Iqtisādanā* (as-Sadr 1984) zeugt, die erste umfassende Analyse und Vergleich von Wirtschaftssystemen aus islamischer Sicht (Haneef 1995, 110f). Mit seinen immer realitätsbezogenen Schriften war er vor allem darum bemüht, der Jugend zeitgemäße Inhalte des Islams zu vermitteln und bezog sich dabei immer ausdrücklich auf Koran und Sunna. Zu seiner Zeit forderte er als einziger prominenter schiitischer Rechtsgelehrter die etablierten Gelehrten mit seiner Behauptung heraus, dass die wirtschaftlichen Handlungen Mohammeds in ihrem historischen Kontext verstanden werden müssten und daher nicht als unveränderbar gelten könnte (Behdad 1992, 93). Während des letzten Jahrzehntes seines Lebens wurde er wegen seines großen Einflusses auf die Bevölkerung vom Bath-Regime politisch verfolgt und 1980 hingerichtet.

As-Sadr's Grundlegung fasst eine islamische Wirtschaft als Mittel zur Lösung praktischer und wirtschaftlicher Probleme des Menschlichen Lebens auf. Seine Theorie ist eine Ideologie, die dem islamischen Recht eine zentrale Rolle einräumt, daher legt er Wert auf die Unterscheidung:

„... dass die islamische Wirtschaftslehre eine Ideologie und keine Wissenschaft ist, denn sie ist der Weg, den der Islam bei der Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens vorzugsweise verfolgt, und keine Interpretation, mit der der Islam die Phänomene und Gesetzmäßigkeiten des wirtschaftlichen Lebens erklärt.“ (as-Sadr 1984, 240)

Wirtschaft ist zwar nur ein Teil des Gesamtsystems Islam, darf aber nicht isoliert davon, sondern nur im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet

werden. Der Islam ist für die Wirtschaft insofern konstitutiv, als er ihre Regeln formt und die Räume zwischen den Grundsätzen und als flexibel aufzufassenden Gesetzen durch selbständiges vernünftiges Schließen dazu autorisierter Gelehrter (*'iğtihad*) gefüllt werden. Das Prinzip der ökonomischen Rationalität westlicher Ökonomik ist weil wertfrei nicht akzeptabel. Durch die Verfolgung des Eigennutzens im Markt wird nicht zugleich das Gemeinwohl maximiert, sondern werden vielfältige gesellschaftlicher Probleme und Ungerechtigkeit erzeugt. As-Sadr betont, dass sich islamisches Denken von den westlichen Methoden und Begriffen lösen muss und eine angemessene eigenständige Methodologie entwickeln muss, wobei er den Begriff Wissenschaft tunlichst vermeidet.

Für Eigentum gibt es nach as-Sadr im Islam verschiedene, gleichzeitig nebeneinander bestehende Formen. Privateigentum im westlichen Sinne gibt es nicht, sondern nur das bevorzugte Recht Einzelner zur Nutzung des Besitzes und das Recht andere von dessen Nutzung auszuschließen (as-Sadr 1984, 137f). Eigentum besteht also im Wesentlichen in Nutzungsrechten, bei deren Zuordnung dem Staat eine wichtige Aufgabe zufällt. Natürlichen Ressourcen werden gemäß der Bereitschaft und Fähigkeit der Einzelnen zu arbeiten verteilt und der Staat hat auch für die Verwirklichung mit deren Nutzung verbundenen religiösen und rechtlichen Auflagen zu sorgen sowie den sozialen Ausgleich sicherzustellen, da im Grundsatz die natürlichen Ressourcen und ihre Früchte allen gehören (as-Sadr 1984, 161).

Im Hinblick auf Verteilungsgerechtigkeit unterscheidet as-Sadr zwischen Produktion und Verteilung, dessen Verhältnis zentral für seine Ökonomik ist (as-Sadr 1984, 317). Anders als Taleghani sieht er keine Gleichberechtigung der Beiträge Land, Arbeit, Kapital und Unternehmer an der Produktion. Geldgeber und Unternehmer haben kein Recht am Eigentum der von ihren Arbeitern hergestellten Produkte, vielmehr ist der produzierende Mensch der wahre Eigentümer der Produkte, was weit reichende Folgen für die Vergütung geleisteter Arbeit hat:

„Ein Arbeiter, der an irgendwelchen „rohen“ natürlichen Reichtümern eine Arbeit verrichtet, gehört das Ergebnis seiner Arbeit, nämlich die allgemeine Gelegenheit zur Nutzung dieses Gutes. Als Folge der Eigentumsrechte des Arbeitenden an dieser Gelegenheit hat er ein Anrecht auf das Gut selbst, so wie das sein Eigentum an der durch seine Arbeit geschaffenen Gelegenheit erforderlich macht.“ (as-Sadr 1984, 484)

Eine Vergütung des Geldgebers für getragene Risiken der Investition wird als ungerecht abgelehnt (as-Sadr 1984, 600). *Ribā* wird hauptsächlich als Verbot von Zinsen auf Geldvermögen verstanden. Für as-Sadr hat die Moti-

vation des Einzelnen und seine moralische Einstellung größte Bedeutung für wirtschaftliches Handeln, jedoch hat der Staat die unerlässliche Aufsicht über alle Bereiche der Wirtschaft zu führen und die Politik zum Wohle aller zu bestimmen, sich aber eher ausnahmsweise direkt an der Produktion zu beteiligen.

Dieser in Umfang und Tiefe beschränkte Einblick in die gegenwartsnahe Literatur über die Anforderungen an mit dem Islam verträgliches Wirtschaften zeigt die gleiche Situation wie schon beim islamischen Recht. Um einen allen Autoren gemeinsamen Kern unverzichtbarer Grundsätze gibt es ein weites Spektrum von Auffassungen und Schlussfolgerungen hinsichtlich einzelner Fragen, die aber trotz ihrer teils ausgeprägten Gegensätzlichkeit als islamisch anerkannt werden. Die Breite dieses Spektrums hat mehrere Ursachen. Zum einen äußern sich Autoren, die prononcierte Rechtsgelehrte, Wirtschaftswissenschaftler oder Theologen sind und daher unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Hinsichtlich der Interpretation des Korans wird ein unterschiedliches Maß an Flexibilität erkennbar, welches bei schiitischen Gelehrten (wie Taleghani und as-Sadr) besonders ausgeprägt ist, die das Verfahren der von Sunniten überwiegend abgelehnten selbständigen Rechtsfindung selbstverständlich für sich in Anspruch nehmen. Zudem wird auch ein unterschiedlich starkes Bemühen erkenntlich, auf extreme Forderungen zu verzichten, zu für Regierungen und Wirtschaft realisierbaren Lösungen zu gelangen und sich nicht als realitätsfremd selbst zu disqualifizieren und damit aus ernsthafter politischer Diskussion auszugrenzen. Eine bereits in die Grundsätze hineinreichende Kompromissbereitschaft schadet jedoch dem Anliegen, weil es den falschen Eindruck vor allem bei nicht mit der Materie Vertrauten vermittelt, eine Islamisierung der Wirtschaft sei durch Modifikationen des westlichen Marktwirtschaft und in Koexistenz mit dieser möglich.

Ganz offensichtlich existiert aber ein gemeinsamer Bestand normativem Gehalts hinsichtlich mit dem Islam verträgliches Wirtschaftens, der bereits bei der Betrachtung von islamischem Recht, Ethik und der Auffassung von zentralen Begriffen der Wirtschaft erkennbar wurde und der immer wieder vom Bemühen um möglichst konkrete Folgerungen für Einzelfragen verdeckt wird. Die innerislamische Diskussion um Fragen der Wirtschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass der allen gemeinsame normative Gehalt gegenüber den daraus jeweils gezogenen Konsequenzen völlig zu Unrecht in den Hintergrund tritt, für Außenstehende, insbesondere im westlichen Denken verhaftete Beobachter, weitgehend verborgen bleibt und der Eindruck weitgehender Uneinigkeit besteht. Dieser Sachverhalt entspricht der Diskussion über Wirtschaftsethik in der westlichen Welt.



## 7.2 Axiomatische Rekonstruktion einer islamischen Wirtschaftsordnung

*Naqvis Versuch einer systematischen islamischen Ökonomik  
Der wirtschaftstheoretische Ansatz von Choudhry*

Dieses Kapitel zeigt beispielhaft Bemühungen um rational logische Begründungen für moralisch vertretbares wirtschaftliches Handeln, die auch von westlichen Denkern nachvollziehbar sein sollten.

### Naqvis Versuch einer systematischen islamischen Ökonomik

Im Bemühen um die Entwicklung islamischer Ökonomik als eine wissenschaftliche Disziplin unternimmt es Naqvi (s. Abschnitt 7.1), aus der islamischen Ethik konsistente Grundsätze für verantwortliches wirtschaftliches Handeln mittels mathematischer Logik deduktiv abzuleiten (Naqvi 1994). Dazu drückt er den entsprechenden normativen Gehalt der islamischen Ethik durch einen Satz nicht trivialer und nicht reduzierbarer moralischer Axiome aus, die eine unhistorische Sicht der moralischen Auffassungen eines typischen Muslims abbilden, so wie sie von diesem ohne weitere Hinterfragung geglaubt werden (Naqvi 1994, 26ff). Die implizit zugrunde liegende Sicht des Menschen versteht diesen als ein Geschöpf Gottes und zugleich als Individuum und Gemeinschaftswesen. Wirtschaftliches Handeln folgt immer auch moralischen Kriterien, was eine wertfreie islamische Ökonomik ausschließt.

Für Naqvi stellt sich dabei nicht die grundsätzliche Frage nach der Anwendbarkeit der Mathematik auf die empirische Wirklichkeit menschlichen Handelns, die ja eine Strukturgleichheit zwischen mathematisch hergeleiteten Aussagen und der Wirklichkeit voraussetzt. Obwohl das Problem des Verhältnisses von Mathematik und Wirklichkeit in der gegenwärtigen Philosophie der Mathematik noch immer nicht gelöst ist (Thiel 1995, 47), kann sich die Ökonomik mathematischer Verfahren deshalb bedienen, weil sie durch ihren modellhaften Ansatz des *homo oeconomicus* von der Wirklichkeit abstrahiert und vereinfachend nur einen Aspekt menschlicher Rationalität zulässt. Naqvis anspruchsvollerer Ansatz setzt implizit voraus, dass menschliches Handeln, insoweit es moralischen Prinzipien gehorcht, strukturgleich mit der Ethik dargestellt werden kann, die ja aus Sätzen besteht, die mittels der Vernunft, also logischen Regeln entsprechend, aus objektiven, apriorischen Grundsätzen abgeleitet werden. Insofern ist Naqvis so gewonnene systematische islamische Ökonomik streng genommen normativ und Wirtschaftsethik.

Das erste Axiom ist das Prinzip *Einheit* (*tawḥīd*), gemeint als die *Einheit Gottes*, das zentrale Element islamischen Glaubens (Naqvi 1994, 26). Es bezeichnet die vertikale Dimension des Islams<sup>\*)</sup>. Die endlichen und unvollkommenen menschlichen Einrichtungen werden mit einem zeitlosen und vollkommenen Wesen verbunden und durch die unbedingte Unterwerfung der Menschen unter den Willen Gottes verwirklicht. Das Bewusstsein einer von Gott geschaffenen und erhaltenen Welt und einer universalen Gemeinschaft aller Menschen übt eine die Individuen zu einer Gemeinschaft integrierende Kraft aus und stiftet dort Eintracht. Diese Sicht beschränkt sich nicht auf die Gemeinschaft der Muslime, vielmehr wird – wie der Koran (Sure 49,13) ausdrücklich betont – die gesamte Menschheit als eine einzige Gesellschaft aufgefasst, was die Duldung von Meinungsunterschieden fördert und den altruistischen Instinkt des Menschen durch eine willentliche Komponente ergänzt.

Das außerordentlich komplexe und gehaltvolle islamische Grundprinzip des *tawḥīd* ist für westlich geprägtes Denken nur schwer fassbar und jede Vereinfachung wird seinem Wesen nur unzulänglich gerecht:

„Tawhid is a coin with two faces: one implies that Allah is the Creator and the other that men are equal partners or that each man is brother to another man.“ (Siddiqi 1981, 5)

Im Kontext des wirtschaftlichen Handelns erscheint es jedoch ausreichend, darunter die Einheit von Mensch als Individuum und als Gattung sowie die untrennbare Einheit des Menschen mit der ihn umgebenden Welt zu verstehen. Die von Naqvi aus dem Prinzip der Einheit geschlossenen Folgerungen lassen sich auch aus diesem Teilaspekt des *tawḥīd* ziehen.

Das zweite Axiom ist das Prinzip *Gleichgewicht* (*al 'adl wal ihsan*) als die horizontale Dimension des Islams und ist im Gegensatz zu Physik oder westlicher Ökonomik nicht nur deskriptiv sondern auch normativ gemeint. Das Prinzip bedeutet den idealen Zustand einer sozialen Balance aller wirtschaftlichen Tätigkeiten, seien es Produktion, Verteilung oder Konsum mit der klaren Maßgabe, dass die am wenigsten Privilegierten Vorrang haben sollen. Danach ist extremes wirtschaftliches Handeln wie die Maximierung von Gewinnen ebenso ausgeschlossen wie ein Ungleichgewicht derart, dass in einer Gesellschaft das Vermögen der Reichen zu Ungunsten der Armen zunimmt. Insbesondere verlangt dieses Prinzip Korrekturen, falls sich der Zustand der Gesellschaft vom Gleichgewicht entfernt hat, wobei Gleichge-

---

<sup>\*)</sup> Für die meisten muslimischen Gelehrten hat *tawḥīd* eine vertikale und eine horizontale Dimension

wicht als ein ideales Ziel gesellschaftlicher Entwicklung verstanden wird. Der zeitliche Aspekt des Prinzips gestattet ein Ungleichgewicht nur insofern, als es zu einem zukünftigen Gleichgewicht führt und umgekehrt bedarf ein Gleichgewichtszustand einer Korrektur wenn er in der Zukunft zu ungerechter Benachteiligung führt. Menschliche Institute wie privates Eigentum und die wirtschaftliche Rahmenordnung müssen geändert werden, wenn sie nicht zu einer Ausgewogenheit in der Gesellschaft führen, also beispielsweise eine ungerechte Verteilung der Ergebnisse wirtschaftlicher Tätigkeit bewirken. (Naqvi 1994, 29)

Das dritte Axiom ist das Prinzip *freier Wille* (*ikhtiy' ar*). Nach islamischer Auffassung wird der Mensch mit einem freien Willen geboren, er hat das Vermögen, in konfligierenden Situationen eine Wahl zu treffen und dabei falsch oder richtig zu entscheiden. Wenn er richtig entscheidet, ist es gut für ihn in einem umfassenden Sinn, sodass er auch immer dann richtig entscheidet, wenn es tatsächlich gut für ihn ist, was aber vom Menschen nur schwer zu beurteilen ist, da die Konsequenzen seines Handelns äußerst vielfältig und weit reichend sind. Der freie Wille ist daher auf objektive Kriterien angewiesen, die dem Menschen mitgegeben sind. Der Mensch kann sich nicht darauf berufen, dass die Allwissenheit Gottes im Sinne einer Prädestination sein richtiges Handeln sicherstellt, sondern hat immer selbst zu entscheiden, ob er dem Willen Gottes folgt oder nicht. (Naqvi 1994, 31)

Das vierte Axiom ist das Prinzip *Verantwortlichkeit* (*fardh*) als Gegenstück zum Prinzip des freien Willens, wobei beide Prinzipien gleiches Gewicht haben. Insofern ist die Verantwortlichkeit nicht negativ als eine Einschränkung des freien Willens zu verstehen, sondern als positiv dem freien Willen eine Orientierung gebend aufzufassen, da das, was als Einschränkung des freien Willens verstanden werden könnte, in Wahrheit dem handelnden Menschen zu Gute kommt. Das islamische Konzept von Verantwortlichkeit ist umfassend gedacht und hat wenig mit einer Vorstellung zu tun, wonach Gott für den Menschen zwingende Anordnungen trifft und deren Befolgung belohnt oder Missachtung bestraft. Gott will das Wohl des Menschen schon in dieser Welt, die Befolgung seines Willens aus freier Entscheidung und in Kenntnis dieses Zusammenhanges liegt daher im eigenen Interesse des Menschen als Individuum und als Teil der menschlichen Gemeinschaft. Der Mensch als Statthalter Gottes auf Erden ist daher eher als Entwicklungsmöglichkeit und weniger als Tatsache zu verstehen. Der Mensch kann nur durch Handeln seine Freiheit sicherstellen, wozu aber nicht nur äußere Freiheit zählt, sondern auch ein Zustand innerer Freiheit. Etwas aus freier Entscheidung zu opfern, um beispielsweise Bedürftigen zu helfen, trägt zur Befreiung des Menschen von Habsucht und

Gier bei. Dieser Verantwortung nicht nachzukommen bedeutet eine Verleugnung des Glaubens, ist aber zugleich auch ein Vergehen des Menschen an sich selbst. Das Zusammenwirken von freiem Willen und Verantwortlichkeit versucht eine Gesellschaft zu schaffen, in der Freiheit und Gerechtigkeit herrschen, sowohl in wirtschaftlicher und politischer als auch in moralischer Hinsicht. (Naqvi 1994, 32f)

Dieser Satz von vier Axiomen ist eine von beliebig vielen möglichen axiomatischen Rekonstruktionen islamischer Ethik zwecks Ableitung gültiger allgemeiner Grundsätze für islamisches Wirtschaften, er genügt aber den Anforderungen der Logik was dadurch gezeigt wird, dass er den folgenden fünf Bedingungen genügt (Naqvi 1994, 42ff). Er ist erstens eine angemessene und gültige Wiedergabe der islamischen Ethik wie sie sich aus Koran und Sunna ergibt. Er ist zweitens einerseits genügend weit gespannt um daraus eine signifikante Anzahl wirtschaftlicher Sätze ableiten zu können und kann andererseits in nicht trivialer Weise nicht weiter verkleinert werden. Drittens sind die vier Axiome voneinander unabhängig, kein Axiom lässt sich aus den anderen ableiten. Viertens sind alle Axiome logisch miteinander konsistent, aus keinem kann die Negation eines anderen Axioms gefolgert werden. Und fünftens besitzt der Satz von Axiomen Aussagekraft indem er die Ableitung grundlegender bedeutsamer Sätze hinsichtlich wirtschaftlichen Handelns erlaubt, die empirisch überprüfbar sind.

Um diese axiomatische Rekonstruktion der islamischen Ethik direkt auf den Bereich des wirtschaftlichen Handelns derart anzuwenden, dass Regeln für das Verhalten in wirtschaftlichen Angelegenheiten daraus abgeleitet werden können, werden vier zusätzliche Hypothesen postuliert (Naqvi 1994, 55). Diese besagen, dass (1) wirtschaftliches Handeln immer mit der Moralität des Menschen verbunden ist, (2) Ziel des Wirtschaftens eine gerechte Ausgewogenheit zwischen Produktion, Konsum und Verteilung sein soll und diejenigen gewichtig berücksichtigt werden, die an der Wirtschaft nicht teilnehmen können, obwohl sie es wollen, (3) Einkommen und Vermögen umverteilt werden müssen wenn die herrschende Verteilung nicht gerecht ist und (4) individuelle wirtschaftliche Freiheit innerhalb grundlegender Regeln gewährleistet wird, der Staat jedoch beschränkend eingreifen soll, wenn ihre Ausübung das Gemeinwohl gefährdet.

Die wesentlichen Schlüsse aus diesem Satz von vier Axiomen und den zusätzlichen Hypothesen betreffen das Verhältnis von Moral und rationalem Handeln, Verteilungsgerechtigkeit und der Rolle des Staates (Naqvi 1994, 55ff). Dabei ist die Argumentation Naqvis unverkennbar bestimmt vom Bemühen um Abgrenzung gegenüber westlichen Auffassungen hin-

sichtlich wirtschaftlichen Handelns. Aus dieser apologetischen Haltung erwächst eine Darlegung des wesentlichen normativen Gehalts der islamischen Wirtschaftsethik in Anlehnung an westliche Denkweise und Terminologie.

Hinsichtlich rationalen Handelns wird die westliche ökonomische Rationalität als eine unzulässige Vereinfachung abgelehnt, da jedes wirkliche menschliche Handeln auch moralischen Einflüssen unterliegt. Eine richtige Auffassung von Rationalität lässt diese sowohl den moralischen Forderungen als auch den ökonomischen Erfordernissen folgen:

„This is because rationality in Islam is *defined* in a manner that ethical imperatives and economic exigencies get intermingled both at the philosophical level and the social level.” (Naqvi 1994, 55)

Dies ist auch die Position der integrativen Wirtschaftsethik und hat die Konsequenz, dass Eigeninteresse und das Wohl der Mitmenschen in verantwortlicher Abwägung zur Geltung kommen. Dabei gilt individuelle Freiheit zwar als absoluter Wert, sie findet aber dann eine Grenze, wenn ihre Ausübung offensichtlich mit dem Gemeinwohl nicht mehr verträglich ist. Aus dem Prinzip Verantwortlichkeit resultiert eine besondere Verpflichtung für das Wohl der am wenigsten Privilegierten, die zu einer Einschränkung der individuellen Freiheit bei der Ausübung privater Eigentumsrechte führen kann. Es besteht kein Widerspruch darin, die Freiheit eines Individuums und zugleich die Freiheit aller Individuen zu fordern. Maximierendes Handeln ist prinzipiell ausgeschlossen zugunsten anspruchsvolleren optimierenden Handelns. Moralische Kriterien gelten auch für den Bereich des Konsums, weshalb nicht alle Waren frei verfügbar sind, sondern Beschränkungen bestehen (Naqvi 1994, 58), die für den Einzelnen moralisch verpflichtend sind und erforderlichenfalls vom Staat durchzusetzen sind. Der Warenkorb in einer auch moralischen Kriterien folgenden Wirtschaft wird anders zusammengesetzt sein als in einem kapitalistischen Wirtschaftssystem. Schließlich wird das Prinzip des Pareto Optimums als unangemessen abgelehnt, weil es keinen moralischen Gehalt aufweist und daher verteilungsneutral nicht zwischen Armen und Reichen unterscheidet.

Verteilungsgerechtigkeit ist eine zentrale moralische Forderung, die in der Wirtschaft durch das Verhalten der wirtschaftlich Handelnden und durch die Einhaltung der Bestimmungen der Rahmenordnung erreicht werden soll. Einkommen sollen gerecht unter den am jeweiligen Prozess Beteiligten verteilt werden. Erforderlichenfalls muss bei extremem Ungleichgewicht eine Umverteilung von Vermögen stattfinden. Aufschluss-

reich ist in diesem Zusammenhang der Bezug auf Rawls (offenbar Rawls 1971, 308):

„The obvious answer is to get rid of utilitarianism, and to look for an analytical structure which *prescribes* structural change. One such analysis, which rejects utilitarianism and allows for ethical considerations to enter the economic calculus, is the Rawlsian (1971) Justice-as-Fairness rule, which explicitly insists on *changing* the existing social order if it does not accord with the universally held conception of justice held by the people.” (Naqvi 1994, 63)

So sehr Naqvi die Rawlssche Forderung, den Wohlstand der am schlechtesten gestellten Mitglieder der Gesellschaft zu maximieren begrüßt, hält er dies jedoch aus islamischer Sicht für nicht hinreichend, weil dieses Prinzip nicht zugleich den Zuwachs an Wohlstand für die Bestgestellten in der Gesellschaft begrenzt und nicht darauf hinwirkt, die Anzahl der Armen zu verringern (Naqvi 1994, 63f).

Die aus den Axiomen folgende Rolle des Staates in der Wirtschaft besteht zum einen in der Gestaltung der Rahmenordnung und zum anderen in Eingriffen, falls das angestrebte Gleichgewicht verfehlt wird (Naqvi 1994, 64ff). Die Freiheit wirtschaftlichen Handelns und Privatinitiative haben Vorrang und werden durch die Gestaltung der wirtschaftlichen Institutionen nur insoweit eingeschränkt, als es für das Erreichen gerechter Ergebnisse erforderlich ist. Dabei soll Gerechtigkeit nicht durch den Staat hergestellt werden, sondern sich durch moralisch richtiges Verhalten der wirtschaftlich Handelnden im vorgegebenen rechtlichen Rahmen von selbst einstellen. Staatliche Eingriffe wie Vermögensumverteilungen sollen nur dann erfolgen, wenn sich die Wirtschaft von der gewünschten Ausgewogenheit von Verbrauch, Produktion und Verteilung entfernt. Soziale Gerechtigkeit – darin folgt Naqvi as-Sadr (as-Sadr 1984, 146) – soll sich aus dem Zusammenwirken von Privatinitiative und staatlichem Eingriff ergeben und der Staat hat einen politischen Mittelweg zwischen *laissez-faire* und sozialistischer Planvorgabe zu beschreiten, wobei die richtige Mitte nicht ideologisch, sondern nur nach der jeweils vorherrschenden Zielsetzung bestimmt werden kann (Naqvi 1994, 65).

In einem weiteren Schritt werden aus den vier Axiomen und den zusätzlichen Hypothesen grundlegende Ziele der Wirtschaft abgeleitet, wozu individuelle Freiheit, Verteilungsgerechtigkeit, Allgemeinbildung, Wirtschaftswachstum und ein hoher Beschäftigungsgrad gehören (Naqvi 1994, 88). Individuelle Freiheit als Wert besonders hohen Ranges ist eng verknüpft mit dem Prinzip der Verantwortlichkeit, die sich in der tätigen

Anerkennung der Rechte anderer äußert. Verteilungsgerechtigkeit muss in jedem Zustand der Wirtschaft aufrechterhalten werden und nachhaltig bestehen. Sie ist nicht als Egalität zu verstehen, sondern ist ein dynamischer Begriff, der sich auf Chancengleichheit und eine angemessene Strukturierung des Eigentums an Produktionsmitteln bezieht. Bildung ist nicht nur eine Voraussetzung für eine angemessene berufliche Tätigkeit in einer sich entwickelnden Wirtschaft, sondern trägt tendenziell auch zu einer Vergleichmäßigung der Einkommen bei. Überdies ist sie eine wesentliche Bedingung für verantwortliches Handeln und ein unerlässliches Konstitut für die Verwirklichung individueller Freiheit und darf nicht von der Zahlungsfähigkeit der Bildung suchenden abhängen (Naqvi 1994, 92). Wirtschaftswachstum als Ergebnis freier wirtschaftlicher individueller Betätigung hat einen hohen Stellenwert, sein Maß wird einerseits bestimmt durch die Bedingung einer gerechten Verteilung von Einkommen und Vermögen und andererseits von Abwägungen hinsichtlich zukünftige Generationen betreffende Umweltfragen wie den Verbrauch natürlicher Ressourcen und die chemische und thermische Belastung der Biosphäre (Naqvi 1994, 92ff). Eine geringe Arbeitslosigkeit wird nicht nur aus Gründen der finanziellen Entlastung öffentlicher Fürsorge angestrebt, sondern weil ein Arbeitsplatz ein wesentliches Element der Selbstachtung und damit wirklicher individueller Freiheit ist.

Naqvi ist Realist, sein Hintergrund ist Pakistan mit beachtlichen Bemühungen um eine Islamisierung des Finanzsystems und zugleich verbreiteter Armut. Daher zitiert er aus dem Koran vor allem diejenigen Verse, die die Ausbeutung der Armen verurteilen. Anders als andere muslimische Autoren zitiert er kein *hadīf*, sondern verlässt sich stattdessen auf seine eigene Interpretation des Korans (Haneef 1995, 53). Naqvi schlägt auch Mittel und Maßnahmen zur Verwirklichung der grundlegenden Ziele islamischer Wirtschaft vor. Dabei plädiert er für Augenmaß, undogmatisches Vorgehen und Berücksichtigung der daraus resultierenden Konsequenzen:

„We have been careful at this stage to note that none of the policy instruments chosen contravenes any of the *explicit* Islamic injunctions – e.g., *it is not possible to include riba in the list of policy instruments*. But at the same time, it will be counterproductive to insist on transplanting each and every *Islamically legitimate principle* – e.g. Mudaraba (Profit-and-Loss Sharing) – into the modern financial and economic institutions without making certain adjustments in it, without ascertaining its contextual relevance, and without ascertaining the compatibility of the economic consequences of such transplantation with the ethical principles of Islam.” (Naqvi 1994, 8)

Die von Naqvi vorgetragene systematische islamische Ökonomik enthält eine ausführliche Definition von sozialer Gerechtigkeit aus islamischer Sicht, die auch ohne metaphysische Anbindung vernunftethisch nachvollzogen werden kann. Seine Vorgehensweise erinnert an die Ethik Spinozas, dessen Name bei Naqvi aber nicht vorkommt. Seinen Ansatz rechtfertigt Naqvi auch angesichts unterschiedlicher Denk- und Rechtsschulen als typisch islamisch und im Kern als unumstritten:

„We have set up the Islamic axiom system – consisting of Unity, Equilibrium, Free Will, and Responsibility – on the basis of the assertions and value judgements made in the Quran and the *Sunnah*, which, notwithstanding fine theological differences between different schools of thought, are universally regarded by Muslims as true and infallible guides to social and economic activities.“ (Naqvi 1994, 6)

### Der Ansatz von Choudhry

Ganz ähnlich wie Naqvi geht Choudhry bei der Erstellung einer islamischen Theorie des Wirtschaftens von vier grundlegenden Prinzipien aus: (1) die Einheit Gottes und Gemeinschaft aller Menschen, (2) das Glück der Menschen verstanden als irdisches Wohlergehen, (3) Verteilungsgerechtigkeit und (4) Arbeit und Leistungsfähigkeit. Für die Verwirklichung dieser als Ziele zu verstehenden Prinzipien werden vier hauptsächliche Maßnahmen genannt: (1) die Beseitigung ungerechtfertigter Bereicherung (*ribā*), (2) Zusammenarbeit mit gegenseitiger Gewinn- und Risikobeteiligung (*mudarabah*), (3) die Erhebung von Vermögenssteuer (*zakaat*) und (4) die Vermeidung von Verschwendung (*israf*). Weitere nachrangige Maßnahmen können je nach den Gegebenheiten hinzugefügt werden (Choudhry 1992, 16).

Ausgehend von diesen Prinzipien entwickelt der Autor unter Verwendung mathematischer Methoden eine höchst abstrakte, wissenschaftliche und reizvolle Struktur einer islamischen Wirtschaftstheorie, für deren Anwendung jedoch eine Reihe von Vorbedingungen genannt wird. Dazu gehört eine Überprüfung der idealen Inhalte der Theorie hinsichtlich der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Realitäten in islamischen Ländern. Sodann wird die Planung eines schrittweisen Übergangs von den real vorherrschenden Grundsätzen zu islamischen Grundsätzen vorgeschlagen, was insbesondere für die Ablösung Zinsen einbringender Einrichtungen angeht. Vor allem aber wird eine nachdrückliche Aus- und Weiterbildung des Personals auf allen Ebenen gefordert, die Training, Motivation und Wissensvermittlung umfassen und den Übergang maßgeblich zu begleiten haben. Hochkarätige Forschung und Entwicklung und weltweite Verbreitung deren Ergebnisse auf höchster Ebene und auf der Arbeitsebene



werden als unerlässliche Voraussetzungen für eine Verwirklichung islamischen Wirtschaftens genannt. (Choudhry 1992, 318f)

Zahlreiche Publikationen des Autors zu Einzelthemen und zur Vertiefung der Theorie lassen das Bemühen um eine weite Verbreitung seiner Theorie in muslimischen Kreisen erkennen. Dazu gehören eine grundlegende Analyse der Prinzipien islamischen Wirtschaftens in mikro- und makroökonomischer Perspektive (Choudhry 1986), eine Untersuchung der methodologischen Besonderheiten einer islamischen politischen Ökonomie (Choudhry 1992a), eine eingehende Diskussion des Konzeptes der Einheit Gottes – *tawhīd* – als ein Allgemeinbegriff der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft (Choudhry 1993) sowie der Entwurf eines auf die Wechselwirkung zwischen Politik und Ökonomie bezogenen postmodernen Weltsystems auf der Basis der Prinzipien des Islams (Choudhry 2004). Wegen des hohen theoretischen Niveaus einschließlich der dabei zugrunde gelegten anspruchsvollen Mathematik dürfte seine Theorie aber auf den Kreis auch in westlichen Disziplinen bewanderter Akademiker begrenzt sein.

### 7.3 Die Ambivalenz islamischer Banken

#### *Zinslose Finanztechniken Konkrete islamische Bankensysteme*

Der wichtigste Gegenstand gegenwärtiger Bemühungen um die Realisierung islamischer Wirtschaftspraktiken ist eine zinslose Finanzwirtschaft, verbunden mit einer richtigen Interpretation des Zinsverbotes *ribā*, die auf dem Verständnis beruht, ein bloßes Ausleihen von Geld darf dem Verleiher keinen Vorteil bringen. Dem liegt ein naturalwirtschaftliches Modell zugrunde, in dem sich der Kreditnehmer in einer Mangellage befindet und des Kredits bedarf, während der Kreditgeber sich in einer Überflusslage befindet und daher zeitweise ohne Nachteil auf den Kredit verzichten kann. Diese Ausleihe entspricht also dem Prinzip der Hilfeleistung gegenüber Mitmenschen und ist ein wesentliches Element der islamischen Vorstellung von Gerechtigkeit. Wie bereits erläutert, erlaubt der Koran Gewinne aus Handelsgeschäften, aus der Vermietung von Gütern, jedoch aus Finanztransaktionen nur bei Beteiligung an Gewinn und Verlust. Der Islam leugnet damit keineswegs die Produktivität von Kapital verbunden mit unternehmerischer Tätigkeit, verlangt dabei aber aus Gründen der Gerechtigkeit eine Risiko- und Erfolgsbeteiligung. Die von islamischen Banken entwickelten zinslosen Banktechniken entsprechen zwei Grundtypen, nämlich Finanzierungsverträgen mit Beteiligung an Gewinn und Verlust und Handelstransaktionen wie Kauf- oder Mietverträge mit festen Aufschlägen.

Daneben wurden zinslose Wertpapiere eingeführt, die an Finanzmärkten gehandelt werden können. (Nienhaus 2005, 164)

### Zinslose Finanztechniken

Für zinslose Banktechniken stehen gegenwärtig vielfältige Formen der Konkretisierung zur Verfügung, deren Zulässigkeit zwar teils umstritten ist, deren Spektrum dennoch ständig innovativ erweitert wird. Sie folgen dem Grundsatz, dass der Geldgeber das Risiko des Verlustes seines eingesetzten Kapitals trägt und in einem im Voraus festgelegten Verhältnis an Gewinn der wirtschaftlichen Unternehmung beteiligt ist (Siddiqi 1995, 19). Der Betrag des Gewinns ergibt sich jeweils erst nach Abschluss des finanzierten Vorhabens, die Vereinbarung fester Gewinnbeträge ist unzulässig. Es sind zwei hauptsächliche Formen von Partnerschaften danach zu unterscheiden, ob alle Partner Kapital bereitstellen und sich an der Führung des Geschäftes beteiligen (*mushāraka*) oder ein oder mehrere Partner nur Kapital aufbringen, mit dem andere Partner arbeiten (*muḍāraba*). Zwischen den Rechtsschulen und sogar innerhalb der Schule der Malakiten bestehen Meinungsunterschiede darüber, ob eine Beteiligung anstatt aus Geld auch aus anderen Gütern bestehen darf oder ob andere Güter erst tatsächlich zu veräußern sind und erst der Erlös als Beteiligung eingebracht werden darf. Dies resultiert aus der übergeordneten Forderungen, nach der möglichst alle Elemente eines Vertrages genau bekannt sein müssen um Spekulation auszuschließen. Aus demselben Grund muss der Anteil an Gewinn und Verlust zwar nicht dem Betrage nach, aber prozentual vorher genau vereinbart werden. (Saud 1980, 67f)

Der Attraktivität dieses Prinzips der Finanzierung aus Sicht überzeugter Muslime und vermutlich auch der Kreditnehmer stehen jedoch erhebliche Probleme seitens der Geldgeber gegenüber, bei denen es sich in der Regel nicht um Einzelpersonen sondern um Banken handelt, die mit den Einlagen ihrer Kunden arbeiten. Die Banken müssen eine aufwändige Prüfung der jeweiligen Geschäftspläne vornehmen, um sich von der Seriosität und den Erfolgsaussichten des zu finanzierenden Vorhabens zu überzeugen und sich gegen Gewinnmanipulationen abzusichern. Beteiligungen an risikoreichen Projekten werden dabei erst nach besonders gründlicher Prüfung und bei besonders hohen Gewinnerwartungen zustande kommen. Islamische Geschäftsbanken müssen sich für derartige Analysen und Entscheidungsfindungen durch entsprechend ausgebildetes und erfahrenes Personal ausrüsten und Beurteilungen vornehmen, die konventionellen Geschäftsbanken weitgehend fremd sind, da sich diese vor allem für die von Kreditnehmern zu stellenden Sicherheiten interessieren. In der Regel wird sich die Bank dann nicht mit einer Rolle als reiner Kapitalgeber beg-

nügen, sondern durch intensive begleitende Kontrolle der finanzierten Unternehmung und entsprechende Einflussnahme auf die Geschäftsführung eher die Rolle einer aktiven Beteiligung übernehmen und den islamischen Grundsatz des Vertrauens in die Kompetenz des Kreditnehmers unterlaufen (Nienhaus 1982, 258f).

Das zinslose Einlagengeschäft islamischer Banken ist relativ unproblematisch, die Kunden erhalten für ihre Guthaben auf den entsprechenden Konten, Spar- oder Investitionskonten, keinen festen Zins, sondern einen Anteil am Gewinn (theoretisch auch am Verlust) der Bank oder eines Pools, in dem Einzahlungen von Kunden für die Finanzierung von Projekten gebündelt werden. Streng genommen handelt es sich bei den Einzahlungen der Kunden islamischer Banken nicht um Einlagen, sondern um eine besondere Form der Beteiligung und die Banken behandeln ihnen zur Verfügung gestellte Mittel wie eigenes Geld.

Eine Alternative zur Finanzierung wirtschaftlicher Vorhaben durch eine Beteiligung sind Aufschlagsfinanzierungen. Unternehmen benötigen Kredite in der Regel nicht um Liquidität zu schaffen, sondern weil sie damit Anschaffungen tätigen wollen, also um Anlagen, Maschinen, Betriebsstoffe, Vorprodukte und Rohstoffe zu erwerben. Da der Handel mit Gütern und deren Vermietung gegen Gebühren erlaubt ist, können Banken den Unternehmen statt Finanzmittel diese Sachgüter selbst bereitstellen. Die Bank kauft formal die jeweiligen Sachgüter und verkauft sie mit vereinbartem Gewinnaufschlag an das Unternehmen weiter oder vermietet sie gegen eine feste Mietgebühr. Dies ist insofern für die Bank vorteilhaft, weil es ihr ermöglicht, mit im Voraus feststehenden Erträgen zu disponieren. Gegen diese Form der Beteiligung werden vereinzelt Einwände hinsichtlich der Verbindlichkeit der Zusagen, die bereitgestellten Güter später auch tatsächlich zu kaufen bzw. zu verkaufen sowie wegen eines leicht möglichen Missbrauchs dieser Geschäftsform als Umgehungs konstruktion für Zinsgeschäfte. (Nienhaus 1982, 260f)

Eine weitere Möglichkeit besteht in der Vorfinanzierung der Produktion von Gütern nach dem Modell von Kaufgeschäften, bei denen das Kaufobjekt noch nicht existiert. Das klassische islamische Recht kennt zwei Typen finanzierbarer Produktion, und zwar für landwirtschaftliche Güter, die in standardisierter Qualität nach Art und Menge bestimmbar sind, sowie für Güter, die nach einer Spezifikation des Käufers hergestellt werden. Die Güter werden bereits vor ihrer Herstellung bezahlt, aber erst danach geliefert, die Vorauskasse des Kaufpreises ermöglicht dem Unternehmer erst die Produktion. Die Zulässigkeit dieser Vertragsmodelle ist jedoch umstritten, weil Ungewissheit bezüglich der Fähigkeit des Produzenten zur Vertragser-

füllung besteht und die Preisgestaltung entweder spekulativ ist oder eine große Ähnlichkeit mit verzinslichen Krediten hat (Nienhaus 2005, 166). Trotz dieser Bedenken erfreuen sich diese Vertragstypen steigender Beliebtheit bei islamischen Banken, da sie eine große Flexibilität bei der Gestaltung der Finanzierungsverträge erlauben und nicht die Existenz von Handelsobjekten voraussetzen. Mit derartigen Instrumenten sind islamische Banken zunehmend in der Lage, die Finanztechniken konventioneller Banken nachzubilden und sich im Effekt immer weniger von ihnen zu unterscheiden. Sie müssen sich daher dem Vorwurf ausgesetzt sehen, lediglich Umgehungsstrukturen für konventionelle, auf Kapitalzinsen beruhende Finanzinstitute zu konstruieren, die nicht nur in ihrem Wesen die Gerechtigkeitsforderungen des Islams verfehlen, sondern auch zu einem Verlust der ideologischen Überzeugungskraft islamischer Banksysteme führen. Ferner werden sie dem eigentlichen Anliegen des Islams nicht gerecht, einen die Entwicklung fördernden, gerecht fungierenden Finanzsektor zu schaffen und neue unternehmerische Potentiale zu wecken.

Aktien als Wertpapiere wurden mittlerweile weitgehend akzeptierte Finanztitel, obwohl es im islamischen Recht dafür keine historischen Vorbilder gibt. Da der Staat keine Aktien emittieren kann und Anleger eine finanzielle Kompensation für das von ihnen über das Gewinnrisiko des Unternehmens hinausgehende Kursrisiko erwarten, was die Finanzierung über die Emission von Aktien verteuert, wird diese Möglichkeit nur in sehr begrenztem Umfang verwendet. Für Staatsanleihen und Industrieobligationen wurden alternative Möglichkeiten zinsloser Bonds entwickelt. Dafür bilden die Kapitalnehmer – Unternehmen oder staatliche Einrichtungen – Ertrag bringende Untereinheiten ihrer Vermögensobjekte, verbriefen die Ansprüche auf die Erträge dieser Vermögensobjekte, z.B. erwirtschaftete Gewinne oder Mieteinnahmen, und bieten diese verbrieften Ansprüche am Kapitalmarkt als standardisierte Wertpapiere mit festgelegtem Anteil am Gewinn und einer festen Laufzeit an. Wenn für die zugrunde liegenden Vermögensobjekte Miet- oder Abnahmeverträge mit festen Konditionen über die gesamte Laufzeit bestehen, dann erhalten diese Obligationen den Charakter festverzinslicher Wertpapiere, was sie einerseits für Anleger besonders attraktiv macht, sie aber andererseits auch als Umgehungsstrukturen für das Zinsverbot erscheinen lässt.

In einer weiteren Phase der Entwicklung wurde dieses Modell auf Vermögensobjekte ausgedehnt, für die es gar keinen Markt gibt, wie beispielsweise staatliche Einrichtungen und Objekte, die jedoch Entgelte aus ihrem Betrieb erzielen. Dies können gegen Gebühren benutzbare Brücken oder Straßen sein oder staatliche Einrichtungen zur Versorgung mit Strom und Wasser bis hin zu Finanzämtern für die Einnahme von Steuern. Eine sol-

che Konstruktion könnte die Gründung einer Finanzamt AG sein, deren einziger Anteilseigner der Staat ist und die aus steuerlichen Gründen sogar ihren Sitz im Ausland haben könnte. Diese AG kauft vom Staat die Finanzämter mit einem Zahlungsziel von z.B. 6 Monaten und verleiht sie anschließend an den Staat zurück für eine Laufzeit von einer bestimmten Anzahl von Jahren zu einer festen Mietgebühr, die so bemessen wird, dass sie für die Anleger attraktiv genug ist, d.h. sie muss sich notgedrungen am jeweiligen Zinssatz des Kapitalmarktes orientieren. Die Finanzamt AG verbrieft die Ansprüche aus dem Mietvertrag mit dem Staat und emittiert auf dieser Grundlage „erfolgsbeteiligte“ Wertpapiere am Kapitalmarkt. Aus den Erlösen der Emission der Wertpapiere bezahlt die AG den Kaufpreis für die Finanzämter an den Staat. Insgesamt stehen dem Staat damit Finanzmittel zur Verfügung, für die er Finanzierungskosten hat, die denen konventioneller Staatsanleihen entsprechen, am Betrieb der Finanzämter ändert sich dabei faktisch nichts. (Nienhaus 2005, 168f)

Derartige Konstruktionen erfreuen sich in der islamischen Welt steigender Beliebtheit. Jeder Teilschritt derartiger Konstruktionen ist zwar formal nach islamischem Recht zulässig, insgesamt ergeben sich jedoch damit Instrumente, die sich wirtschaftlich von klassischen Umgehungsgeschäften nicht unterscheiden und überdies den konventionellen Kapitalmarkt zur Orientierung der festzulegenden Renditen benötigen. Der islamische Anspruch, auf Kapitalzinsen zu verzichten, wird damit unterlaufen und dient darüber hinaus als Alibi für andere Umgehungsstrukturen.

### **Konkrete islamische Bankensysteme**

1975 wurde die *Islamic Development Bank* in Dschidda gegründet, eine mittlerweile von 56 Regierungen islamischer Länder getragene Institution zur Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung unter Beachtung islamischer Grundsätze. Im selben Jahr gründeten in Dubai lokale Kaufleute die erste private islamische Geschäftsbank. In den Jahren danach wurden weitere islamische Banken und Investmentgesellschaften in der Golfregion sowie in Ägypten und im Sudan gegründet und in den achtziger Jahren initiierten Pakistan, der Sudan und der Iran eine völlige Islamisierung ihrer Bankensysteme. Malaysia begann ab 1993 mit dem Aufbau eines dualen Bankensystems, das konventionellen Banken gestattet, vom konventionellen Geschäft getrennte Abteilungen einzurichten, die zinslose Bankgeschäfte entsprechend den Anforderungen des islamischen Rechts führen (Choudhry 1998, 221f).

Das islamische Bankwesen erfuhr vor allem in der Golfregion ein starkes Wachstum mit der Konsequenz, dass viele konventionelle Banken ver-

stärktes Interesse am islamischen Bankgeschäft zeigten und die Schaffung neuer Typen von Wertpapieren eine Belebung islamischer Kapitalmärkte bewirkte. Das islamische Bankwesen konnte sich internationale Anerkennung erwerben, was dazu führte, dass sich die Weltbank, der Internationale Währungsfond und Zentralbanken um ein vertieftes Verständnis islamischer Praktiken bemühten und die europäischen Zentralbanken ihre anfangs restriktive Haltung weitgehend aufgaben.

Banken mit einem islamischen Geschäftszweig haben zumeist einen Scharia-Rat eingesetzt, in dem islamische Rechtsgelehrte die Vereinbarkeit der jeweils angewandten Geschäftspraktiken mit dem islamischen Recht beurteilen. Hinsichtlich neuartiger Finanztechniken divergieren die Auffassungen über deren Zulässigkeit zwischen einzelnen Banken, was die Einrichtung entsprechender übergeordneter Gremien auf nationaler und internationaler Ebene erforderte. In Malaysia wurde bei der Zentralbank ein nationaler Scharia-Rat geschaffen, dessen Entscheidungen für alle islamischen Institutionen des Landes verbindlich sind.

Die Erfolge islamischer Finanzsysteme ermöglichten auch die Schaffung einer speziellen institutionellen Infrastruktur für diesen Finanzsektor. Bereits 1993 wurde in Bahrein eine *Accounting and Auditing Organization of Islamic Financial Institutions* errichtet, die Standards für das Rechnungswesen und die Bilanzierung sowie das Revisions- und Prüfungswesens entwickelte und damit einen Beitrag zur Überwindung der Fragmentierung auf diesem Gebiet leistete. Der 2002 in Kuala Lumpur geschaffene *Islamic Financial Services Board* berät staatliche Bankenaufsichten und Regulierungsbehörden und trägt zu Solidität und Stabilität des islamischen Bankwesens bei, während das *Liquidity Management Center* seit 2002 in Bahrain an der Schaffung einer Art zinslosen Geldmarktes für die Beschaffung und die Steuerung von Liquidität für die islamischen Banken arbeitet, dessen Ziel eine größere Effizienz im Management von Fristen und Risiken ist. Die ebenfalls 2002 in Bahrain gegründete *International Islamic Rating Agency* soll die Bonität von börsennotierten Unternehmen, von islamischen Banken und von Wertpapieremissionen bewerten und zugleich die jeweiligen Scharia - Qualitäten beurteilen. (Nienhaus 2005, 173-175)

Die Geschäftspraxis islamischer Banken, die in der Regel neben und in Konkurrenz zu konventionellem Geschäft geführt wird, zeigt ein Bemühen, sich letzterem anzugleichen. So werden im Einlagengeschäft auf erfolgsbeteiligte Konten zumeist Ertragsraten gezahlt, die der Zinsentwicklung im konventionellen Geschäft folgen. Dies erreichen islamische Banken unter anderem dadurch, dass sie je nach Marktlage ihre Rücklagen auf- oder abbauen und somit den mit den Einlegern zu teilenden Gewinn steuern. Da-

durch nähern sich diese erfolgsbeteiligten Konten in ihren wirtschaftlichen Merkmalen denjenigen verzinslicher Einlagen an, was Gegenstand von Kritik ist. Im Finanzierungsgeschäft herrschen seit jeher kurzfristige Handelsgeschäfte mit festen Aufschlägen vor, da die Einleger kurzfristige, im Monatsbereich liegende Anlagen bevorzugen. Mittel mit längeren Laufzeiten sind daher nur unter Schwierigkeiten zu vergeben, da Fristentransformationen bei unerwartetem Liquiditätsbedarf nicht durch einen einfachen Rückgriff auf Zentralbankkredite bewerkstelligt werden können, weil dafür zinslose Instrumente in der Regel noch nicht existieren. Finanzierungen von Banken auf Basis von Gewinn- und Verlustbeteiligungen spielen fast keine Rolle. Über 80% der Finanzierungen erfolgen mit Techniken, die den Banken sichere Erträge bringen und eine Tendenz zur Minimierung der von den Banken zu tragenden Risiken herrscht deutlich vor.

Auch die Geschäftsergebnisse islamischer Banken und die von ihnen erarbeiteten Techniken unterscheiden sich kaum von denjenigen konventioneller Banken und nur eine Minderheit der Muslime ist von der ideologischen oder gar ökonomischen Überlegenheit islamischer Bankensysteme überzeugt. Es erfolgt eine fortschreitende Emulation des konventionellen Finanzsystems und die Forderung nach stärkerem sozialen Engagement und deutlicherer Fokussierung auf die wirtschaftliche Entwicklung der islamischen Länder wurde bislang nicht erfüllt. Dennoch kann ein islamisches Finanzwesen als etabliert gelten und sind weitere finanzielle Innovationen auf diesem Gebiet zu erwarten, wenngleich die Funktionsfähigkeit eines vollständig islamisierten Finanzsystems bislang noch nicht nachgewiesen werden konnte. Andererseits findet islamisches Kapital weder national noch international ausreichende Investitionsmöglichkeiten unter Einhaltung der Vorgaben des islamischen Rechts, weshalb oft pragmatische Lösungen zwischen konventionellen und islamischen Finanztechniken toleriert werden. Auf der arabischen Halbinsel übersteigt das verfügbare Kapital die Anlagemöglichkeiten islamischer Banken und sind konventionelle Banken maßgeblich am „Recycling der Petrodollars“ beteiligt (Wilson 1990, 27).

Staatliche Programme für eine Islamisierung des Finanzsystems bestehen in Bahrain, Malaysia und im Sudan, wo Regierungen und Zentralbanken einzelwirtschaftliche Bemühungen mit gesamtwirtschaftlicher Wirkung unterstützen. Im Iran wurde eine umfassende Islamisierung des Finanzsystems zwar gesetzlich angeordnet und begonnen, ist aber inzwischen zu einem bürokratischen System erstarrt, in dem die Wirtschaft des Landes von der Regierung mittels des Bankensystems monopolisiert wird, wenig Raum für Marktgeschehen im Finanzsektor besteht und das lediglich

dem Namen nach islamisch ist (Aryan 1990, 170). In Pakistan wurde ein umfassendes Programm zwar beschlossen aber nicht umgesetzt.

Unter schwersten Startbedingungen hinsichtlich einer Tolerierung durch das weltweit dominierende konventionelle Finanzsystem konnten islamische Banken nicht nur die grundsätzliche Machbarkeit zinsloser Finanzpraktiken nachweisen (Nienhaus 2004, 69), sondern sich auch internationale Achtung und ein inzwischen beachtliches Finanzvolumen erarbeiten, das derzeit auf 500 Milliarden US \$ geschätzt wird<sup>\*)</sup>. Allerdings konnte dies nur um den Preis großer Kompromissbereitschaft hinsichtlich dessen, was mit islamischen Prinzipien vereinbar ist, erfolgen und resultierte vielfach zur bloßen Nachbildung konventioneller Praktiken. Die noch vor etwa zwanzig Jahren gehegte Hoffnung, islamische Banken könnten sich als wirksamer Hebel für die Verwirklichung einer gesellschaftspolitischen Alternative zur vorherrschenden westlichen Wirtschaftsideologie erweisen, erfüllte sich nicht (Khan 1987, 2). Eine kritische Bilanz verweist auf ein Dilemma und auf ein sehr grundsätzliches Problem, welches vertiefter Analyse bedarf.

Das Dilemma islamischer Banken besteht in ihrem Nebeneinander mit konventionellen Banken und in ihrem marktwirtschaftlichen Umfeld. Das bedingt, dass sich islamische Banken unweigerlich im Wettbewerb befinden mit konventionellen Banken hinsichtlich der erwarteten Renditen für Einlagen ihrer Kunden. Dieser Wettbewerb unterliegt damit Regeln, die islamischen Anforderungen z.B. hinsichtlich gerechter Verteilung nicht genügen. Islamische Banken müssen daher mit einer erheblichen Einschränkung ihrer Wettbewerbsfähigkeit leben (Wilson 1990, 32) oder versuchen, diese durch das Anbieten anderer Anreize auszugleichen. Das Bestreben dem dadurch Rechnung zu tragen, dass konventionelle Finanztechniken „zinslos“ nachgebildet werden, bewirkt aber gerade den Verlust der beabsichtigten und von überzeugten Muslimen auch erwarteten spezifisch islamischen Eigenschaften islamischer Finanztechniken. Dieses Problem kann aber auch nicht dadurch gelöst werden, dass sich islamische Banken von ihrem Umfeld isolieren und völlig getrennt von konventionellen Finanzsystem operieren, denn sie sind in das jeweils geltende staatliche positive Recht eingebunden und können weder eine rechtliche Sonderbehandlung beanspruchen noch können für sie andere Grundsätze für die Bereitstellung von Liquidität, Gewährung staatlicher Sicherheiten und den unverzichtbaren Finanzverkehr mit konventionellen Banken im nationalen oder gar internationalen Maßstab gelten oder geschaffen werden. Islami-

---

<sup>\*)</sup> Quelle: Finanzplatz Frankfurt, 22.9.2008, Guest Contributor S.G. Grieser



sche Banken können also den ihnen vom Islam erteilten Auftrag im gegebenen ökonomischen Umfeld streng genommen gar nicht erfüllen. Dennoch wird immer wieder Forderung nach einem leistungsfähigen echt islamischen Finanzsystem erhoben:

„Unless Islamic finance develops its own genuinely Islamic financial instruments, it cannot achieve the dynamism of a system that provides the security, liquidity, and diversity needed for a globally accepted financial system, which would be a genuine alternative to the present debt-interest-based international financial system.“ (Iqbal 2007, 21)

Diese Forderung kann aber nicht unter der Bedingung der Koexistenz mit dem bestehenden kapitalistischen Finanzsystem erfüllt werden, sondern nur unter der Voraussetzung dessen grundlegender Umgestaltung derart, dass beide denselben moralischen Normen der Gerechtigkeit genügen.

In Indonesien wurde mit der *Bank Muamalat* im Mai 1992 die erste islamische Bank gegründet (Gesetze No. 7/1992 und 19/1998), der weitere islamische Banken oder islamische Abteilungen kommerzieller Banken folgten. Obwohl die seither damit gewonnenen praktischen Erfahrungen sehr wertvoll sind, verweisen sie gleichzeitig auf die damit verbundenen inhärenten Probleme. Zum einen gründen die Geschäfte dieser Banken nicht auf dem islamischen Recht, sondern sie verstoßen nur nicht dagegen. Das zeigen die jeweiligen Vertragsbedingungen, die dem positiven Recht Indonesiens entnommen oder ihm nachgebildet sind. Bei Finanzierungen auf der Grundlage einer Gewinn- und Verlustbeteiligung ist der Kreditnehmer in der Praxis einer strengen Kontrolle seitens der Bank unterworfen. Üblicherweise erfolgt eine monatliche Prüfung der wirtschaftlichen Lage des Unternehmens und zudem hat die Bank das Recht, den Kreditvertrag einseitig zu kündigen, sodass tatsächlich die Risiken stark von der Bank auf den Kreditnehmer verlagert werden. Im Mai 2006 erhielten die religiösen Gerichte Indonesiens zwar die Jurisdiktion über Verträge mit islamischen Banken, grundlegende Fragen blieben dabei aber offen. Dazu gehören das Schicksal der Schiedsklauseln in bisherigen Vertragstypen, das für solche Verträge anwendbare Recht angesichts des Umstandes, dass deren rechtliche Substanz dem positiven Recht Indonesiens entstammt bis hin zur Frage nach Erfahrung und Kompetenz der religiösen Gerichte in finanztechnischen Angelegenheiten. (Hooker 2008, 38f)

Dank zukunftsorientierter Haltung und innovativer Interpretation der Scharia hinsichtlich Finanzen wird von Malaysia erwartet, eine führende Rolle bei einer weltweiten Ausbreitung des islamischen Finanzsystems zu spielen und eine gewisse Mittlerfunktion zwischen der islamischen Fi-

nanzwelt und den internationalen Finanzinstitutionen zu übernehmen (Wilson 2005, 36).

Ein allgemeines Problem sehr grundsätzlicher Art besteht darin, dass hinsichtlich islamischer Finanztechniken regelmäßig danach gefragt wird, was zulässig ist und was als unerlaubt gelten muss und bei der Beurteilung konkreter Fragestellungen dieser Art die Meinungen oft divergieren und die jeweiligen Argumentationen der Zulässigkeit gelten. Zumeist erwächst ein Meinungsstreit bei innovativen islamischen Techniken, deren Vorbilder wiederum dem konventionellen Umfeld entstammen. Wird der Islam aber als normative Kraft ernst genommen, dann muss bereits vor der Frage der Zulässigkeit bestimmter Techniken nach den Zielen des islamischen Banksystems gefragt werden und sind zunächst völlig unabhängig vom konventionellen Umfeld diesen Zielen gerecht werdende Finanztechniken zu erarbeiten, deren Beurteilung hinsichtlich ihrer Zulässigkeit der letzte (und nicht der erste) Schritt ihrer Verwirklichung ist.

Die Realisierung eines wirklich islamischen Finanzsystems setzt also ein anderes Umfeld als das gegenwärtig auch in den islamischen Ländern dominierende kapitalistische System voraus. Daraus darf aber nicht der Schluss gezogen werden, dass die bisherigen Bemühungen um islamische Banken sinnlos sind oder eingestellt werden sollten, sie leisten vielmehr einen unschätzbaren wichtigen Beitrag bei der Sammlung praktischer Erfahrungen und belastbarer Argumente. Es sollte vielmehr danach gefragt werden, wie das gegenwärtige kapitalistische Umfeld geändert werden müsste, um die Schaffung eines wirklich „islamischen“ Finanzsystems zu ermöglichen, welches objektiv geltenden Normen genügt und damit global, also auch für den nicht-muslimischen Teil der Welt, eine gerechte Alternative zum konventionellen kapitalistischen Finanzsystem sein könnte.

#### 7.4 Resümee

Die gegenwartsnahe Literatur über Anforderungen an eine mit dem Islam verträgliche Wirtschaft zeigt wie beim islamischen Recht trotz eines breiten Spektrums von Auffassungen einen gemeinsamen Kern unverzichtbarer Grundsätze, der allerdings oft durch das Bemühen um möglichst konkrete Behandlung von Einzelfragen verdeckt wird. Der dadurch entstehende Eindruck einer starken Divergenz der Auffassungen auch im Grundsätzlichen wird durch die meist apologetische Argumentationsweise verstärkt. Die jüngeren Auseinandersetzungen über Fragen und Konzepte der Wirtschaft in der Literatur erfolgen fast immer in der Kritik westlicher Wirtschaftssysteme wie Kapitalismus, Sozialismus und sozialer Marktwirtschaft. Dies ist bedingt durch die politische Situation nach dem zweiten

Weltkrieg, als islamische Länder vor allem in Nordafrika und im mittleren Osten ihre Unabhängigkeit erlangten und sich unter dem die Kolonialherrschaft ablösenden Einfluss der westlichen Industrieländer einerseits und der Länder des Ostblocks andererseits politisch zu orientieren hatten. Die Autoren versuchten dabei je nach ihrer politischen Grundüberzeugung die Wirtschaftsnormen des Islams entweder als näher zum Kapitalismus oder näher zum Sozialismus zu begründen, wobei die Eigenständigkeit einer islamischen Wirtschaft als ein Ziel immer in apologetischer Abgrenzung zu den anderen Wirtschaftssystemen hervorgehoben wurde.

Die beispielhaft dargelegten Versuche einer axiomatischen Rekonstruktion einer islamischen Anforderungen genügenden Wirtschaft sind zwar hinsichtlich der dabei zugrunde gelegten Axiome von westlichem vernunftethischem Denken nur bedingt nachvollziehbar, bedienen sich aber bei den daraus gezogenen Folgerungen der Logik. Sie zeugen vom Bemühen um eine wissenschaftliche Durchdringung des Gebiets der Ökonomie nach westlichem Vorbild, ohne jedoch die nach muslimischer Auffassung von der westlichen Ökonomie begangenen Fehler in deren Ansatz zu wiederholen. Sie sind wichtige Beiträge für eine unerlässliche Verständigung von Vernunftethik und Islam hinsichtlich einer der Moralität genügenden Wirtschaftsordnung.

Die vor über dreißig Jahren begonnene Errichtung islamischer Banken führte zu einem respektablen Finanzsystem, welches auf Kapitalzinsen verzichtet und die Bereitstellung von Finanzmitteln für ökonomische Zwecke mit einer Beteiligung an Gewinn und Verlust der jeweiligen Unternehmen verbindet. Es wurden vielfältige Finanzierungsinstrumente entwickelt und in der Praxis erprobt, sowie eine institutionelle Infrastruktur geschaffen, die mittlerweile von westlichen Institutionen anerkannt wird und eine Anknüpfung islamischer Finanzinstitute an das internationale Finanzgeschäft erlaubt. Einerseits sind diese Erfolge ein wichtiger Beitrag für die Konzipierung eines zinslosen Finanzsystems und haben dessen Machbarkeit grundsätzlich empirisch nachgewiesen. Andererseits hat sich das geschaffene islamische Finanzsystem notgedrungen an dem Vorbild konventioneller Einrichtungen orientiert und deren Funktionalität oft nur bei formalem Verzicht auf Kapitalzinsen nachgebildet, was ebenso wie die Bedingung der Anknüpfung islamischer Banken an das konventionelle Bankensystem und deren Nebeneinander zwangsläufig zu Kompromissen zwischen den Absichten der islamischen Normen und dem praktisch Erreichbaren erforderten. Der erzielte Erfolg verdeckt, dass ein wirklich islamischen Anforderungen genügendes Finanzsystem in einem kapitalistisch geprägten Umfeld nicht realisierbar ist.

## 8 Der objektive normative Gehalt des Islams hinsichtlich wirtschaftlichem Handeln

Für die Ermittlung von Grundsätzen für wirtschaftliches Handeln läge es zwar nahe, diese empirisch aus dem tatsächlichen Verhalten von Muslimen in islamischen Ländern der Gegenwart zu gewinnen. Dabei würde aber der normative Anspruch des Islams nicht klar genug ersichtlich werden, weil das konkrete Verhalten der Muslime wegen mannigfaltiger Einflüsse aus der zumeist kolonialen Vergangenheit dieser Länder oder wegen politischer und wirtschaftlicher Abhängigkeit von Industrieländern in der Gegenwart den Muslimen einen oft schmerzhaften Kompromiss abverlangt zwischen den Forderungen des Islams einerseits und den realen Zwängen oder Verlockungen des täglichen Lebens andererseits. Auch die argumentativ oft exemplarisch als Muster originär islamischen Verhaltens herangezogene Frühphase des Islams zu Lebzeiten Mohammeds und unter den ersten vier Kalifen (ca. 620 bis 661) ist dafür ungeeignet, weil die Explikation der Scharia damals noch im Werden war und erst in den darauf folgenden etwa 200 Jahren einen gewissen Abschluss finden konnte.

Grundsätze für mit dem Islam konformes wirtschaftliches Handeln müssen daher aus den primären Quellen des Islams, aus Koran und Sunna abgeleitet werden, und zwar durch Rückgriff auf deren Explikation durch islamische Gelehrte. Insofern gegen ihre Ableitung keine Einwände bestehen, gelten sie als aus der Offenbarung des Islams stammend und erfordern keine weitere Begründung. Die sich aus ihrer Missachtung für Muslime ergebenden Konsequenzen können in diesem Zusammenhang außer Acht bleiben.

Die Grundsätze werden aus den oben dargelegten Einsichten in die Explikation von islamischem Recht, islamischer Ethik sowie den im Islam vorherrschenden Auffassungen von Eigentum, Verbot von Kapitalzinsen und Elementen anzustrebender Verteilungsgerechtigkeit gefolgert, wobei die ebenfalls dargelegten aktuellen Bemühungen um eine islamische Wirtschaftsordnung berücksichtigt werden, um sicher zu stellen, dass die abgeleiteten Grundsätze nicht rein akademisch, sondern praxisorientiert und daher grundsätzlich verwirklichtbar sind. Durch die Beschränkung auf wirtschaftliches Handeln als Teilbereich des gesamten menschlichen Handelns soll die Untersuchung konkret und überschaubar bleiben, wobei eine strenge Abgrenzung zwischen wirtschaftlichem und nicht wirtschaftlichem Handeln weder nötig noch sinnvoll möglich ist. Jedes rituelle und rein gottesdienstlich orientierte Handeln wird jedoch nicht als wirtschaftliches Handeln betrachtet.

Das nachfolgende Verfahren für die Ableitung der Grundsätze ähnelt oberflächlich betrachtet demjenigen Naqvis für seinen Versuch einer systematischen islamischen Ökonomik (s. Abschnitt 7.2). Auch er geht von ersten Prinzipien – er nennt sie Axiome – aus, was er ausdrücklich als wissenschaftlich rechtfertigt:

„This analytical procedure amounts to delineating Islamic economics by reference to the “first principles”, which, in the climate of an Islamic system, are all ethical. There is nothing unscientific about this procedure of the tracking down of economic principles to ethical precepts since, in the last analysis, all scientific systems are based on a system of commonly accepted values – which is what ethics are, broadly defined.”  
(Naqvi 1981, 30)

Da Naqvi aber auf eine umfassende Theorie einer islamischen Wirtschaft abzielt, muss bei ihm noch eine ganze Reihe zusätzlicher, sehr konkreter Bedingungen eingeführt werden, was bei der hier vorgenommenen Ableitung von Grundsätzen für wirtschaftliches Handeln nicht erforderlich ist, da sie in anderer Absicht erfolgt. Diese besteht nicht darin, eine Grundlegung für eine geschlossene islamische Wirtschaftsethik vorzunehmen, sondern diese Grundsätze mit entsprechenden, aus der Vernunftethik gewonnen Grundsätzen zu vergleichen, um deren objektive Geltung zu verifizieren. Daher gilt die Analyse hauptsächlich dem objektiven normativen Gehalt hinsichtlich des wirtschaftlichen Handelns. Außer Acht bleiben dabei die im Rahmen der objektiv geltenden Normen für Muslime ebenfalls verbindlichen sittlichen Maximen, wie beispielsweise religiös-rituelle Vorschriften mit wirtschaftlicher Relevanz, die das spezifisch Islamische des Handelns sicherstellen, ohne in Widerspruch zu den objektiv geltenden Normen zu geraten.

Die Konsistenz der ermittelten Grundsätze mit islamischem Denken findet insofern eine erste Bestätigung, als sie von führenden islamischen Gelehrten Indonesiens für konsensfähig gehalten werden. Ein abschließendes Urteil darüber kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht geleistet werden, sondern bedarf eines philosophischen, mit Vernunftgründen geführten Diskurses unter Muslimen einerseits sowie zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen andererseits.

Von herausragender Bedeutung für wirtschaftliches Handeln ist ohne jeden Zweifel der Grundsatz der Gerechtigkeit. Dieser umfassende Begriff wird im Koran zwar nicht definiert, er liegt jedoch den meisten konkreten Bestimmungen des Korans zugrunde und soziale Gerechtigkeit kann als das Wesen des göttlichen Gesetzes bezeichnet werden (Choudhry 1992, 63).

Eine Deduktion von Handlungsgrundsätzen aus diesem obersten Prinzip für wirtschaftliches Handeln ist einem Nicht-Muslim mangels hinreichender Kenntnis des rechtlichen und moralischen Kontextes nicht möglich. Aus demselben Grund verbietet sich die im islamischen Denken zumeist übliche induktive Ermittlung von Elementen gerechten ökonomischen Handelns aus den Quellen des Islams. Daher werden solche Handlungsgrundsätze deduktiv aus zwei Prämissen abgeleitet, die zentralen Elementen des Islams entsprechen. In einem ersten Schritt werden aus der Explikation des normativen Gehalts des Islams durch islamische Rechtsgelehrte zwei grundlegende Prämissen gefolgert, die notwendige Bedingungen für moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln sind (Abschnitt 8.1). Aus diesen Prämissen werden sodann konkrete Grundsätze für ökonomisches Handeln abgeleitet, die einen Vergleich mit entsprechenden Grundsätzen erlauben, die sich aus der Vernunftethik ergeben haben (Abschnitt 8.2). Die Verbindung der abgeleiteten Handlungsgrundsätze mit der Praxis ergibt sich aus der dem Islam eigenen Systematik der Umsetzung der implizit im Islam enthaltenen moralischen Normen, die mit dem vernunftethischen Prinzip der Verantwortung konsistent ist (Abschnitt 8.3).

## 8.1 Die Prämissen

Aus der Explikation des normativen Gehalts des Islams durch islamische Rechtsgelehrte werden zwei grundlegende Prämissen gefolgert, deren Beachtung notwendige Bedingung für moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln ist. Die erste Prämisse definiert den Menschen als aus den drei Elementen des einzelnen Individuums, der Gattung Mensch und der ihren Lebensraum bildenden Umwelt bestehende Einheit. Diese Prämisse stellt einen Teilaspekt des komplexen und gehaltvollen islamischen Grundprinzips des *tawhīd* dar, welches insgesamt für westlich geprägtes Denken nur schwer fassbar ist. Im Kontext des wirtschaftlichen Handelns ist es jedoch ausreichend, sich auf den rein innerweltlichen Aspekt dieses Prinzips zu beschränken, der für vernunftethisches Denken keine Probleme aufwirft. Diese Prämisse wird nachfolgend *Einheit des Menschen* genannt. Die zweite Prämisse definiert den Menschen zunächst als frei in seinen Entscheidungen und Handlungen und damit als ein grundsätzlich autonomes Wesen. Auch sie ist ein zentrales Element des Islams. Trotz unterschiedlicher Auffassungen hinsichtlich mancher Einzelheiten der Handlungsfreiheit und ihrer Reichweite bestehen keine Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Freiwilligkeit der von Gott gewollten Unterordnung des Menschen unter seinen Willen und insbesondere hinsichtlich der Entscheidungsfreiheit des Menschen in allen diesseitigen Angelegenheiten wirtschaftlicher Art. Neben dieser Definition enthält diese Prämisse die normative Forderung, dieses im Wesen des Menschen angelegte Vermögen

zu verwirklichen. Diese zweite Prämisse wird nachfolgend *Freiheit des Menschen* genannt. Beide Prämissen sind außerordentlich folgenreich und eng miteinander verwoben.

Die *Einheit des Menschen* besagt, dass der individuelle Mensch eine unauflösbare Einheit mit dem Menschen als Gattung bildet und lehnt das in der Neuzeit gebildete extreme Konzept des nur sich selbst verdankenden Individuums ab. Zum einen widerspricht dies der von Gott gegebenen Ordnung, denn der Koran stellt im Kontext der Schaffung des Menschen aus einem Embryo und seiner Begabung mit der Fähigkeit des Schreibens klar, dass die Vorstellung eines sich selbst verdankenden Menschen ein anmaßender Irrtum ist:

„Nein! Der Mensch ist wirklich aufsässig, darum dass er sich für selbst herrlich hält.“ (Koran 96,6-7)

Zum anderen ist diese Vorstellung auch empirisch unhaltbar. Der einzelne Mensch ist ein von Eltern gezeugter und von einer Mutter ausgetragenes und geborenes Wesen und ohne fürsorgliche Aufzucht nicht überlebensfähig. Die Entfaltung seiner angeborenen Vermögen zu denken und zu sprechen verdankt er einem nur in menschlicher Gemeinschaft möglichen Lernprozess. Seine Sprache sowie grundlegende Fertigkeiten und Kenntnisse sind das Ergebnis vieler ihm vorausgehender Generationen und selbst die genetische Evolution zum Menschen der Gegenwart ist ein sich über lange Zeiträume erstreckender Vorgang der Wechselwirkung von Menschen untereinander und dieser mit den jeweiligen Bedingungen ihrer Lebensumwelt. Ein individueller Mensch ist das Ergebnis eines Prozesses, der in beiden Richtungen weit über seine Existenz hinausreicht und an dem er lediglich beteiligt ist.

In materieller Hinsicht ist der Mensch sowohl als Einzelwesen wie als Gattung Bestandteil seiner Umwelt. Er besteht aus der gleichen Materie wie sie und unterliegt denselben Naturgesetzen. Er wird durch einen biologischen Prozess aus Bestandteilen der Nahrung und der Atmung, also chemischen Elementen in Form anorganischer und organischer Verbindungen, aufgebaut und am Leben erhalten. Die dafür erforderliche Energie entstammt seiner Umgebung oder wird durch wiederum chemische oder physikalische Prozesse in seinem Körper erzeugt, wofür eine ausreichende Versorgung mit Sauerstoff aus der ihn umgebenden Atmosphäre durch die Atmung lebensnotwendig ist. Viele der im Menschen ablaufenden Prozesse können nicht oder allenfalls sehr begrenzt von ihm beeinflusst werden. Chemisch, physikalisch und biologisch gesehen ist der Mensch ein Bestandteil der Natur, ist gegenüber anderen Lebewesen aber durch das Ver-

mögen der Vernunft und die dadurch bedingte Handlungsfreiheit ausgezeichnet. Insofern kann der Mensch zwar von der Natur unterschieden aber keinesfalls davon getrennt betrachtet werden.

Nach dieser Prämisse *Einheit des Menschen* hat jeder einzelne Mensch drei eine Einheit bildende Identitäten, nämlich die Identität des benennbaren Individuums, die Identität als Mensch an sich und die Identität als Lebewesen in der diesseitigen Welt. Lebensdienliches menschliches Handeln kann diesen Sachverhalt nicht außer Acht lassen.

Die *Freiheit des Menschen* resultiert aus seinem Vermögen der Vernunft, die ihn befähigt, Zusammenhänge zu erkennen und begründete Entscheidungen zu treffen, die seinen Handlungen vorausgehen:

„In the Islamic perspective, man is *born* with a ‘free will’ – i.e., with the faculty of making a choice in various conflict situations. While man’s freedom is both unrestricted and voluntary, so that he is free to make the wrong choice as well, it is in his own interest to make the ‘right’ choice.”  
(Naqvi 1994, 29)

Das ermöglicht dem Menschen, sich in Grenzen von den natürlichen Umgebungsbedingungen unabhängig zu machen und mit anderen Menschen in der Verfolgung gemeinsamer Absichten zusammenzuwirken, um die jeweils gegebenen Lebensbedingungen zu verbessern.

Die *Freiheit des Menschen* ist zunächst ein Vermögen, welches erst der Verwirklichung bedarf, die nur möglich ist, wenn die jeweiligen Lebensbedingungen es erlauben, der Mensch also beispielsweise über ausreichend lebenswichtige Güter verfügt (Smith WN, 747) und nicht ständiger äußerer Gewalt ausgesetzt ist. Die *Freiheit des Menschen* ist zudem ständig davon bedroht, missbraucht, eingeschränkt oder gar beseitigt zu werden. Diese Bedrohungen bestehen in der Möglichkeit von Handlungen, welche die Handlungsfreiheit insofern missbrauchen, als direkt oder indirekt Gewalt ausgeübt wird um einen Menschen zu etwas zu zwingen, was von ihm unerwünscht ist oder ihm gar schadet. Schutz vor solchen Bedrohungen können Maßnahmen zur Verhinderung solcher Handlungen gewähren.

Die Verschränkung der beiden Prämissen ist dadurch gegeben, dass die *Freiheit des Menschen* eben nicht nur diejenige des einzelnen Individuums ist, sondern wegen der *Einheit des Menschen* zugleich auch diejenige des Menschen an sich, also die Freiheit aller Menschen als Gattung ist, die unter der normativen Forderung ihrer Verwirklichung steht.



Diese beiden Prämissen sind notwendige Bedingungen für ökonomisches Handeln entsprechend der moralischen Forderungen des Islams. Sie gelten objektiv, weil sie nichts als unwiderlegbare Gegebenheiten des Wesens des Menschen voraussetzen und daher universell gelten. Sie sind normativ, indem sie ein Handeln verlangen, welches den Forderungen der Prämissen nicht widerspricht. Sie enthalten den objektiven normativen Gehalt des Islams für ökonomisches Handeln insofern, als sie die Ableitung von Grundsätzen für wirtschaftliches Handeln erlauben, das mit den moralischen Forderungen des Islams im Einklang steht. Die nachfolgende Ableitung der Handlungsgrundsätze erfolgt in Kenntnis der Grundzüge des islamischen Rechts und der bei der Analyse der moralischen Defizite der gegenwärtigen Ökonomie von der integrativen Wirtschaftsethik festgestellten Defizite.

## 8.2 Folgerungen aus den Prämissen für ökonomisches Handeln

Ökonomisches Handeln ist immer zielgerichtet. Es dient dazu Güter zu erwerben, die der Mensch verbrauchen oder gebrauchen kann. Diese Güter können lebensnotwendig sein wie Nahrung, Kleidung oder Unterkunft, sie können lebenswichtig sein um als Mitglied von einer Gruppe von Menschen anerkannt zu werden und sie können dazu dienen, das Leben angenehmer zu machen. Für die Beurteilung einer ökonomischen Handlung sind jedoch weder die angestrebten Ziele noch die erreichten Ergebnisse maßgeblich, sondern die Handlung selbst. Kriterien für eine solche Beurteilung liefern die beiden Prämissen. Eine Handlung wird nur dann als gut beurteilt, wenn sie die Bedingungen der beiden Prämissen nicht verletzt. Das ist gleichbedeutend damit, dass ökonomisches Handeln genau dann gut ist, wenn es in Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen erfolgt und diesem nicht zuwiderläuft.

Die allgemeine Lebenserfahrung lehrt, dass gutes ökonomisches Handeln nicht nur gut im moralischen Sinne ist, sondern auch gut im Sinne von Ergebnissen, die für den Menschen nachhaltig vorteilhaft für sein Leben sind. Es entspricht verbreitetem Verständnis unter Muslimen, dass die moralischen Forderungen des Islams vordringlich auf das nachhaltige körperliche und seelische Wohlergehen des Muslims in seiner Glaubensgemeinschaft abzielen, was durchaus der moralphilosophischen Strategie von Aristoteles und Platon entspricht, die „darin bestand zu zeigen, dass das Moralische *gut für mich* ist“ (Tugendhat 1993, 107). Dieser Aspekt moralischen Handelns hat ohne Zweifel eine motivierende Wirkung, sodass die moralische Norm durch eine sie unterstützende Erfahrung ergänzt wird.

Durch ökonomisches Handeln will der einzelne Mensch etwas für sich erwerben, er verfolgt also ein eigenes Interesse. Handeln im Einklang mit der Prämisse *Einheit des Menschen* bedeutet, dass der Mensch dabei nicht nur sein individuelles, sondern sein ganzheitliches Interesse verfolgt. Er hat also neben seinem individuellen Interesse auch sein Interesse als Mensch an sich und damit das Interesse der gesamten Gattung Mensch als sein Interesse zu erkennen und in sein Handeln einzubeziehen. In dieser Perspektive kann zwischen dem Interesse des Individuums und demjenigen der Gattung kein Gegensatz bestehen, da beide auf unterschiedliche Weise dem Menschen dienen. Wird ein Aspekt des Interesses missachtet, so schadet sich der Mensch selbst, was widersinnig wäre und nicht den Prämissen entspräche. Beide Interessen sind ausgewogen zur Geltung zu bringen und ökonomisches Handeln ist dahingehend zu optimieren. Derartiges Abwägen für anstehendes Handeln ist dem Menschen keineswegs fremd, sondern wird alltäglich geübt, wenn beispielsweise im engen Kreis der Familie oder der Freunde versucht wird, die je eigenen Interessen mit denjenigen anderer Menschen in Einklang zu bringen. Entsprechendes gilt auch für die Identität des Menschen als Lebewesen in der diesseitigen Welt. Die Einheit bestehend aus Mensch und Umwelt erfordert, dass beim ökonomischen Handeln der Umweltaspekt ebenfalls als im Interesse des Einzelnen liegend erkannt und beim Handeln berücksichtigt wird.

Ein irgendwelche Interessen oder Vorteile maximierendes ökonomische Handeln widerspricht den Normen der Prämissen. Auch der Natur und den Naturgesetzen ist die Maximierung einzelner Parameter wesensfremd, was sich nicht zuletzt im Faktum einer endlichen, begrenzten Lichtgeschwindigkeit zeigt und keine größere Geschwindigkeit möglich ist, eine Tatsache, deren philosophische Relevanz noch wenig ergründet ist. Vielmehr ist die Optimierung gegenläufiger Parameter ein Wesenszug natürlicher Prozesse, weshalb optimierendes Handeln dem Menschen als einem natürlichen Wesen näher liegen muss als ein maximierendes Handeln. Das Bewusstsein dafür ist in der Gegenwart aber wenig entwickelt.

Aus der Prämisse *Einheit des Menschen* folgt also, dass ökonomisches Handeln immer in der Absicht der Förderung des Individualwohls und zugleich auch des Gemeinwohls zu erfolgen hat. Dabei ist der Begriff *Gemeinwohl* zunächst universal und umfassend zu verstehen. Prinzipiell besteht kein Unterschied zwischen den Mitmenschen des Handelnden. Aus rein praktikablen Gründen kann jedoch ein Handelnder nicht immer alle Mitmenschen gleich angemessen berücksichtigen, sondern muss, um überhaupt handlungsfähig zu bleiben, zwischen näher stehenden und entfernteren Mitmenschen unterscheiden und sie je nach dem Grad ihrer Nähe mehr oder weniger stark berücksichtigen. So werden die Interessen

enger Angehöriger zwar besonders stark berücksichtigt werden, moralisch akzeptables Handeln hat aber immer zugleich Handeln der ganzen Gattung zu sein und auch deren Interessen zu berücksichtigen. Durch die normative Kraft der Prämisse *Einheit des Menschen* wird der traditionelle Gegensatz zwischen egoistischem und altruistischem Handeln aufgehoben. Handeln liegt entweder im Interesse des Menschen als Individuum und zugleich als Gattung oder es verletzt sie.

Vor jeder ökonomischen Handlung ist daher eine Abwägung hinsichtlich der möglicherweise involvierten Interessen erforderlich, die auch dann nicht unterlassen werden darf, wenn diese Abwägung im Einzelfall wegen unzureichender Informationen oder der Dringlichkeit anstehender Entscheidungen absehbar nur fehlerhaft erfolgen kann. Ziel der Abwägung muss es sein, nicht nur den eigenen Vorteil, sondern auch denjenigen von Mitmenschen zu erstreben, nachteilige Auswirkungen der anstehenden Handlung auf Mitmenschen oder die Umwelt zu vermeiden oder gering zu halten und gravierend nachteilige Auswirkungen zu erkennen und die Handlung gegebenenfalls zu unterlassen. Ökonomisches Handeln, welches diesem Grundsatz entspricht, kann als gerecht bezeichnet werden. Dabei erweist sich die Prämisse *Einheit des Menschen* als primär gegenüber dem Begriff der Gerechtigkeit und kontroverse Auseinandersetzungen über induktive Definitionen des Begriffs *Gerechtigkeit* erübrigen sich.

Aus den Prämissen folgt klar die Unzulässigkeit von absolutem privatem Eigentum, wie es in der kapitalistischen Marktwirtschaft praktiziert wird. Die *Einheit des Menschen* besagt ferner die unauflösbare Einheit von Mensch und Materie, die jede völlige private Zuordnung auch nur eines Teils materieller Dinge ausschließt, weil dadurch die moralischen Rechte anderer an der in den Gegenständen enthaltenen Materie ignoriert werden. Materie in Form von Atomen und Molekülen muss grundsätzlich als allen Menschen für die Nutzung zur Verfügung gestellt angesehen werden, gleichgültig ob diese Menschen derzeit, nicht mehr oder noch nicht leben. Dies kann unmittelbar am Beispiel des Sauerstoffs der Atmosphäre eingesehen werden, der allen Menschen gleichermaßen für die Atmung und Vorgänge der Verbrennung zur Verfügung steht, aber auch wesentlicher Bestandteil vieler natürlicher Prozesse ist. Sauerstoffmoleküle können nicht markiert werden um individuelle Eigentumsrechte daran zu konstituieren. Die Möglichkeit der Markierung kann aber auch kein Kriterium für die Unterscheidung unterschiedlicher Arten von Materie sein, zumal sich viele Stoffe dieser Möglichkeit entziehen, wie beispielsweise Regenwasser, die Photonen des Sonnenlichts oder das Wasser der Ozeane. Auch die Eisenatome einer Messerschneide sind nicht markierbar. Sie wurden einem natürlichen Vorkommen entnommen, in einem mehrstufigen Prozess zur

Schneide verarbeitet und sind zwar deren notwendiger Bestandteil, wurden selbst in dem Prozess aber weder hergestellt noch verändert. Sie sind gleichsam der materielle Träger der Form des Gegenstandes Messerschneide und nur diese Form ist das Ergebnis des Prozesses der Fertigung und daher fähig, mit Eigentumsrechten belegt zu werden.

Für einen aus den Prämissen abgeleiteten Begriff von Eigentum darf diese prinzipielle Unterscheidung zwischen Materie und Form von Gegenständen nicht außer Acht gelassen werden, selbst wenn sie im praktischen Leben meist keine Rolle spielt. Eigentum kann also nur ein aus einer menschlichen Zuordnung folgendes bedingtes Nutzungsrecht an materiellen Gegenständen sein. Eine sinnvolle und nicht willkürliche Zuordnung kann mittels der von einzelnen Menschen an Gegenständen aufgewandten Arbeit für deren Veränderung erfolgen. Der reale Wert eines Gegenstandes ist damit äquivalent dem geleisteten Arbeitsaufwand einschließlich des Aufwandes für die Gewinnung des Materials, der Materie selbst kann höchstens ein willkürlicher Wert zugeordnet werden. Das Herrschaftsrecht besteht also nur für die Form des Gegenstandes, nicht aber für die in ihm enthaltene Materie, die bei der Nutzung des Gegenstandes ohnehin nicht verändert wird. <sup>\*)</sup>

Reale Werte sind also konkret geleistete Mengen menschlicher Arbeit, wobei Arbeit das Produkt aus Leistung, verstanden als Arbeitsvermögen, und Zeitdauer der tatsächlich erbrachten Leistung ist. Bei gleicher Leistung können unterschiedliche Mengen Arbeit durch die verschiedene Zeitdauer der jeweiligen Wirkung der Leistung gemessen werden. Unterschiedliche Leistungen können durch das Verhältnis der für dieselbe Arbeit erforderlichen Wirkungsdauer ausgedrückt werden. Unterschiedliche Qualitäten von Leistung kommen unter anderem dadurch zustande, dass zwecks Erreichens der jeweiligen Leistungsfähigkeit bereits Arbeit investiert wurde. Dies kann beispielsweise durch systematisches körperliches Training oder durch Erlernen bestimmter Fertigkeiten geschehen, sodass eine höhere Leistung oder eine höher qualifizierte Leistung bereits zuvor aufgewandte Arbeit beinhaltet. Prinzipiell kann so jede Leistungsfähigkeit bis hin zu komplexen Maschinen als menschliche Leistung und darin bereits investierte menschliche Arbeit ausgedrückt werden und jeder reale Wert von Gegenständen kann durch die daran aufgewandte Arbeitsmenge ausgedrückt werden. Ein geeignetes Messsystem für menschliche Arbeit und Qualitäten menschlicher Leistung kann ohne Zweifel geschaffen werden

---

<sup>\*)</sup> Der Sonderfall von Prozessen mit einer Kernumwandlung bleiben hier außer Acht

Gegenstände können neben ihrem realen Wert noch einen zusätzlichen ideellen Wert besitzen. Der Wert der Freiheit für den einzelnen Menschen besteht darin, prinzipiell dasjenige zu tun, was ihm geeignet erscheint dasjenige zu erreichen, was er aus persönlichen Gründen schätzt. Mit der *Freiheit des Menschen* ist ökonomische Handlungsfreiheit in einer Marktwirtschaft verträglich, wenn sie den Gegebenheiten der Prämissen angemessen Rechnung trägt. Den Marktteilnehmern steht es frei, in den elementaren Marktfunktionen des Tausches die jeweiligen Gegenwerte je nach Angebot und Nachfrage, also letztlich je nach deren persönlichen Präferenzen, frei festzulegen, wenn dabei keine Übervorteilung erfolgt. Diese ist deshalb verwerflich, weil nach der Prämisse *Einheit des Menschen* damit zugleich der Übervorteilende in seinem Aspekt der Gattung selbst geschädigt wird. Aus dem gleichen Grund sind Manipulationen wie eine künstliche Verknappung oder die Ausnützung einer Monopolsituation moralisch verwerflich. Der ideelle Wert von Gegenständen hängt also von der jeweiligen Nachfragesituation ab und führt zu einem vom realen Wert des Gegenstandes abweichenden Wert, wobei diese Abweichung als Bruchteil des jeweiligen realen Wertes und damit wiederum als Arbeitsaufwand ausgedrückt werden kann. Ebenso kann sich ein Marktteilnehmer dafür entscheiden, seine eigene Arbeit gegen Gegenstände einzutauschen, die einen geringeren realen Wert besitzen als die dafür einzutauschende Arbeit, falls seine persönliche Präferenz dies erlaubt. Voraussetzung dabei ist allerdings, dass dies auf Grund freier Entscheidung der jeweils Handelnden so geschieht und bei Gegenständen des täglichen Bedarfs die ideellen Werte nur verhältnismäßig wenig von den jeweiligen realen Werten abweichen. Marktpreise können also prinzipiell immer in Einheiten geleisteter menschlicher Arbeit ausgedrückt werden.

Dieses aus den Prämissen folgende Prinzip kann auf jedwedes ökonomische Handeln angewandt werden. Kauf und Verkauf sind dann der Austausch von Gegenständen, die einen feststellbaren realen Wert gemessen an aufgewandter menschlicher Arbeit haben, zu einem vereinbarten ideellen Wert, wobei es die aus der *Einheit des Menschen* folgenden Vermeidung einer Übervorteilung dringend wünschenswert macht, die jeweiligen realen Werte der Waren zu kennen. Geld hat bei diesem ökonomischen Handeln selbst keinen Wert, es repräsentiert lediglich Werte von Gegenständen zur Erleichterung des Handels. Die Herstellung von Gegenständen ist die Schaffung realer Werte aus menschlicher Arbeit. Komplexere ökonomische Prozesse wie eine gegenwärtige industrielle Produktion technisch anspruchsvoller Güter erfordern eine eingehende Analyse hinsichtlich der aus den Prämissen folgenden Konsequenzen, vor allem wenn hohe Investitionen und spezialisierte Fertigkeiten involviert sind. Komplexe Zusammen-

hänge müssen in überschaubare Teile zergliedert werden, um eine angemessene moralische Beurteilung zu ermöglichen.

Die konsequente Beachtung der Prämissen führt also zu einer Ökonomie, in der nur menschliche Arbeit einen Wert hat, und diese in Gegenstände eingetragen werden kann, womit sich der Wert der Arbeit auf diese überträgt. Der Gegenstand von Produktion, Handel und Konsum ist also immer menschliche Arbeit, konkretisiert an einem materiellen Träger. Da auch Literatur, Kunst und Wissenschaft sowie Verwaltung und andere Dienstleistungen nichts anderes als das Ergebnis menschlicher Arbeit sind, muss das Prinzip dieser Ökonomie auch auf diese Gebiete anwendbar gemacht werden können. Wie nicht anders zu erwarten finden sich darin die Elemente wieder, die der Islam insbesondere für ökonomisches Handeln verlangt. Die Transparenz der Werte von Gegenständen und Dienstleistungen ermöglicht inhärent gerechte Preise und Löhne, Geld selbst hat keinen Wert, Kapitalzinsen kann es daher gar nicht geben, Reichtum kann nur im Umfang eigener Arbeit erworben werden und daher kein exzessives Ausmaß erreichen. Größere wirtschaftliche Unternehmungen erfordern partnerschaftliche Zusammenarbeit.

Rechte an der Natur und ihren Ressourcen kommen dem Menschen nur als Gattung zu. Dies gilt insbesondere für Wasser und Bodenschätze und selbst der in der Gegenwart kaum bestrittene Anspruch nationaler Staaten an deren ausschließlicher Nutzung der Bodenschätze ihres Territoriums ist moralisch nicht haltbar und darf höchstens als eine Übergangslösung vor Verwirklichung einer wahrhaft globalen Wirtschaftsordnung akzeptiert werden.

Unbestreitbar hat der einzelne Mensch ein Recht an der von ihm an materiellen Gegenständen aufgewandten Arbeit, ebenso unbestreitbar nutzt er dabei aber auch Materie, an denen er nur als Gattung Rechte haben kann. Das begründet den Anspruch, dass jedes individuelle Eigentumsrecht zugleich auch Rechte anderer Menschen beinhaltet. Die Konkretisierung dieses Grundsatzes kann nur unter Berücksichtigung der Gegebenheiten der jeweiligen Handlungssituation erfolgen. So ist es zum Beispiel eine Unterversorgung von Menschen mit Nahrung und Trinkwasser nicht vertretbar, solange die Möglichkeit eines Versorgungsausgleichs besteht. Da der Lebensunterhalt der Menschen höchste Priorität hat, verlangt das Recht aller Menschen an der in Nahrung und Trinkwasser enthaltenen Materie ebenso wie die aus der ersten Prämisse folgenden moralischen Identität einzelner Menschen mit der gesamten Menschheit, alles Menschenmögliche zu unternehmen, um eine solche Unterversorgung zu verhindern oder gegebenenfalls abzustellen. Ferner ist aus denselben Gründen ein Reicher zur

Unterstützung Bedürftiger selbst dann moralisch verpflichtet, wenn sein Reichtum ausschließlich auf eigener Arbeit beruht, da seine Erwerbsbedingungen neben der dabei verwendeten Materie möglicherweise auch klimatische und lokale Vorzüge aufwies, die er im Gegensatz zu seinen Mitmenschen in besonderem Maße genießen konnte und die zu seinem Reichtum beitragen. Das Unterlassen aus solchen Gründen gebotener Handlungen ist als moralisch verwerfliches Handeln zu beurteilen.

Die Behandlung der Arbeitskraft eines Menschen wie eine Ware und deren Bewertung nach dem von Angebot und Nachfrage bestimmten Marktmechanismus ist mit der *Freiheit des Menschen* nicht zu vereinbaren. Der individuelle Mensch wäre in diesem Fall an der Festlegung des Arbeitslohnes nicht mehr beteiligt und es bliebe ihm lediglich noch zu entscheiden, zum marktgerechten Lohn zu arbeiten oder es zu unterlassen, wobei ihm diese Wahl nur theoretisch bleibt wenn er gezwungen ist, sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Im Falle eines sich aus der Angebotsituation ergebenden unangemessen niedrigen Lohnes würde der Arbeitgeber ungerechtfertigt profitieren. Schon die *Einheit des Menschen* verbietet es dem Arbeitgeber, sich zu Lasten des Arbeitenden zu bereichern und damit sich im Aspekt der Gattung Mensch selbst zu schädigen. In allen Phasen wirtschaftlichen Handelns muss zwingend die *Freiheit des Menschen* gewahrt bleiben. Der Mensch hat immer Herr des ökonomischen Prozesses zu bleiben und darf nicht zu dessen Diener werden. Das Ziel wirtschaftlichen Handelns ist die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen. Das darf weder zu Lasten menschlicher Freiheit gehen noch dürfen sich einzelne Menschen zu Lasten anderer bereichern.

Die *Freiheit des Menschen* ermöglicht ökonomisches Handeln in Übereinstimmung mit den beiden Prämissen und damit wahrhaft zum Wohle des ganzheitlichen Menschen als Individuum und als Gattung. Es wäre widersinnig anzunehmen, er könne freiwillig anders als zu seinem Wohle handeln. Wenn er es dennoch tut, dann kann dieses Handeln nicht freiwillig sondern nur unfreiwillig, also unter Zwang erfolgen. Ein solcher Zwang kann ein innerer oder äußerer Zwang sein. Ein innerer Zwang kann beispielsweise aus Unkenntnis resultieren, welche ihm eine richtige Entscheidung verwehrt. Das ist dann der Fall, wenn der Mensch wichtige Randbedingungen seines Handelns nicht kennt oder er die aus den Prämissen folgenden Kriterien für seine Entscheidung nicht verstanden hat. Er handelt zwanghaft, wenn er mehr an Gütern haben will, als ihm vernünftigerweise zusteht. Es ist aber auch eine psychologische Zwangslage derart denkbar, die zum dringenden Verlangen führt, sich ohne Rücksicht auf andere – also in Wahrheit ohne Rücksicht auf sich selbst im Aspekt der Gattung – zu bereichern, um sich ein dauerhaft angenehmes Leben zu sichern.

Zu äußeren Zwängen gehören in diesem Zusammenhang Handlungen, welche die Handlungsfreiheit anderer Menschen beeinträchtigen, wie die Ausnutzung von Mangellagen oder Unkenntnis von Marktlagen, Manipulationen des Marktes wie die Bildung von Kartellen und Monopolen ebenso wie Diebstahl und Betrug. Ein äußerer Zwang kann auch durch die Androhung oder Ausübung von physischer oder psychischer Gewalt auf andere Menschen ausgeübt werden zwecks unrechtmäßiger Einforderung von Gegenständen oder Dienstleistungen, aber auch die negative Handlung der Unterlassung von Hilfe für bedürftige oder in Not geratene Menschen ist ausgeübter Zwang.

Aus der *Einheit des Menschen* folgt die Forderung des gegenseitigen Verzichts auf Anwendung von Zwang beim ökonomischen Handeln. Ein Zwang würde den Ausübenden zugleich im Aspekt der Gattung des Menschen treffen und damit ihn selbst schädigen. Dieser Verzicht ist aber auch Ausdruck der ebenfalls aus der *Einheit des Menschen* resultierenden gegenseitigen Achtung. Bei einem Zusammenleben in Beachtung der Prämissen würde sich jede Ausübung von Zwang erübrigen, da alle individuellen Interessen in Ausübung der *Freiheit des Menschen* ausgewogen berücksichtigt würden. Ein Vorteil, der in Missachtung die Gegebenheiten der Prämissen gegenüber anderen Menschen erreicht wird, wäre nur ein vermeintlicher Vorteil, da er sich wegen der *Einheit des Menschen* immer zugleich als ein Nachteil für den so Handelnden im Aspekt seiner Ganzheitlichkeit auswirken würde. Allerdings ist diese Einsicht keine Gewähr dafür, dass die Menschen ausnahmslos auf die Ausübung von Zwang verzichten.

Da die *Freiheit des Menschen* ein Vermögen ist, welches sich erst durch ihre Ausübung im konkreten Handeln verwirklicht, müssen die Lebensbedingungen ein freiwilliges Handeln erlauben. Es ist daher die Aufgabe des Menschen, im Zusammenleben geeignete Maßnahmen zu treffen, um die *Freiheit des Menschen* angemessen zu schützen und die aus ihrem Missbrauch resultierende Ausübung von Zwängen oder Gewalt beim ökonomischen Handeln zu unterbinden. Solche Maßnahmen müssen gemeinschaftlich getroffen werden und erforderlichenfalls zur Abwehr des Missbrauchs auch mit Gewalt durchgesetzt werden. Der Mensch handelt dabei als Gattung und ohne Ansehen der singulären Gegebenheiten individueller Menschen, wobei die Maßnahmen aber so gestaltet sein müssen, dass jeder einzelne Mensch ihnen vernünftigerweise zustimmen können muss. Die solche Maßnahmen treffende Institution wird üblicherweise Staat genannt und ist aus den genannten Gründen in seinem Wesen ein demokratischer Staat.



Der Zweck der vom Staat zu treffenden Maßnahmen ist es Bedingungen zu schaffen, die ökonomisches Handeln entsprechend den aus den Prämissen folgenden Kriterien ermöglichen sowie die Handlungsfreiheit der Individuen zu schützen. Zu den Maßnahmen gehört die Erstellung einer Rahmenordnung für die Ökonomie, die den Folgerungen aus den Prämissen genügen muss. Diese dient vor allem dazu, den ökonomisch Handelnden die praktischen Konsequenzen der Kriterien für gutes Handeln bewusst zu machen und sie dazu anzuleiten, ohne ihre Handlungsfreiheit sonderlich einzuschränken. Die Einhaltung der Rahmenordnung ist zu überwachen, Verstöße oder Missbrauch der ökonomischen Handlungsfreiheit sind erforderlichenfalls gewaltsam zu unterbinden. Eine richterliche Instanz hat Streitfälle zu schlichten und erforderlichenfalls Maßnahmen zu widerrufen, falls diese zu Ungerechtigkeit führen.

Mit der *Freiheit des Menschen* ist es nicht zu vereinbaren, die Moralität ökonomischen Handelns durch die Legalität einer Rahmenordnung zu ersetzen. Das wäre dann der Fall wenn versucht würde, gesetzliche Regelungen für ökonomisches Handeln derart zu schaffen, dass die Befolgung der gesetzlichen Bestimmungen hinreichend dafür wäre, dass das Handeln zugleich moralisch wäre und sich abwägende moralische Entscheidungen erübrigten. Die Handlungsfreiheit würde damit auf die zwangsweise Befolgung von Vorschriften reduziert werden und die Autonomie des ökonomisch handelnden Menschen wäre insoweit aufgehoben. Eine Rahmenordnung kann daher nur ein Hilfsmittel zur Orientierung für gutes ökonomisches Handeln und ein objektiver Maßstab für zu ahndenden Missbrauch der Handlungsfreiheit sein. Aus der universellen Geltung der beiden Prämissen folgt für die ökonomische Rahmenordnung die Bedingung, diese ebenfalls universell geltend zu erstellen und sie frei von kulturspezifischen Elementen zu halten. Das wiederum bedingt, die Rahmenordnung auf diejenigen Bestimmungen zu beschränken, deren Einhaltung eine notwendige Voraussetzung für ökonomisches Handeln unter den Gegebenheiten der beiden Prämissen ist und kein diesen widersprechendes positives Recht enthalten darf.

Ein wesentlicher Bestandteil der zu treffenden Maßnahmen ist eine gründliche theoretische und praktische Bildung der Menschen. Neben der Ausbildung für eine erfolgreiche berufliche Tätigkeit muss dabei besonderer Wert auf Lebenstüchtigkeit im umfassenden Sinn gelegt werden. Dazu gehören die Entwicklung des Vermögens der Vernunft, begründete Entscheidungen zu treffen, dabei moralische Kriterien zu berücksichtigen und eine Einstellung zu entwickeln, die einen direkten Rückgriff auf bereits erprobte, moralisch akzeptable Handlungsoptionen ohne vorherige eingehende Abwägungen erlaubt. Diese Bildung besteht nicht im Erlernen von

Regeln und Verhaltensmustern, sondern in der Entfaltung der Autonomie im Sinne einer das Vermögen der *Freiheit des Menschen* konkretisierenden Selbstbestimmung im Handeln.

Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ist seit Urzeiten verbunden mit einer ständigen Steigerung der Produktivität. Diese ermöglichte eine Verbesserung des Lebensstandards. Größere Kenntnisse und Fertigkeiten sowie die Verwendung von Werkzeugen und Maschinen, also Investitionen in die menschliche Leistungsfähigkeit, ermöglichten einen höheren spezifischen Konsum erbrachter Arbeit sowie eine weitere Investition in die Produktionskapazität. Aus den Prämissen folgt die Verpflichtung, dieses Vermögen zur produzieren nicht brachliegen zu lassen, sondern es zur effizienten Leistung von Arbeit verfügbar zu machen, was eine weitere Verbesserung der Lebensbedingungen des Menschen ermöglicht. Eine ungerechte Verteilung der erarbeiteten Güter, die davon herrührt, dass sich in der Vergangenheit einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen zu Lasten anderer Menschen in Missachtung moralischer Normen ungerechtfertigt bereichert haben oder dies in der Gegenwart noch immer tun, indem sie lediglich ihre eigenen Interessen verfolgen und ihren Nutzen zu maximieren suchen, erfordern ausgleichende Maßnahmen seitens des Staates.

### 8.3 Die Umsetzung der islamischen Moral

Die Normen für moralisches Handeln sind in den primären Quellen des Islams nur inhärent enthalten und selbst wesentliche Grundelemente moralischen ökonomischen Handelns, wie der Grundsatz der Gerechtigkeit, sind in den Texten direkt nicht genauer bestimmt. Konzeptionell erfolgt die Umsetzung der moralischen Normen in die Praxis des täglichen Handelns dadurch, dass der einzelne Muslim durch wiederholte Rezitationen aus dem Koran den Sinn der Texte mehr oder weniger wörtlich verinnerlicht und daran sowie an den konkreten Geboten und Verboten sein Handeln orientiert. Der Muslim kann sich so eine Einstellung und subjektive Maximen erarbeiten, die für sein Handeln bestimmend sind und den moralischen Forderungen des Islams entsprechen, wobei die gemeinschaftliche Beurteilung konkreter Fälle des Handelns mit anderen Muslimen Möglichkeiten zur Korrektur gibt.

Mit Einstellung ist hier wiederum die verinnerlichte Haltung eines Menschen gegenüber allen möglichen Phänomenen gemeint, die auf das Handeln selektierend und disponierend einwirkt und die einerseits selbst das Ergebnis von Selektionsprozessen ist, die sich der einzelne Mensch aus der Vielfalt möglicher Verhaltensweisen aneignet und andererseits die

Grundlage für relativ sicheres Handeln bildet. Der Mensch ist dadurch in den meisten Fällen des täglichen Lebens in der Lage, auch ohne jeweils aufwändige abwägende Entscheidungen sicher und nach seinen Maßstäben auch richtig zu Handeln, indem er aus sich bietenden Handlungsoptionen diejenige wählt, die bereits erprobten Handlungsweisen am ehesten entspricht. Maximen hingegen sind meist kurz formulierbare lebenspraktische Grundsätze, die sich ein Mensch für sein eigenes Handeln setzten oder latent bejahend befolgen kann (Schröder 1998, 619). Die Maximen eines Muslims für ökonomisches Handeln haben deshalb einen moralischen Gehalt, weil der Muslim dann nicht nur aus persönlicher Neigung oder berechnender Klugheit, sondern wesentlich in Anerkennung einer moralischen Verpflichtung handelt. Sie sind zugleich ein Akt autonomer Selbstbestimmung, da sich der Muslim zumindest die der jeweiligen Maxime zugrunde liegende moralische Norm bejahend aneignen muss. Einstellung und Maximen stellen allerdings noch kein moralisches ökonomisches Handeln sicher, da sie immer erst auf das konkret anstehende Handeln anzuwenden sind und dabei mit unreflektierten Neigungen konkurrierend auf den Willen einwirken. Das empirisch beobachtbare ökonomische Handeln ist daher nicht repräsentativ für die ökonomische Moral des Islams.

Für die Umsetzung moralischer Normen, also ihre Befolgung im konkreten Handeln enthält das Prinzip der Verantwortung eine starke motivierende Kraft wenn sich der Mensch fragt, ob ein bestimmtes anstehendes Handeln zu verantworten ist. Eine Analyse der Bedeutung des Begriffs Verantwortung umfasst drei Phasen und fünf Bezüge (Schröder 2005, 334ff). Die drei Phasen umfassen (a) die Übernahme einer Verpflichtung, (b) die Bereitschaft, sie nach bestem Bemühen zu erfüllen und schließlich (c) Rechenschaft über die Erfüllung zu geben. Die fünf Bezüge sind gegeben durch (1) die Anerkennung des jeweiligen Menschen, für die Erfüllung der Verpflichtung zuständig zu sein, (2) die Bejahung des Gegenstandes der Verpflichtung, (3) die Anerkennung der Instanz, vor der die Rechenschaft abzulegen ist, (4) die Anerkennung der Verbindlichkeit der Verpflichtung und schließlich (5) die Kenntnis und Anerkennung der Kriterien für die Beurteilung der Erfüllung. In der Systematik der Prämissen hat der individuelle Mensch die Verpflichtung, zum Wohle des Menschen im Verständnis der Prämissen zu handeln. Mit der Bejahung seines Menschseins übernimmt der individuelle Mensch diese Verpflichtung (a), ist bereit, nach bestem Bemühen dieses Menschsein zu leben, also in Übereinstimmung mit den Forderungen der Prämissen zu handeln (b) und sich selbst Rechenschaft darüber zu geben, indem er sein Handeln beurteilt (c). Mit der Betätigung seiner Handlungsfreiheit bejaht der Mensch seine Zuständigkeit für sein Handeln (1) und bejaht die aus den Prämissen resultierenden Forderungen für sein Handeln (2). Er erkennt sich selbst als ganzheitlicher

Mensch im Sinne der Prämissen als die Instanz an, vor der er sich Rechenschaft über sein Handeln zu geben hat (3) und leugnet nicht seine Pflicht zum Wohle des ganzen Menschen zu handeln (4) und weiß letztlich immer, ob er gemäß den Bedingungen der Prämissen handelt (5).

Eine Analyse des objektiven normativen Gehalts des Islams anhand der obigen Prämissen ist mit dem Begriff der Verantwortung des Menschen für sein Handeln konsistent, Allerdings handelt der individuelle Mensch in dieser Systematik nur entsprechend der Bedingungen seines – allerdings von Gott so gewollten – Menschseins und ist sich selbst gegenüber als ganzheitlicher Mensch für sein Handeln verantwortlich. Da der Begriff der Verantwortung zugleich eine starke motivierende Wirkung auf den handelnden individuellen Menschen ausübt, müsste eine Kultivierung des Begriffs der Verantwortung für ökonomisches Handeln für eine Umsetzung der moralischen Normen förderlich sein. Dieser Effekt ist ein integraler Bestandteil des Islams insofern, als sich der Muslim aus dem Koran nicht nur eine moralische Einstellung und subjektive Maximen aneignet, sondern auch die Vorstellung der Verantwortung des Menschen für sein Handeln gegenüber Gott. Dabei wird die Autonomie des individuellen Menschen nicht eingeschränkt, da er nicht nur für die Befolgung der spezifischen Gebote und Verbote Verantwortung übernimmt, sondern für die Güte seines Handelns überhaupt. Dies kann so aufgefasst werden, dass er seine einzelnen Handlungen vor sich selbst verantwortet und für den Gebrauch seines Menschseins und seiner Vermögen insgesamt Verantwortung gegenüber Gott trägt. Die Vorstellung von Lohn und Bestrafung sowie einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits bewirkt einen zusätzlichen motivierenden Einfluss auf den Menschen und kann angesichts der alltäglichen Unzulänglichkeiten hinsichtlich moralischen Handelns als ein denknotwendiges Element angesehen werden.

Die Verbindung von aus der Offenbarung geschöpfter Spiritualität und ökonomischem Handeln hat auch eine christliche Parallele, die jüngst aufgegriffen wurde, um daraus ein zukunftsweisendes Konzept moderner Unternehmensführung zu entwickeln. Benedikt von Nursia (um 480-547) hat mit seiner Klosterregel *regula monasteriorum* eine „höchst praktikable, Stabilität mit Flexibilität verbindende Organisationsplattform“ entwickelt (Bilgri 2005, 463). Die Übereinstimmung der Führungsphilosophie Benedikts mit zeitgenössischen Methoden für Teamarbeit bildete die Grundlage für ein Konzept ethisch-spirituelle Unternehmensführung (Bilgri 2005, 466), welches eine Umsetzung moralischer Prinzipien über deren Verinnerlichung bewirkt und sich dabei praktisch bewährt hat.

## 8.4 Resümee

Aus der Explikation des normativen Gehalts des Islams durch die islamischen Rechtsgelehrten können zwei grundlegende Prämissen gefolgert werden, die zentralen Elementen des Islams entsprechen. Es sind dies die *Einheit des Menschen* und die *Freiheit des Menschen*. Die Prämissen sind dadurch miteinander verschränkt, dass die *Freiheit des Menschen* nicht bloß diejenige des einzelnen Individuums ist, sondern zugleich auch als diejenige des Menschen an sich, also als die Freiheit aller Menschen als Gattung zu verstehen ist. Die Befolgung der Normativität dieser Prämissen ist notwendige Bedingung für moralisch rechtfertigbares ökonomisches Handeln, ihre Missachtung führt zu Handeln, welches den moralischen Forderungen des Islams nicht genügt. Die beiden Prämissen entsprechen zwar den Prinzipien des Islams, setzen aber erkennbar nichts als unwiderlegbare Gegebenheiten des Wesens des Menschen voraus. Daher gelten sie unbedingt und objektiv, haben also universelle Geltung für alle Menschen.

Aus beiden Prämissen wurden konkrete Grundsätze für ökonomisches Handeln abgeleitet, die konsistent mit der islamischen Auffassung von zentralen Begriffen der Wirtschaft sind und die einen Vergleich mit den sich aus der Vernunftethik ergebenden Grundsätzen erlauben, wobei die Ableitung der Handlungsgrundsätze einerseits in Kenntnis der Grundzüge des islamischen Rechts und andererseits der bei der Analyse der moralischen Defizite der gegenwärtigen Ökonomie von der integrativen Wirtschaftsethik festgestellten Defizite erfolgte. Die Verbindung der abgeleiteten Handlungsgrundsätze mit der Praxis ergibt sich aus der dem Islam eigenen Systematik der Umsetzung der implizit im Islam enthaltenen moralischen Normen, die mit dem vernunftethischen Prinzip der Verantwortung konsistent ist

Wie ein roter Faden durchzieht die Folgerungen aus den beiden Prämissen die Forderung, beim ökonomischen Handeln für Ausgewogenheit zu sorgen und jede Einseitigkeit zu vermeiden. Gegensätze traditionellen westlichen ökonomischen Denkens wie Individualwohl und Gemeinwohl oder Egoismus und Altruismus heben sich auf in der Forderung, alle berechtigten Interessen des Menschen angemessen zu berücksichtigen. Die Maximierung eines Parameters ökonomischen Handelns widerspricht den Bedingungen der beiden Prämissen und ist daher zu Gunsten einer Optimierung zu unterlassen. Für eine solche Optimierung sind wertende Kriterien erforderlich, welche der normative Gehalt der Prämissen liefert. Daraus wird auch verständlich, weshalb seitens des Islams eine moralfreie Ökonomie wie die kapitalistische Marktwirtschaft abgelehnt wird und wes-

halb von konsequenten Denkern eine Mischform wie ein islamisierter Kapitalismus für nicht möglich gehalten wird.

Ökonomisch moralisch Handeln bedeutet nach den zentralen Prämissen des Islams, die realen Gegebenheiten richtig zu verstehen und ihnen entsprechend zu handeln. Die Moral ist in diesen Gegebenheiten inhärent enthalten. Die konkreten Forderungen des Korans sind kein ökonomisches Regelwerk, sondern dienen dazu, eine richtige Einstellung der Menschen zu entwickeln und ein Verständnis für moralisch richtige und falsche Entscheidungen zu entwickeln, aus denen ein sicheres ökonomisches Handeln im Interesse des ganzen Menschen möglich wird, ohne die Handlungsfreiheit und damit die Autonomie des Menschen einzuschränken. Das deckt sich mit der Ansicht islamischer Denker der jüngeren Vergangenheit, allen voran Harun Nasutions, wonach sich der Koran nicht in konkreten Vorschriften in Form von Geboten und Verboten erschöpft, da es praktisch unmöglich ist, jeden Aspekt des diesseitigen Lebens durch Vorschriften zu regeln. Vielmehr gelten für das Zusammenleben abgesehen von den rituellen Bestimmungen moralische Normen als Richtschnur für das Handeln und die konkreten Vorschriften sind nur das Verständnis der Normen fördernd gemeint. (Effendy 2003, 104)

Damit ermöglicht der Islam hinsichtlich der moralischen Normen für ökonomisches Handeln eine axiomatische Darstellung und eine vernunftethische Analyse. Darüber hinaus weist er wesentliche Elemente für eine Umsetzung der moralischen Normen in die alltägliche Praxis der Muslime auf, wobei sowohl deren objektiver Gehalt wie auch ihr kulturspezifischer Gehalt eingebracht werden können.



### III Verbindung von vernunftethischem und islamischem ökonomischem Denken

In den beiden ersten Teilen dieser Arbeit wurden aus der integrativen Wirtschaftsethik und aus dem Islam jeweils Grundsätze für moralisch rechtfertigbares wirtschaftliches Handeln abgeleitet. Dies geschah zunächst im Verständnis der Philosophie als einem Projekt, „in grundlegenden Fragen zu Einsichten zu gelangen, diese angemessen auszudrücken und somit einer intersubjektiven Prüfung zugänglich zu machen“ (Wimmer 2004, 26). Die hier beabsichtigte intersubjektive Prüfung durch den Vergleich vernunftethischer moralischer Normen mit den in philosophischer Perspektive aus dem Islam abgeleiteten moralischen Normen bedarf einer Rechtfertigung.

Ein Teil der Rechtfertigung besteht darin aufzuzeigen, dass die als objektiv und universal geltend behaupteten moralischen Normen der Vernunftethik – hier beschränkt auf das Gebiet ökonomischen Handelns – dies nicht nur in zentrischer Perspektive der ausschließlich auf die Vernunft gründenden Philosophie sind, sondern sie ihre Geltung auch in einer anderen Denktradition nachweisen können und erst dadurch zu Recht universale Geltung beanspruchen dürfen. Die Philosophie als Unternehmen zur Erarbeitung wahrhaft allgemeingültiger weil kulturinvarianter Einsichten kann diese Forderung nicht ablehnen:

„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“ (Wimmer 2004, 67)

Bei den gegenwärtig durchgehend globalen ökonomischen Fragestellungen kann die Philosophie ihren selbst gestellten Auftrag nur dann erfüllen, wenn sie sich der Kritik anderer Denktraditionen stellt und entweder Gemeinsamkeiten mit diesen feststellt oder Unterschieden aufklärend nachgeht. Erst dann hat sie auch das Recht, andere Denktraditionen oder deren Aussagen zu kritisieren.

Ein weiterer Teil der Rechtfertigung besteht darin nachzuweisen, dass die gewonnenen Einsichten der praktischen Philosophie auch praktisch relevant sind, also prinzipiell in der Wirklichkeit angewandt werden können. Eine Wirtschaftsethik, die grundsätzlich nicht in die Realität der Ökonomie umgesetzt werden kann, hat keine Daseinsberechtigung. Die Realität der Ökonomie ist in der Gegenwart wiederum die globale Ökonomie und die Verifizierung der prinzipiellen Anwendbarkeit wirtschaftsethischer



Normen hat daher ebenfalls kulturübergreifend und nicht nur unter den Bedingungen eines Kulturkreises zu erfolgen.

Das gegenwärtige Wirtschaftssystem wird allgemein als Ergebnis einer historischen Entwicklung angesehen, die zwar nicht so beabsichtigt war, sondern sich eben so ergeben hat, die aber als irreversibel betrachtet wird, was Bemühungen um eine grundlegende Änderung eine klare Absage zu erteilen scheint:

„Individuen wie Institutionen geraten immer wieder einmal in Lagen, die man sich nicht aus der Absicht Beteiligten, sie herbeizuführen, verständlich machen kann und die nichtsdestoweniger, nachdem man sich nun einmal in ihnen befindet, unbeschadet ihrer höchst prekären Aspekte überwiegend akzeptiert werden. Sie haben Eigenschaften von Stadien einer zivilisatorischen Evolution, aus denen wir das Beste zu machen versuchen müssen, die aber als solches irreversibel sind.“ (Lübbe 1990, 172)

Nun kann es bei den Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie nicht darum gehen, den Prozess einer historischen Entwicklung rückgängig zu machen, sondern nur darum, die zukünftige Entwicklung so zu beeinflussen, dass sie eine Richtung auf das angestrebte Ziel hin nimmt. Dafür gilt es exemplarisch konkrete verwirklichtbare Möglichkeiten aufzuzeigen.

Hinsichtlich des Anspruchs der universalen Geltung seiner objektiven wirtschaftsethischen Normen und ihrer praktischen Relevanz befindet sich der Islam in der gleichen Situation wie die Vernunftethik. Da er in der Vergangenheit überwiegend apologetisch und in Abgrenzung zum kapitalistischen Wirtschaftssystem argumentierte, werden zudem die praktischen Auswirkungen seiner ökonomisch relevanten moralischen Forderungen bezweifelt:

„Despite their ambitious claims, the Islamic economists have not established that the injunctions they find in existing social orders would be absent from an Islamic order. They have shown neither that the distribution of wealth would be relatively more equal in an Islamic order nor that an Islamic order would be fairer, even by their own standards of fairness.

...

While arguing that other doctrines are deeply flawed, they believe that Islamic thought, being divinely inspired, is exempt from the perils of human weakness. They thus ignore the fact that, like the doctrines they indict so harshly, Islamic economics rests on human reasoning and understanding. “ (Kuran 1992, 69f)

Vernunftethik und Islam sind daher gut beraten, angesichts ihrer wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten deren universale Geltung und praktische Realisierbarkeit dadurch nachzuweisen, dass sie gemeinsam konkrete und sichtbare Schritte in die Richtung einer humanisierten Ökonomie tun und dabei dem Wesen der Moral, sich letztlich nur im Handeln zu verwirklichen, gerecht werden, was in Gedichtform knapp aber umfassend wie folgt formuliert wurde:

Moral.

Es gibt nichts Gutes außer:

man tut es!

(Kästner 1936, 30)

Die aus der Vernunftethik und dem Islam abgeleiteten Grundsätze für ökonomisches Handeln werden miteinander verglichen und aus den sich dabei ergebenden Gemeinsamkeiten werden praktische Konsequenzen für die Vernunftethik und den Islam gezogen, die ihr jeweiliges Selbstverständnis und ihr wechselseitiges Verhältnis betreffen (Kapitel 9). Diese Konsequenzen verbinden vernunftethisches und islamisches Denken hinsichtlich ökonomischen Handelns durch konkrete Möglichkeiten für eine Zusammenarbeit bei der Umsetzung des gemeinsamen objektiven normativen Gehaltes hinsichtlich wirtschaftlichen Handelns und damit gemeinsamer Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie. Die prinzipielle Realisierbarkeit dieser Umsetzung und der gemeinsamen Bemühungen wird aufgewiesen durch die Konkretisierung einer verwirklichbaren Strategie für ein gemeinsames Vorgehen (Kapitel 10) einschließlich gemeinsamer Anforderungen an Wirtschaftsordnung und Wirtschaftstheorie zwecks deren Anpassung an die Bedingungen legitimen und damit inhärent gerechten globalen Wirtschaftens.



## 9 Wirtschaftsethische Gemeinsamkeiten von Vernunftethik und Islam und deren Konsequenzen

Der Vergleich des normativen Gehalts zweier vollkommen verschiedener Moralsysteme wie der Vernunftethik und des Islams wirft die nicht triviale Frage hinsichtlich der Zulässigkeit eines solchen Vergleichs auf. Die Vernunftethik gründet ausschließlich auf der allen Menschen eigenen Vernunft und grenzt sich damit bewusst von religiösen dogmatischen Überzeugungen ab. Sie stellt ein durch die praktische Vernunft jedem Menschen gegebenes praktisches Gesetz fest, das objektive und universale Geltung hat und den Menschen zu moralisch richtigem Handeln befähigt. Der Mensch kann nach diesem moralischen Gesetz handeln, wenn er über anstehendes Handeln seine Vernunft entscheiden lässt und nicht bloß seinen Neigungen folgt. Die Moral gilt als ein Vermögen der praktischen Vernunft des Menschen sowie mittels seiner Vernunft explizierbar und daher als autonom.

Die Ethik des Islams gründet auf einem den Muslimen im Koran mitgeteilten überpositiven religiösen Recht, das jedoch im Gegensatz zum westlichen Begriff des Rechts moralische, juristische, soziale und rituelle Elemente in sich vereinigt. Dieses Recht ist in Koran und Sunna implizit enthalten und daraus explizierbar und gilt als von Gott den Menschen verbindlich vorgegeben, gilt also im Gegensatz zur Vernunftethik als eine heteronome, fremdbestimmte Moral. Das scheint auf einen scharfen Gegensatz zu verweisen, der jeden Vergleich vernunftethischer und islamischer Moral als problematisch erscheinen lässt und einer Klärung bedarf.

Dieser Gegensatz wird für den angestrebten Vergleich aufgrund einer Überlegung aus zwei Perspektiven hinfällig. Aus Sicht der Vernunftethik sind Muslime auch Menschen und mit Vernunft begabt. Sie müssen daher auch über das objektiv geltende moralische Gesetz der praktischen Vernunft verfügen. Wenn sie daher in ihrem Handeln freiwillig heteronom vorgegebene Normen befolgen, dürfen diese zum praktischen Gesetz der Vernunft nicht im Widerspruch stehen, da ein Mensch nicht freiwillig entgegen seiner eigenen Willensbestimmung handeln kann. Aus Sicht des Islams hingegen erfolgt die Explikation des normativen Gehalts von Koran und Sunna mittels der Vernunft, die nur das für richtig und wahr halten kann, was ihren eigenen Prinzipien und damit auch denjenigen der praktischen Vernunft nicht widerspricht. Da die Vernunft kein Produkt des Menschen ist, sondern diese ihm vielmehr gegeben ist, kann der Muslim selbst die Normativität der praktischen Vernunft als von Gott gegeben ansehen. Das ist konsistent mit der Aussage des Korans, dass der Kern seiner Botschaft nicht völlig neu, sondern den Menschen im Grunde prinzipiell be-

kannt ist, jedoch der ständigen Wiedererinnerung bedarf. Daher ist es berechtigt anzunehmen, dass der objektive normative Gehalt des Islams mit demjenigen der Vernunftethik nicht im Widerspruch steht.

Dabei ist zu beachten, dass der objektive normative Gehalt nur einem Teil der islamischen Moral entspricht, die neben den objektiven, also unbedingt und universal geltenden Normen auch kulturspezifische und rein religiöse und rituelle Normen enthält. Diese können zwar unterschieden aber nicht voneinander getrennt werden. Entsprechendes gilt auch für die autonome Moral der westlichen Denkweise. Darüber hinaus enthält in beiden Bereichen die gelebte Moral als die von der jeweiligen Gesellschaft anerkannten Verhaltensweisen und der sie tragenden Überzeugungen Elemente, die weder den Normen der praktischen Vernunft noch denen des islamischen Rechts genügen, sodass in der Praxis der Anspruch der Moralität von Vernunftethik und Islam oft nicht erfüllt wird.

Für die vorliegende Arbeit ist die Problematik der Vergleichbarkeit moralischer Normen der Vernunftethik und des Islams zusätzlich dadurch entschärft, dass mit dem Bereich des wirtschaftlichen Handelns nur ein Teil des Handelns Gegenstand moralischer Analyse ist und dafür eine letzte Begründung der Normen außer Acht bleiben kann, wenn nur deren Quelle eine hinreichend präzise Explikation erlaubt, was wie bereits erwiesen, sowohl für den Islam als auch für die Vernunftethik gegeben ist.

Im islamischen Denken wird das Konzept der Autonomie des Menschen zuweilen als bloße Willkürlichkeit missverstanden:

„It may be noted that, at a philosophical level, the Islamic concept of autonomy is basically different from the contractarian concept of the absolute autonomy of the individual, who makes his own laws. For instance, according to Kant, an individual is acting autonomously when he himself chooses the guiding principles of action as the most adequate expression of his being a free and rational person. On the other hand, the Islamic concept of individual freedom is properly understood as relative, since absolute freedom is only God's. Indeed, Islam rejects the *absolute* autonomy of man.“ (Naqvi 1994, 30)

Nach Kant besteht die Autonomie des Menschen gerade darin, dem moralischen Gesetz seiner praktischen Vernunft – und insofern seinem zwar aus ihm selbst stammenden aber universal geltendem Gesetz – aus freier Entscheidung zu gehorchen und seine Freiheit in Achtung der Freiheit anderer Menschen zu beschränken. Die bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes findet ihre vernunftethische Entsprechung im

kategorischen Imperativ, der unbedingten Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz. Beiden gehen das Verstehen der jeweiligen moralischen Forderungen und die freie Entscheidung des einzelnen Menschen voraus, ihnen Folge zu leisten.

Für die Verwirklichung dieser Entscheidung ist die Absicht nicht hinreichend, jede anstehende Entscheidung gemäß dieser moralischen Kriterien zu fällen, da der größte Teil menschlichen Handelns nicht nach einzelnen abwägenden rationalen Entscheidungen, sondern spontan aus der jeweiligen persönlichen Einstellung heraus erfolgt. Für die Verwirklichung der Entscheidung des Menschen, gemäß moralischer Kriterien zu handeln, ist daher eine entsprechende Einstellung notwendig, deren Herausbildung in muslimischen Gesellschaften durch den Gottesdienst gefördert wird. In säkularen Gesellschaften stehen dafür Erziehung im weitesten Sinne des Wortes, Gewöhnung an die dem jeweiligen Recht zugrunde liegenden Normen und die Orientierung am Verhalten anderer Bezugspersonen zur Verfügung.

In diesem Kapitel wird eine Verbindung zwischen vernunftethischem und islamischem Denken hinsichtlich ökonomischen Handelns hergestellt. Die Gemeinsamkeiten der in den Kapiteln 4 und 8 abgeleiteten Grundsätze für wirtschaftliches Handeln nach den Prinzipien der Vernunftethik und des Islams werden festgestellt und ergänzt um ebenfalls gemeinsame Elemente einer Rahmenordnung, die solches Handeln erlaubt (Abschnitt 9.1). Die sich aus diesen Gemeinsamkeiten ergebenden Konsequenzen für Bemühungen um eine moralisch rechtfertigbare Ökonomie werden für den Islam (Abschnitt 9.2) und für die Vernunftethik (Abschnitt 9.3) ermittelt und miteinander in Beziehung gesetzt. Sie legen nicht nur eine von beiden zu erarbeitende Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses dieser Gemeinsamkeiten nahe, sondern auch ein gemeinsames Vorgehen bei der Schaffung der für eine Umsetzung der Grundsätze für moralisches ökonomisches Handeln in die Praxis erforderlichen Voraussetzungen. Ein Resümee (Abschnitt 9.4) fasst die wichtigsten Schlussfolgerungen zusammen.

## 9.1 Wirtschaftsethische Gemeinsamkeiten

*Vergleich der Prämissen*

*Vergleich der Grundsätze*

*Elemente einer Rahmenordnung für die Ökonomie*

*Schlussfolgerungen*

Die Explikation des objektiven normativen Gehalts von Vernunftethik und Islam erfolgte in den Kapiteln 4 und 8 derart, dass zunächst je zwei Prämissen formuliert wurden, aus denen dann Grundsätze für ökonomisches Handeln abgeleitet werden konnten. Der Vergleich hat daher auf zwei Ebenen zu erfolgen, nämlich zum einen bezüglich der jeweils zugrunde gelegten Prämissen und zum anderen hinsichtlich der daraus abgeleiteten Grundsätze. Dabei bedarf es zunächst einer Begründung, weshalb für die beiden Systeme unterschiedliche Prämissen verwendet wurden.

### Vergleich der Prämissen

Für die Vernunftethik hat die integrative Wirtschaftsethik die Bedingung der Legitimität ökonomischen Handelns ermittelt, welches sich nicht am Machtprinzip ausrichtet, sondern unter Berücksichtigung der erkennbaren Folgen die moralischen Rechte aller von diesem Handeln betroffenen Menschen zu wahren sucht. Das ist inhaltlich gleichbedeutend damit, dass solches Handeln als eine spezifische Konkretisierung der persönlichen Freiheit eines Menschen in der Verfolgung persönlicher Ziele verstanden wird, dabei jedoch nach Maßgabe der praktischen Vernunft zwecks Wahrung der moralischen Rechte betroffener Menschen die eigenen Freiheitsrechte nur soweit ausgeübt werden, dass dabei die Freiheitsrechte anderer Menschen nicht verletzt werden. Dieses oberste Prinzip der praktischen Vernunft für ökonomisches Handeln wird durch die beiden Prämissen *Absicht ökonomischen Handelns* und *Adressat ökonomischen Handelns* als grundlegende Forderungen ausgedrückt, die unbedingt von ökonomischem Handeln eingehalten werden müssen.

Im Islam sind Koran und Sunna die Quelle für das von den Rechtsgelehrten zu explizierende islamische Recht, welches auch die moralischen Normen enthält. Es ist systematisch möglich, aus zwei für den Islam zentralen normativen Bedingungen und deren Verschränkung Grundsätze für ökonomisches Handeln abzuleiten, die mit dem islamischen Recht vereinbar sind und daher den Schluss erlauben, dass sie die Normativität des Islams hinsichtlich ökonomischen Handelns ebenso angemessen ausdrücken, wie dies für die Forderung der Legitimität im Falle der Vernunftethik der Fall ist. Dieser Weg wurde aus zwei Gründen gewählt. Zum einen liegt

dieses Verfahren dem westlichen vernunftethisch ausgerichteten Denken näher als die Destillation von Grundsätzen aus dem umfangreichen Korpus des islamischen Rechts. Zum anderen ist einem Nicht-Muslim kein angemessen unmittelbarer Zugang zu Koran und Sunna und auch zum islamischen Recht möglich, vielmehr ist dieser auf mittelbare sekundär erworbene Kenntnis angewiesen. Diese Kenntnis ist aber hinreichend, um die grundlegenden normativen Forderungen für ökonomisches Handeln in Prämissen auszudrücken und daraus Handlungsgrundsätze abzuleiten.

Für die Vernunftethik fordert die Prämisse *Absicht ökonomischen Handelns* die materiellen und ideellen Voraussetzungen für die Verwirklichung menschlicher Freiheit absichtlich herzustellen, aufrechtzuerhalten oder zu verbessern und fordert die Prämisse *Adressat ökonomischen Handelns*, dass dieses Handeln dem Menschen an sich und somit allen Menschen in einem angemessenen Verhältnis zugute kommen soll. Die Prämissen konkretisieren das oberste normative Prinzip der praktischen Vernunft insofern als sie die Wahrung der Freiheitsrechte als positive Handlungsabsicht bestimmen und klarstellen, dass diese Absicht dem handelnden Individuum und zugleich allen anderen Menschen dienen soll, wobei der Gegensatz zwischen den Interessen des Individuums und denen der Allgemeinheit durch die Auffassung des Menschen als Einheit aus Einzelwesen und Gattung aufgehoben wird.

Für den Islam fordert die Prämisse *Einheit des Menschen*, den Menschen als eine Einheit bestehend aus einem einzelnen Individuum, der Gattung Mensch und der ihren Lebensraum bildenden Umwelt aufzufassen und verlangt die Prämisse *Freiheit des Menschen* diesen als frei in seinen Entscheidungen und Handlungen und damit als ein grundsätzlich autonomes Wesen zu behandeln. Die Verschränkung der beiden Prämissen ist dadurch gegeben, dass die *Freiheit des Menschen* eben nicht nur diejenige des einzelnen Individuums ist, sondern wegen der *Einheit des Menschen* zugleich auch diejenige des Menschen an sich, also die Freiheit aller Menschen als Gattung ist.

Trotz sehr verschiedener Herleitung der Prämissen für Vernunftethik und Islam und unterschiedlicher Semantik wird bei dieser Gegenüberstellung deutlich, dass ihr prinzipielles Anliegen, bei ökonomischem Handeln lebensdienlich die Freiheitsrechte aller Menschen zu respektieren, ein gemeinsames Anliegen ist. Die Aufhebung des Gegensatzes von Individuum und Allgemeinheit bei der Respektierung dieser Rechte durch die Auffassung des Menschen als untrennbare Einheit von Individuum und Gattung transponiert die Forderung Kants, dass „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen



vereinigt werden kann“ (Kant MS, 230) in das Wesen des Menschen. Ein Mensch muss notwendig bei seinem Handeln die Interessen anderer Menschen oder der Allgemeinheit wahren, wenn er diese als einen wesentlichen Bestandteil seiner eigenen Identität begreift. Diese Auffassung ist als klare Absage an einen der Natur des Menschen nicht mehr gerecht werdenden Individualismus ein grundlegendes gemeinsames Element von Vernunftethik und Islam.

Die ausdrückliche Wesenseinheit des Menschen und seiner Umwelt in der islamischen Prämisse *Einheit des Menschen* entspricht dem Koran, der unmittelbarer und konkreter als die Vernunftethik die natürliche Umwelt in die Normativität menschlichen Handelns einbezieht, wie das oben beispielhaft genannte Verbot belegt, Tiere nur zum Vergnügen zu verwenden. Mittelbar lässt sich die Wahrung der Freiheitsrechte aller Menschen bei ökonomischem Handeln jedoch mühelos auch auf die Forderung eines angemessen verantwortlichen Umgangs mit der Natur und ihren Ressourcen ausdehnen.

Offensichtliche Widersprüche zwischen den Prämissen für Vernunftethik und Islam bestehen nicht, sie können vielmehr als die zwei Seiten einer Münze betrachtet werden.

### **Vergleich der Grundsätze**

Die Ableitung der Grundsätze für ökonomisches Handeln aus Vernunftethik und Islam konnte nicht losgelöst von den Ergebnissen der Analyse der Praxis der gegenwärtigen Ökonomie und den dabei aufgezeigten moralischen Defiziten erfolgen, sondern hat sich unweigerlich daran orientiert. Die Grundsätze kontrastieren daher diese Defizite und sowohl in den Grundsätzen der Vernunftethik als auch in denjenigen des Islams erscheinen daher nicht zufällig größtenteils dieselben Themen. Dies liegt durchaus in der Absicht dieser Arbeit, die ja dem Vergleich des normativen Gehalts von Vernunftethik und Islam hinsichtlich ökonomischen Handelns gilt, für den die abgeleiteten Grundsätze ein konkretes Mittel sind.

Wie nach den einleitenden Bemerkungen nicht anders zu erwarten, zeigen die Grundsätze eine weitgehende Übereinstimmung. Dies gilt vor allem für die Bereiche des Zwecks der Ökonomie, die Verfolgung des Eigeninteresses sowie der Institute Eigentum, Kapitalzinsen und Spekulation. Wirtschaft ist kein Selbstzweck, sondern soll allen Menschen dienen, weshalb individuelle Interessen oder Vorteile maximierendes ökonomisches Handeln einem optimierenden Handeln weichen muss, das die je eigenen und fremden Interessen nicht als gegensätzlich, sondern als mitei-

inander vereinbar betrachtet. Die Absicht ökonomischen Handelns gilt daher zugleich der Förderung des Individualwohls und des Gemeinwohls. Absolutes privates Eigentum, wie es in der kapitalistischen Marktwirtschaft praktiziert wird, ist ausgeschlossen, Eigentum an jedweden Gütern ist vielmehr stets mit Rechten anderer Menschen verbunden, auf die bei Erwerb und Verwendung Rücksicht zu nehmen ist. Das gilt insbesondere für Grund und Boden, natürliche Ressourcen sind als Eigentum der Gattung zu behandeln. Die Grundsätze legen den Begriff eines dynamischen bedingten Eigentums nahe, der grundsätzlich die eigenen Ansprüche und diejenigen anderer Menschen an einer Sache anerkennt und berücksichtigt und geistiges Eigentum einschließt. Moralisch sehr ungerechte Verteilungen von Gütern sind zu ändern. Eine spezifisch islamischer Grundsatz, der die Ökonomiefreundlichkeit des Islams unterstreicht, ist die Verpflichtung, Vermögen nicht brach liegen zu lassen, sondern es einer produktiven Verwendung zuzuführen. Eher überraschend ist die Übereinstimmung hinsichtlich der Ablehnung von Kapitalzinsen und Spekulation, ein gemeinhin als besonders krass und unauflösbar geltender Gegensatz zwischen westlicher Ökonomie und den Lehren des Islams.

Die Gemeinsamkeiten erstrecken sich auch auf die Forderung des Verzichtes auf Gewalt und die Ausübung jeglichen Zwangs auf andere Menschen beim ökonomischen Handeln, wozu auch die Beeinträchtigung der Handlungsfreiheit anderer Menschen gehört. Neben absichtlicher einseitiger Ausnutzung von Mangellagen oder Unkenntnissen von Marktlagen sowie Manipulation des Marktes können auch negative Handlungen wie die Unterlassung von Hilfe für bedürftige oder in Not geratene Menschen als Ausübung von Zwang verstanden werden, sodass konsistent mit der Auffassung der moralischen Identität einzelner Menschen mit der gesamten Menschheit eine anhaltende Unterversorgung von Menschen nicht hinnehmbar ist, sondern zu beseitigen ist. Als Ausübung von Zwang im weitesten Sinne kann auch eine Preisbildung im Markt gelten, wenn ausschließlich das jeweilige Verhältnis von Angebot und Nachfrage und nicht objektive Kriterien wie beispielsweise die für die Herstellung der Güter aufgewandte Arbeit den Preis von Waren bestimmen. Daher dürfen sich Löhne weder nach Angebot und Nachfrage richten noch das Resultat machtgeleiteter Auseinandersetzungen wie Lohnkämpfen sein. Eine Transparenz der Werte von Gegenständen und Dienstleistungen ermöglicht inhärent gerechte Preise und Löhne.

### **Elemente einer Rahmenordnung für die Ökonomie**

Die sich aus Vernunftethik und Islam ergebenden Grundsätze für ökonomisches Handeln bedürfen für ihre Umsetzung in die Praxis der Öko-

nomie einer gesetzlichen Rahmenordnung, die zu solchem Handeln ermutigt, ohne dass dieses ständig missbraucht oder frustriert wird. Elemente einer solchen Rahmenordnung sind ebenfalls Ergebnis moralischen ökonomischen Handelns und daher Bestandteil dieser Grundsätze. Daher muss die weitgehende Übereinstimmung der Handlungsgrundsätze auch gemeinsame Anforderungen von Islam und Vernunftethik an eine entsprechende Rahmenordnung ermöglichen.

Diese Rahmenordnung muss zum einen die den Handlungsgrundsätzen zugrunde liegenden und von ihnen ausgedrückten Vorstellungen genügen, nämlich hinsichtlich des Zwecks der Ökonomie, der synchronen Verfolgung von individuellen und gemeinschaftlichen Interessen, bedingten privaten Eigentums, einer Finanzwirtschaft ohne Kapitalzinsen und Spekulation, gerechte, sich an objektiven Kriterien orientierender Preisen und Löhnen sowie Ausschaltung des Machtprinzips aus dem Marktgeschehen.

Die Rahmenordnung muss vorrangig maximale Handlungsfreiheit, Selbstverantwortung und Autonomie der Menschen ermöglichen. Der Staat, genauer die im Staat für die Setzung und Einhaltung der Rahmenordnung verantwortlichen Politiker, haben die Freiheit der Menschen angemessen zu schützen und die aus dem Missbrauch von Freiheit resultierende Ausübung von Zwängen oder Gewalt beim ökonomischen Handeln zu unterbinden. Diesem Ziel haben auch das vom Staat gesetzte positive Recht und die gesetzliche Rahmenordnung für die Ökonomie zu genügen, beide haben also den objektiv geltenden Normen der Moral zu genügen. Zu den staatlichen Aufgaben gehört auch die Sicherstellung einer umfassenden theoretischen und praktischen Bildung. Für das wirtschaftliche Handeln bilden moralische Normen die Richtschnur und die konkreten Vorschriften haben vorrangig die Aufgabe, das Verständnis der Normen zu fördern. Eine gerechte Verteilung der von der Ökonomie erzeugten Güter soll in beiden Systemen vorrangig durch geeignete Gestaltung der Systematik der Ökonomie sowie der Einstellung der ökonomisch handelnden Menschen und nur ausnahmsweise durch Eingriffe seitens des Staates sichergestellt werden.

### **Schlussfolgerungen**

Die aus den Prämissen abgeleiteten Grundsätze für ökonomisches Handeln zeigen eine weitgehende Übereinstimmung, was auch für die Anforderungen an eine entsprechende gesetzliche Rahmenordnung für die Ökonomie zutrifft. Widersprüche zwischen dem normativen Gehalt der Vernunftethik und des Islams hinsichtlich ökonomischen Handelns wur-

den nicht festgestellt. Dabei ist aber im Blick zu behalten, dass jeweils nur nach objektiv geltenden Normen gefragt wurde, also nach Bedingungen, die unbedingt und damit für jeden Menschen gelten. Daneben gibt es im Islam wie auch in der westlichen Welt Anforderungen der Moral, die nur jeweils abhängig von Ort und Zeit der entsprechenden Gesellschaft gelten, also subjektive oder kulturspezifische im Gegensatz zu unbedingt geltenden Bedingungen darstellen. Für eine lebensdienliche und moralisch rechtfertigbare Ökonomie ist die Einhaltung der objektiv geltenden moralischen Normen allerdings notwendig und zugleich hinreichend.

Damit kann als erfolgreich verifiziert gelten, dass die sich ausschließlich auf die Vernunft beziehende Ethik und die auf die Offenbarung des Islams gründende Ethik hinsichtlich einer Ethik des Wirtschaftens einen gemeinsamen normativen Gehalt besitzen. Der normative Gehalt der Vernunftethik ist notwendig objektiv, also unbedingt und universal gültig, da nichts als die im Wesen des Menschen an sich liegende praktische Vernunft vorausgesetzt ist. Für den normativen Gehalt des Islams wurde durch die Wahl der Prämissen sichergestellt, dass nur unbedingt und universal geltende Grundsätze erfasst werden.

In diesem Zusammenhang ist es keine bloße Trivialität festzustellen, dass Islam und Vernunftethik in der menschlichen Vernunft eine weitere Gemeinsamkeit besitzen:

„So wenig es eine gänzlich glaubenslose Wissenschaft gibt (der methodische Atheismus der Wissenschaft ist etwas ganz anderes, davon verschiedene), so wenig existiert, nimmt man die Hochreligionen und ihre Entfaltung zum Maßstab, ein gänzlich vernunftloser Glaube. Die Alternative - hier religiöser Irrationalismus, dort areligiöser Rationalismus - ist einfach falsch.“ (Lerch 2000, 164)

Das Ergebnis der Ableitung der Grundsätze ergab eine weitgehend genannte Übereinstimmung. Eine völlige Übereinstimmung ist auf diesem Wege systematisch nicht möglich, sondern bedarf einer tiefer reichenden Untersuchung, die einer intensiven Zusammenarbeit von Philosophen des Gebiets der Vernunftethik und islamischen Rechtsgelehrten bedarf und angesichts der großen praktischen Bedeutung dieser Frage ein gemeinsames Forschungsprogramm rechtfertigt. Im Zuge der Analyse wurden Gründe festgestellt, die dafür sprechen, dass der objektive normative Gehalt des Islams notwendigerweise mit demjenigen der Vernunftethik übereinstimmt und diese Übereinstimmung nicht auf das Gebiet des ökonomischen Handelns beschränkt ist.

Eine weitere Gemeinsamkeit von Vernunftethik und Islam besteht darin, dass deren Grundsätze für moralisches ökonomisches Handeln in der Praxis weitgehend missachtet werden. Dieses eklatante Missverhältnis ist einerseits der Anlass der integrativen Wirtschaftsethik und andererseits der Grund für die vielfältigen Bemühungen seitens des Islams – als Beispiel sei nur das *Islamic Banking* genannt – die Voraussetzungen für ein höheres Maß an Moralität in der Ökonomie zu schaffen. Anders als in der westlichen Welt gibt es im Islam allerdings konkrete Vorschriften für eine den Normen entsprechende Praxis, die jedoch nicht verkürzt als formale Regeleinhaltung, sondern als Elemente der Absicht für Gerechtigkeit zu sorgen zu verstehen sind. Dennoch befinden sich Islam und Vernunftethik hinsichtlich der Umsetzung der Grundsätze in die Praxis in derselben defizitären Lage, was nicht ohne Folgen bleiben darf.

Vernunftethik und Islam verfügen über die erforderlichen Einsichten, um diesen Defiziten durch eine Änderung der vorherrschend ökonomistischen Einstellung entgegen wirken zu können. Diese Einsichten verpflichten die Anhänger von Vernunftethik und Islam, sich aktiv darum zu bemühen und sich dabei geeigneter Mittel zu bedienen, wozu auch ein gemeinsames Vorgehen in Verfolgung dieses Ziels gehören kann. Diese Verpflichtung kann nicht abgelehnt werden, weil auch die Unterlassung von Handlungen, die moralisch geboten sind, die Moralität verletzt und daher nicht zu verantworten ist. Wenn durch eine Humanisierung der Wirtschaft extreme Mangellagen für Menschen in weiten Gebieten der Welt beseitigt werden können, ist es ohne Zweifel moralisch geboten, sich dafür aktiv einzusetzen und die Menschen über die Hintergründe und tatsächlichen Zusammenhänge ihres ökonomischen Handelns aufzuklären und ihnen die Bedingungen für legitimes Wirtschaften aufzuzeigen, um ihnen dadurch autonome Entscheidungen für ein moralisch richtiges Handeln zu ermöglichen:

"Es ist eine der zentralen Aufgaben eines Moralphilosophen, die Überzeugungen der Gesellschaft zu artikulieren, in der er oder sie lebt, damit diese Überzeugungen einer rationalen Prüfung unterzogen werden können. Diese Aufgabe stellt sich umso dringender, wenn eine Vielfalt widersprüchlicher und unvereinbarer Ansichten in ein und derselben Gemeinschaft vertreten werden, sei es durch rivalisierende Gruppen, die sich in wesentlichen moralischen Fragen unterscheiden, oder durch Individuen, die zwischen verschiedenen Verpflichtungen gespalten sind."

(MacIntire 1994, 84)

Diese Aufgabe gilt für einen islamischen Rechtsgelehrten ebenso wie für einen die integrative Wirtschaftsethik vertretenden Philosophen, die dabei

ökonomisch relevant handeln und daher selbst den Grundsätzen für moralisches ökonomisches Handeln zu entsprechen haben. Die Philosophie hat den Charakter einer Universalwissenschaft (Schröder 1998a, 462), der es letztlich um das Ganze des Menschen und der Welt geht. Das hat sie ebenso wie der Islam bei der Behandlung eines Segmentes wie der Wirtschaftsethik stets im Blick zu behalten.

## 9.2 Konsequenzen der wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten für die Vernunftethik

*Struktur eines übergreifenden Rechtssystems für ökonomisches Handeln  
Konkretisierung und Anknüpfen an die Tradition der Aufklärung*

Angesichts der nicht hinnehmbaren ökonomischen und sozialen Probleme, die aus der gegenwärtigen Praxis der kapitalistischen Marktwirtschaft resultieren und angesichts der normativen Gemeinsamkeiten von Vernunftethik und Islam ist seitens der Philosophie in Gestalt der Wirtschaftsethik entschiedenes Handeln geboten, um zu einer Beseitigung der Ursachen dieser Probleme beizutragen. Zwar kann eine grundlegende Änderung der gegenwärtigen Praxis nur die Folge eines Umdenkens in den Köpfen der ökonomisch Handelnden sein, Philosophie und Islam können jedoch vermöge ihrer Einsichten dieses Umdenken auslösen und in die richtige Richtung lenken. Sie können gegenseitig ihre Überzeugungskraft argumentativ verstärken und sich in ihren Bemühungen ergänzen, wenn sie dazu eine Partnerschaft eingehen. Dazu sind zuvor aber in beiden Gebieten Klärungen erforderlich, um das gegenseitige Verständnis zu fördern oder überhaupt erst zu ermöglichen. Bislang agierten beide weitgehend unabhängig von einander und übten, wenn sie Notiz voneinander nahmen, meist abgrenzende Kritik.

Diese Mentalität der gegenseitigen Abgrenzung, die oft von mangelnder Kenntnis des jeweils anderen Gebietes herrührt, muss im Zeitalter der Globalisierung überwunden werden und die Aufforderung:

„Theologische Ethik und philosophische Ethik sollten daher an einem Strick ziehen und sich so weit wie möglich gegenseitig mit ihrem jeweiligen Reflexionspotential vertraut machen.“ (Pieper 2000, 63)

ist zwar im Hinblick auf das Christentum gemeint, gilt aber genauso auch in Richtung Islam, wobei es bezeichnend ist, dass in dieser wie in ähnlichen Aussagen „theologisch“ stillschweigend immer „christlich theologisch“ meint und andere Religionen systematisch ausgegrenzt bleiben. Diese Bemerkung ist nicht als Vorwurf, sondern lediglich als beobachtende

Feststellung beabsichtigt, die aber zugleich auf das Potential einer deutlichen Erweiterung des üblichen Horizontes verweisen soll.

Eine Voraussetzung dafür ist die Erarbeitung eines angemessenen Verständnisses für den Islam vor allem hinsichtlich seines objektiven normativen Gehaltes. Die moderne Auffassung eines prominenten Muslims von Islam kann dafür richtungweisend sein:

„Translated from the religious to the social plane, the term means the establishment of a regime of social and economic equality, and the abolition of all injustices and inequalities of privileges and wealth which impede the fullest development of natural faculties and potentialities of all human beings. Religious rites such as prayers and fasting are means to achieve these social ends.“ (Haque 2001, 107)

Der Islam ist als ein Konzept für die Gestaltung menschlichen Zusammenlebens vor allem deshalb ernst zu nehmen, weil seine Absichten mit denjenigen einer lebensdienlichen Ethik weitgehend übereinstimmen, auch wenn sich seine Mittel von denjenigen der Philosophie deutlich unterscheiden. Im Gegensatz zum Islam sieht es allerdings die Philosophie nicht als ihre vordringliche Aufgabe an, auch für eine geeignete Umsetzung der von ihr erarbeiteten Einsichten in die Lebenspraxis zu sorgen (s. Abschnitt 1.3). Insbesondere in einer machtbasierten ökonomischen Umgebung kann der Islam dabei helfen Wege zu finden, die Distanz zwischen den Erkenntnissen der Philosophen und den Köpfen der Menschen zu überbrücken.

Die wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten von Vernunftethik und Islam sind eine hinreichende Grundlage für ein Zusammenwirken der beiden Gebiete, um den moralischen Ansprüchen aller Menschen Geltung in der Ökonomie zu verschaffen. Diese Zusammenarbeit ist aber auch notwendig, weil bei getrenntem Vorgehen in dieser Sache dem Grundsatz der Pluralität des anzustrebenden Systems der Ökonomie nicht genügend konkret Rechnung getragen werden kann. Die große kulturelle Verschiedenheit und die in einzelnen subjektiven Fragen extreme Gegensätzlichkeit – siehe das nachfolgende Beispiel aus dem Erbrecht – werden eine fruchtbare Zusammenarbeit nicht behindern, sondern wegen der durch sie bedingten Diskurse eher fördern und dafür sorgen, dass das Ergebnis offen für Menschen anderer kultureller, sozialer und religiöser Hintergründe sein wird.

## Struktur eines übergreifenden Rechtssystems für ökonomisches Handeln

Vernunftethik ist im Folgenden immer gemeint als die auf der Vernunftethik gründende philosophische Disziplin der Wirtschaftsethik, so wie sie auch die integrative Wirtschaftsethik versteht, und als ihr Gegenstand ist immer das ökonomische Handeln zu verstehen, auch wenn dies nicht ausdrücklich erwähnt wird. Zunächst wird es darum gehen müssen, dass die Vernunftethik den Islam als eine Religion begreift, die eine gültige Ausformung der praktischen Vernunft enthält, deren Normativität die gleiche systematische Explikation erlaubt, wie dies bei der Vernunftethik der Fall ist. In dieser Hinsicht kann der Islam aufgefasst werden als ein Moralsystem, welches sowohl objektiv gültige Normen enthält als auch soziale, kulturelle, religiöse und rituelle Elemente – nachfolgend als subjektive Elemente bezeichnet –, die es zu unterscheiden, dabei aber nicht zu trennen gilt.

Diesem Sachverhalt ist besondere Aufmerksamkeit zu schenken, da er den Zugang zu einem angemessenen Verständnis von Pluralität in einer Gesellschaft ermöglicht und diese aktiv zu gestalten erlaubt. Dieser Gedanke ist deshalb relevant, weil im Zeitalter der Globalisierung die Ökonomie ein System weltweit agierender Menschen ist und die damit verbundenen rechtlichen und moralischen Fragen eine umfassende Gesellschaft betreffen. „Angesichts der modernen weltweiten Vernetzung ist diese umfassende Gesellschaft heute keine andere mehr als die Menschheit als ganze“ (Schröder 2005, 344). Danach können zwar für verschiedene Gruppen von Menschen unterschiedliche Ausformungen von Moral gelten, in denen aber jeweils objektive und subjektive Anteile unterschieden werden müssen. Der objektive Bestandteil ist für alle Menschen gleichermaßen verbindlich gültig, wohingegen die Unterschiede in den subjektiven Anteilen liegen, die für die Angehörigen der jeweiligen Gruppe nur deshalb gelten, weil sie sich mit dieser Gruppe von Menschen und der für sie konstitutiven Moral identifizieren. Dies kann an einem Beispiel aus dem Islam verdeutlicht werden.

Das im Koran ausdrücklich vorgesehene Erbrecht sieht vor, dass ein väterliches Erbe unter seinen Kindern derart aufgeteilt wird, dass ein Sohn jeweils doppelt soviel erhält wie eine Tochter (Sure 4,11). Diese Vorschrift konstituiert zwingende Ansprüche der Erben und erscheint vor allem aus westlicher Perspektive als ein die Frau benachteiligendes Unrecht, wenn die Vorschrift isoliert und nicht im sozialen Kontext des islamischen Konzepts der Familie betrachtet wird. Dieses Konzept gründet auf der ebenfalls zwingenden Verpflichtung eines Ehemannes, die standesgemäße Versorgung seiner Ehefrau und seiner Kinder aus eigener Kraft und eigenen Mit-



ten sicher zu stellen. Von der Frau in die Ehe eingebrachtes Vermögen darf dabei unangetastet bleiben und unterliegt weiterhin nur ihrer Verfügung (Siddiqi 1998, 17f). Da der soziale Normalfall unter Muslimen traditionell die Heirat der Frauen auch hinsichtlich ihrer Versorgung durch den Ehemann darstellt und das Vermögen der Frauen eher als Mittel für eine gewisse wirtschaftliche Unabhängigkeit und Absicherung gegen unvorhergesehenes Unglück betrachtet wird, kann die genannte Bestimmung des Erbrechts in der Verbindung mit der Auffassung von Familie nicht mehr als blankes Unrecht bezeichnet werden. Entsprechen im konkreten Einzelfall die Umstände nicht den die dem Recht stillschweigend zugrunde gelegten Bedingungen, so können die Beteiligten freiwillig auch anders verfahren und die Söhne beispielsweise auf ihre Besserstellung gegenüber ihren Schwestern verzichten, um so der übergeordneten substantiellen Absicht des islamischen Rechts, für Gerechtigkeit zu sorgen, Geltung zu verschaffen. In der religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft Indonesiens gilt dieser erbrechtliche Bestandteil des Familienrechts nur für muslimische Staatsbürger und für Streitfälle ist eine islamische Gerichtsbarkeit zuständig, die einem kodifizierten islamischen Recht folgt (s. Abschnitt 5.2). Für christliche, buddhistische oder hinduistische Staatsbürger gilt hingegen ein nationales säkulares Erbrecht. Für die muslimische Minangkabau (s. Abschnitt 5.3) mit ihrer matrilinearen Erbfolge ist deren traditionelles Konzept der Familie zugleich die Grundlage des für sie geltenden Erbrechtes.

Eine pluralistische Gesellschaft, in der mehrere Gruppen von Menschen mit sozial, kulturell oder religiös unterschiedlichen Moralsystemen zusammen leben – als eine solche muss die gesamte Menschheit im Zeitalter der Globalisierung aufgefasst werden – , könnte daher so strukturiert werden, dass neben einem für alle geltenden Recht, welches objektiven Normen folgt, für jede Gruppe ein nachgeordnetes Rechtssystem zugelassen wird, das der jeweiligen Moral entsprechende spezielle Regelungen enthält, die jedoch mit den objektiv geltenden Normen nicht im Widerspruch stehen dürfen. Voraussetzung für eine derart rechtlich strukturierte pluralistische Gesellschaft ist jedoch ein für alle verbindliches Recht, welches einerseits „richtiges Recht“ (Radbruch, 1999, 47) ist, welches also mit den objektiven Normen der Moral übereinstimmt, und andererseits auf eine akribisch detaillierte Regelung aller denkbaren rechtlichen Fragen zu Gunsten möglichst frei und autonom handelnder Menschen verzichtet. Irgend ein positiv gesetztes Recht kann in einer pluralistischen Gesellschaft nicht der für alle Bürger geltende rechtliche Schirm sein, da nur sein objektiver Bestandteil mit den nachgeordneten subjektiven Elementen notwendig nicht im Widerspruch steht, wohingegen seine nur positiven und nicht objektiven Elemente möglicherweise mit dem je nachgeordneten Recht kollidieren

könnten. Sollten Elemente der subjektiven Moral im Widerspruch zum objektiven Recht stehen, so weist dies auf einen prinzipiellen Konflikt hin, den es aufzuklären und auszuräumen gilt.

Für den Bereich der Ökonomie hat der Vergleich der Grundsätze ergeben, dass der objektive normative Gehalt des Islams mit demjenigen der Vernunftethik weitgehend übereinstimmt, sodass es möglich sein sollte, die Realisierbarkeit des dargelegten Modells dadurch zu verifizieren, dass ein Rechtssystem für ökonomisches Handeln konzipiert wird, das aus einem übergeordneten objektiv geltenden Teil und zwei oder mehreren nachgeordneten subjektiv geltenden Teilen besteht, wobei letztere beispielsweise den moralischen Gepflogenheiten muslimischer und nicht-muslimischer Bürger entsprechen. Um hinreichend konkret zu sein könnte dieses Rechtssystem versuchsweise für deutsche nicht-muslimische und indonesische muslimische Bürger konzipiert werden. Das Ergebnis könnte zugleich als ein erster konkreter Versuch für eine den Bedingungen der Moralität genügende Rahmenordnung der Ökonomie sein.

Dieser konkrete Versuch der Konzeption eines übergeordneten Rechtssystems durch deutsche und indonesische Bürger würde sich vermutlich der englischen Sprache als beiden gleichermaßen zugängliches Mittel der Kommunikation bedienen, was einen weiteren nicht zu unterschätzenden Effekt haben würde. In diesem Falle sind nämlich die Inhalte der jeweils verwendeten Begriffe einvernehmlich festzulegen, sodass ein konsistentes Verständnis sichergestellt ist. Dabei verbietet es sich, die in der angelsächsischen Denk- und Sprachpraxis übliche Bedeutung der Begriffe und sprachliche Struktur stillschweigend zu übernehmen, was jedoch in jüngerer Zeit im Zuge der Globalisierung der Ökonomie regelmäßig geschieht und bewirkt, dass sich über die Sprache eine bestimmte Denk- und Handlungsweise unreflektiert überträgt. Die mit der Begründung verbreiteter Kenntnis der englischen Sprache erzwungene Durchsetzung des Englischen als *lingua franca* der Ökonomie kann in kritischer Perspektive als eine subkutane Form von Imperialismus aufgefasst werden, dem es zu wehren gilt. Zwischen der Sprache als Mittel der Kommunikation und den damit transportierten Begriffsinhalten ist also zu unterscheiden und kulturbedingten Unterschieden der Auffassungen von zentralen ökonomischen Begriffen ist entsprechend Rechnung zu tragen. Diese Überlegung wirft die Frage auf, ob nicht eine neutrale künstliche Sprache (wie beispielsweise das Esperanto) das angemessenste sprachliche Kommunikationsmittel für eine humanisierte globale Ökonomie wäre.

Die soeben dargelegten Überlegungen sind aus zwei Gründen wichtig. Zum einen sind sie unerlässliche gedankliche Vorbereitungen für die Kon-

zeption einer global geltenden Ethik des Wirtschaftens, die den unterschiedlichen kulturellen, sozialen und religiösen Überzeugungen der Menschen Rechnung trägt und ihnen Raum zur Entfaltung lässt und nicht wie die westliche Marktwirtschaft eine Marginalisierung dieser Unterschiede zu Gunsten eines einheitlich ökonomistischen *way of life* nach amerikanischem Vorbild betreibt. Zum anderen wird ein Erfolg der Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie entscheidend davon abhängen, dass deren Anhänger ihre Anstrengungen über die Kulturkreise hinweg bündeln, wofür eine möglichst konkrete gemeinsame Vorstellung von der Struktur der angestrebten Neuordnung unerlässlich ist.

Der übergeordnete objektiv geltende Teil eines solchen Rechtssystems müsste die Moral des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft in der unübertreffbaren Formulierung des kategorischen Imperativs durch Kant ernst nehmen:

„Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant KpV, 30)

Das moralische Kriterium für die Willensbestimmung muss in der umgekehrten Richtung auch für die Gesetzgebung gelten, was diese verpflichtet, den Handlungsspielraum der ihr unterworfenen Menschen nur soweit als unbedingt nötig einzuschränken und diese legalen Einschränkungen nur nach objektiven Normen auszurichten und sie nicht von der faktischen tatsächlichen oder stillschweigenden Zustimmung der Mehrheit der Bürger abhängig zu machen. Nur so können die Freiheitsrechte der Menschen substantiell und nicht nur formal mit-einander in Einklang gebracht werden. Das Konzept für eine solche Gesetzgebung – zunächst für das Gebiet der Ökonomie – kann von der Vernunftethik in Angriff genommen, aber nicht allein geschultert werden. Als Partner für diese Aufgabe könnten einerseits die Rechtsphilosophie und Jurisprudenz und andererseits indonesische Gelehrte der Scharia gewonnen werden, wobei eine islamische Beteiligung von Anfang an erforderlich ist, um ein konkret kulturübergreifendes Ergebnis zu erzielen. Aus dem der Erfüllung dieser Aufgabe dienenden Diskurs sind grundlegende Einsichten bezüglich der Gestaltung einer gerechten ökonomischen Handeln ermöglichenden universalen Rechtsordnung zu erwarten.

Entsprechend dem Vorbild der integrativen Wirtschaftsethik sollte im Interesse eines möglichst praxisnahen Resultates das Konzept durch eine grundlegende Kritik bestehender Rechtssysteme – beispielsweise in Deutschland und Indonesien – erstellt werden. Dabei stellt sich unweigerlich das grundsätzliche Problem der Sein/Sollen-Dichotomie des Rechts,

dessen Kern „die Unterscheidung zwischen dem Recht, wie es ist und dem Recht, wie es sein sollte“ ist (Dreier 1999, 244). Diese Dichotomie könnte dadurch aufgelöst werden, dass in das übergeordnete System nur objektiv geltende Normen, in die nachgeordneten Systeme aber durchaus auch rechtspositivistische Elemente aufgenommen werden.

Das universal geltende Rechtssystem muss dabei ein je komplementäres, subjektiven moralischen Normen entsprechendes nachgeordnetes Rechtssystem erhalten. Dabei ist sehr grundlegend zu prüfen, welche Rechtsstruktur diese Systeme zweckmäßigerweise erhalten sollten. Das übergeordnete universale Recht wird dabei vermutlich dem Modell des kodifizierten kontinentaleuropäischen Rechts folgen, wohingegen die nachgeordneten subjektiven Rechtssysteme durchaus dem angelsächsischen *case law* nachgebildet werden könnten, das nicht nur der Struktur der Scharia näher steht, sondern auch eine größere Flexibilität hinsichtlich einer evolutionären Weiterentwicklung besitzt.

### **Konkretisierung und Anknüpfen an die Tradition der Aufklärung**

Für eine Umsetzung des Prinzips der Legitimität in das ökonomische Handeln ist die Grundlegung der integrativen Wirtschaftsethik durch eine umfassende, detaillierte Konkretisierung des normativen Gehalts der Vernunftethik zu ergänzen, was durch die Formulierung von objektiv geltenden Grundsätzen für das Handeln, so wie in dieser Arbeit versucht, aber auch durch eine andere geeignete Systematik geschehen könnte. Eine axiomatische Struktur dieser Konkretisierung könnte deren Verständnis durch Fachfremde und einen Vergleich mit dem Islam erleichtern.

Diese Konkretisierung der Grundsätze wird wiederum im Kontrast zur vorherrschenden ökonomischen Praxis und in deren Kritik erfolgen und wird besonderen Wert darauf legen müssen aufzuzeigen, dass eine entsprechende Änderung dieser Praxis zum Vorteil für alle Menschen ist. Sie wird die der vorherrschenden Praxis zugrunde liegenden Irrtümer und Täuschungen darzustellen haben und vor allem zu begründen haben, weshalb eine Änderung geboten ist und welche Folgen sie haben wird. Sie wird begrifflich machen müssen, weshalb ein Verzicht auf Kapitalzinsen ein notwendiger Bestandteil für gerechtes ökonomisches Handeln ist und dass dies nicht eine illusionäre Forderung, sondern eine realisierbare Bedingung für eine humane Wirtschaft ist.

In diesem Zusammenhang hat die Philosophie auch eine moderner Verständnisfähigkeit angemessene Analyse der Wechselwirkung zwischen dem Begriff eines guten Lebens und moralischem Handeln im Bereich der

Ökonomie zu erarbeiten und deren ohne jeden Zweifel kontroverse öffentliche Diskussion insofern neutral zu begleiten, als vorrangig auf die logische Gültigkeit der darin vorgebrachten Argumente und weniger auf deren inhaltliche Substanz zu achten ist. Dabei wird es erforderlich sein, die Gesellschaft und ihre Entwicklung als einen ständigen dynamischen Prozess und gutes Leben nicht als einen Zustand, sondern ein lebensdienliches Tätigsein begreiflich zu machen. Dabei finden die bis auf Aristoteles und seine Nikomachische Ethik zurückgehenden philosophischen Vorstellungen vom guten Leben und die dem Islam zugrunde liegende Auffassung von der umfassenden Lebensdienlichkeit dieser Religion zusammen. Das Wohlergehen besteht dann in der Güte des Prozesses der Gesellschaft und diese ist nichts anderes als das Handeln ihrer Mitglieder. Damit kommt die Philosophie ihrer gesellschaftlichen Aufgabe nach, zu einem allgemeinen Verständnis der Zusammenhänge in der gegenwärtig komplexen, differenzierten und höchst pluralistischen Gesellschaft beizutragen.

Die Philosophie kann damit an die bewährte Tradition der Aufklärung anknüpfen, die sich in extremen Individualismus und hochgradiger Fremdbestimmung der Menschen vor allem durch die Ökonomie verloren hat, deren Zielsetzung aber in der Gegenwart eher noch aktueller ist als zu ihrer historischen Blütezeit:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern an der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung zu bedienen.“ (Kant Aufklärung, 35)

Die Verwirklichung der Freiheiten der Menschen setzt deren weitgehende Selbstbestimmung voraus, dem sowohl die gegenwärtige ökonomische Praxis als auch das ihr zugrunde liegende Rechtssystem mit deren Reduktion der Moralität auf Legalität entgegen stehen. Das Ablegen der durch das Hinnehmen der ökonomischen Praxis selbst verschuldeten Unmündigkeit setzt voraus, dass die Menschen über das Ausmaß ihrer Fremdbestimmung aufgeklärt werden und ihnen sowohl im täglichen Leben wie im Prozess der politischen Willensbildung die Möglichkeit eröffnet wird, selbst darüber zu entscheiden, wie sie handeln und leben wollen.

Besonderes Gewicht hat eine ökonomisch aufklärende Philosophie darauf zu legen, die selbst unter Philosophen verbreitete Vorstellung von den sich geradezu mit der Unerbittlichkeit eines Naturgesetzes auswirkenden

Sachgesetzlichkeiten der Marktwirtschaft als folgen-reiche Täuschung aufzudecken:

„Geschichtliche Lagen, unter deren Bedingungen wir leben und handeln müssen, lassen sich nicht als das Resultat unseres tätigen Willens zu ihrer Hervorbringung begreiflich machen. Evolutionär erreichte zivilisatorische Zustände sind kein Handlungsresultat. Das heißt natürlich nicht, dass der Zivilisationsprozess nicht über Handlungen liefe.“

(Lübbe 1990, 173)

Diese Sicht entschuldigt den hinter allem ökonomischen Handeln stehenden menschlichen Willen und entlässt ihn aus der Verantwortung für die Genese des jeweiligen Wirtschaftssystems. Auch die Auffassung, der Unterschied zwischen Politik und Ökonomie

„... liegt darin, dass politische Prozesse auf menschlichem Eingreifen beruhen, während ökonomische Prozesse naturwüchsig ablaufen.“

(Dahrendorf 1992, 32)

ist spätestens seit der Kritik des Ökonomismus durch die integrative Wirtschaftsethik (s. Abschnitt 1.1) nicht mehr zu rechtfertigen:

„Absolute Sachzwänge des Marktes, buchstäblich losgelöst von lebensdienlichen Vorgaben, existieren nicht, vielmehr sind alle wirksamen Sachzwänge letztlich als Moment einer politisch von irgendjemand gewollten und durchgesetzten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu verstehen.“ (Ulrich 2008, 158)

Bei der Wiederaufnahme des Projektes Aufklärung hat sich die Philosophie moderner Mittel zur Kommunikation ihrer Einsichten zu bedienen und sich im Gegensatz zu ihrer klassischen Periode nicht nur an intellektuell interessierte und befähigte Menschen zu wenden, sondern muss versuchen, alle Menschen der Gesellschaft zu erreichen und zu bewegen, am Prozess der Willensbildung hinsichtlich des Kurses der Entwicklung der Ökonomie teilzunehmen. Dabei hat sich die Philosophie für die Kommunikation zwar derselben Mittel zu bedienen, die in der Marktwirtschaft üblicherweise ergebnisorientiert eingesetzt werden, nicht jedoch auch derselben Methoden. Der Unterschied besteht darin, dass ökonomistische Kommunikation ausschließlich auf den ökonomischen Erfolg ausgerichtet ist und dabei offen oder verdeckt Macht ausgeübt wird. Für sie ist nur die Wirkung auf das Verhalten der Adressaten, zumeist Konsumenten oder Wähler, wichtig und ein kritisches Hinterfragen der vorgebrachten Argumente und der ihnen zugrunde liegenden Absichten soll eher vermieden werden.

Die Diskreditierung von Konkurrenten gehört ebenso zur den bewährten Methoden wie die zum Beispiel in der Werbung systematisch verwendete Beeinflussung des Unterbewusstseins. Diese Methoden müssen schon allein deshalb abgelehnt werden, weil sie kein legitimes ökonomisches Handeln sind. Eine philosophische Aufklärung muss sich ausschließlich an die Vernunft der Menschen richten, muss dazu ihr Vermögen vernünftig zu urteilen fördern, um ihnen die für ein vernünftig kritisches Denken und Handeln erforderlichen Einsichten zu vermitteln. Die Philosophie, genauer die Philosophen, die sich dieser Aufgabe annehmen, müssen dazu gleichgesinnte Journalisten als Partner gewinnen, um deren professionelle Fertigkeiten verwenden zu können und um eine geeignete Terminologie und Sprache zu finden, die möglichst viele Menschen erreichen kann.

Diese neuerliche Aufklärung unterscheidet sich von ihrem klassischen Vorbild auch durch ihre kulturübergreifende und globale Orientierung. Ihre Inhalte müssen universal akzeptierbar sein, auch wenn ihre Form in Sprache und Terminologie auf ein je kulturabhängiges lokales Vorverständnis aufsetzt. Diese Bedingung kann nur in enger Zusammenarbeit Gleichgesinnter aus verschiedenen Teilen der Welt geleistet werden, wofür Philosophen der deutschsprachigen Vernunftethik und Rechtsgelehrte des indonesischen Islams einen Anfang setzen und die Realisierbarkeit dieses Vorhabens verifizieren könnten.

### **9.3 Konsequenzen der wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten für den Islam**

*Ablegen einer sich apologetisch abgrenzenden Haltung  
Selbstbewusst aufklärender Islam*

Die Einsicht in die verifizierte Tatsache, dass die sich ausschließlich auf die Vernunft beziehende Ethik und die auf die Offenbarung des Islams gründende Ethik hinsichtlich einer Ethik des Wirtschaftens einen gemeinsamen normativen Gehalt besitzen, muss – ähnlich wie für die Vernunftethik – auch Folgen für das islamische Denken und Handeln haben. Die Möglichkeit einer Koexistenz großräumiger grundverschiedener Wirtschaftssysteme in der Gegenwart hat sich spätestens seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der wirtschaftlichen Öffnung Chinas als eine Illusion erwiesen. Abgrenzung kann also keine Erfolg versprechende Strategie für die zukünftige Gestaltung der Ökonomie sein, auch wenn muslimische Gelehrte immer wieder mit Stolz darauf hingewiesen haben, dass der Islam ein religiöses und gesellschaftliches System ist, das sich von anderen Systemen nicht nur wesentlich unterscheidet, sondern diesen auch überlegen ist:

„It may happen in the development of human systems that they coincide with Islam sometimes and diverge from it sometimes, but Islam is a complete and independent system and has no connection with these other systems, neither when they coincide with it nor when they diverge from it, for such divergence and coincidence are purely accidental and in scattered parts. Agreement or disagreement in partial and accidental matters is of no consequence. What matters is the basic view, the particular conception, and Islam has its own basic view and its own particular conception from which the parts branch out.“ (Qubt 1996, 105)

„The principle upon which the Islamic system is based differs from the principles upon which all human systems are based. It is based upon the principle that sovereignty (ḥākimiyyah) belongs to God alone, and He alone legislates. The other systems are based on the principle that sovereignty belongs to man, and it is he who legislates for himself.“ (Qubt 1996, 105)

Derart fundamentalistische Haltungen wie die des Ägypters Sayyid Qubt (1906-1966), der als „der große ideologische Anreger des linken Flügels der Muslimbruderschaft und bis heute eine der von Islamisten am stärksten rezipierten Autoritäten“ (Wielandt 1999, 720f) gilt, müssen dem Islam bei der Bewältigung der globalen ökonomischen Probleme jedoch mehr schaden als sie ihm nutzen können, denn sie stellen in Abrede, dass es hinsichtlich der Moral aus guten Gründen eine erhebliche Schnittmenge mit dem westlichen Denken gibt, die sich sowohl als gottgewollt wie auch als vernünftig notwendig begründen lässt.

### **Ablegen einer sich apologetisch abgrenzenden Haltung**

Im Zeitalter der Globalisierung ist es geboten, statt sich apologetisch zwecks Selbstbehauptung abzugrenzen, die objektiv geltenden normativen Grundsätze, die der Islam mehr als andere Kulturen über die Zeit hinweg bewahrt hat, nicht nur den Muslimen, sondern allen vernünftigen Menschen aggressiv bewusst zu machen.

Seitens muslimischer Gelehrter wird die gegenwärtige Globalisierung der Ökonomie nicht zu Unrecht als eine existenzielle Gefahr für den Islam betrachtet, da die damit einhergehende zunehmend ökonomistische Einstellung der Menschen der Moral und der Religion normative Bedeutung weitgehend abspricht und diese in private Nischen verweist, wie die jüngere Entwicklung des Christentums in Europa und dessen nur marginaler Einfluss auf Gestaltung und Humanisierung der Ökonomie deutlich belegen.



Dies lässt vermuten, dass eine Anpassung an die Marktwirtschaft notwendig dazu führt, darin aufzugehen, da deren machtbasierte Eigengesetzlichkeit die Wirksamkeit moralischer Normen ausschaltet.

Um dem zu begegnen sollen die islamischen Länder starke Nationen werden, um mit ihrer Wirtschaftskraft den Islam schützen zu können:

„Being economically stable will not only make these countries stronger nations but will also contribute towards the protection of the Islamic religion. Economic power should aim at achieving three goals: to preserve the Islamic *Ummah*; to give a good and strong example which is the foundation for the perfection of Islam as a way of life; and to benefit the whole community since Islam is a model which realizes the balance between material needs and spiritual satisfaction.” (Azid 2005, 56)

Diese Ansicht zeigt aber eine fatale Verwechslung von Ursache und Wirkung, da wirtschaftliche Erstarkung nach westlichem Muster nicht nur eine der Religiosität abträgliche Ausbreitung des Ökonomismus mit sich brachte, sondern die Politik der Entwicklungsländer, ihre Exportfähigkeit zu fördern, diese Länder nur weiter in Mangel und Armut trieb, weil sie eine hohe Verschuldung bewirkte und der Technologietransfer in die islamische Welt häufig nur veraltete Technik umfasste. Um ihre Schulden begleichen zu können, müssen diese Länder weiter um jeden Preis, also auf niedrigem Lohnniveau, exportieren (Azid 2005, 60). Aber auch eine immer wieder geforderte engere Zusammenarbeit der islamischen Länder allein reicht nicht aus, um dem wirkungsvoll zu begegnen, sondern es bedarf dazu einer grundlegenden Änderung. Die gewonnene Einsicht in den Islam und Vernunftethik gemeinsamen objektiven normativen Gehalt hinsichtlich ökonomischen Handelns liefert implizit das Mittel, mit dem die Ökonomie humanisiert und zugleich die Existenzgefährdung des Islams abgewendet werden kann.

Dieses Mittel besteht in der Universalisierung des objektiven normativen Gehalts des Islams hinsichtlich ökonomischen Handelns über den Kreis der Muslime hinaus und erfordert eine gegenüber der traditionellen Perspektive modifizierte Einstellung des Denkens. Was objektiv normativ gilt, hat unbedingte und universale Geltung, wobei es von zweitrangiger Bedeutung ist, wie diese Geltung begründet wird. Der objektive normative Gehalt des Islams gilt daher unbedingt für alle Menschen, also für Muslime und Nichtmuslime, gleichgültig, ob ihnen dies bewusst ist oder nicht.

Die Kultivierung dieses Bewusstseins im islamischen Denken ist voraussetzungsreich und zugleich folgenreich. Zu den Voraussetzungen ge-

hört die Einsicht, dass die Moral des Islams zwei unterscheidbare Bestandteile hat, nämlich einen objektiv geltenden und einen spezifisch islamischen Bestandteil. Für Muslime haben beide Bestandteile Geltung und deren Anerkennung ist die Bedingung dafür, Muslim zu sein, sodass innerhalb der muslimischen Gemeinschaft diese Unterscheidung irrelevant ist. Für das Zusammenleben von Muslimen mit Nichtmuslimen, also die Realität des Lebens, ist der für beide geltende objektiv normative Bestandteil das unbedingte und universale Regulativ für ein menschenwürdiges Zusammenleben, das davon abhängt, dass Muslime und Nichtmuslime diese Einsicht teilen und über den Inhalt dieses Bestandteils der Moral einig sind.

Eine weitere Voraussetzung besteht darin, dass der spezifisch islamische und der objektive Bestandteil zueinander als widerspruchsfrei anerkannt werden. Schon Ghazali (gest. 1111) drückte in seinen Schriften die von der Mehrzahl mittelalterlicher islamischer Denker geteilte Überzeugung aus, dass Gott nichts verfügen könne, was in sich widersprüchlich ist (Marmura 1975, 101). Falls sich im Einzelfall ein Widerspruch zeigt, bedarf dieser einer Aufklärung und einer gegebenenfalls *ad hoc* zu treffenden Bereinigung. Es sollte prinzipiell nicht hinnehmbar sein, dass von Muslimen einzuhaltende moralische Forderungen den Bedingungen der Vernunft widersprechen. Daraus darf jedoch keine Abwertung des spezifisch islamischen Bestandteils gegenüber dem objektiven Bestandteil der Moral gefolgert werden, vielmehr ist letzterer unverzichtbar für die Identität eines Menschen als Muslim und diese das Resultat einer persönlichen, bewussten oder durch konkludentes Handeln getroffenen Entscheidung, sich zum Islam zu bekennen und Muslim zu sein.

Zu den Folgen einer bewussten Einsicht in die Tatsache eines Islam und Vernunftethik gemeinsamen objektiven normativen Gehalt hinsichtlich ökonomischen Handelns gehört ohne Zweifel, dass die über Jahrhunderte geübte verteidigende Haltung eines ängstlichen Festhaltens an allen in der Vergangenheit durch Konsens explizierten Elementen des Islams aufgegeben wird zu Gunsten einer progressiv selbstbewussten Haltung, die frei von Berührungsängsten mit der westlichen Philosophie ist. Die auf Bewahren gerichtete Haltung resultierte aus der Begegnung mit einer westlichen Welt, die politische, wirtschaftliche und kulturelle Dominanz über islamische Länder erstrebte und ausübte. Die Einsicht in den Besitz eines auch von der Vernunftethik geschätzten Gutes ermöglicht einen aktiven Willen, über die Grenzen des Islams hinaus Veränderungen in der Lebenswirklichkeit zu bewirken, was jedoch von einer extrem orthodoxen oder fundamentalistischen Haltung nicht zu leisten ist.

Eine aus dem Wissen um den gemeinsamen objektiven normativen Gehalt wachsendes Selbstbewusstsein im Islam könnte auch zu einer größeren Bereitschaft führen, eine historisch-kritische Koranexegese hinsichtlich ökonomisch relevanter Normen als einen Beitrag für ein in der Gegenwart angemessenes Verständnis des Koran und nicht als unlösbaren Widerspruch zur Auffassung der Verbalinspiration des Koran zu betrachten. Im Koran sind für wirtschaftliches Handeln geltende Prinzipien zumeist eingekleidet in direkt allgemein verständliche konkrete Regeln. Als abstrakte Prinzipien mitgeteilt würden sie damals – wenn überhaupt – nur einem sehr begrenzten Personenkreis verständlich gewesen sein. Diese Konkretisierung bindet sie an den damaligen „zeitbedingten geistigen Horizont“ (Wielandt, 1971, 160), was nahe legt, sie unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen kritisch zu überdenken. Um den objektiven normativen Gehalt aufzuspüren, müssen die zeitlichen subjektiven Elemente separiert werden, die in gelebten Ausformungen des Islams – es sei nur an die Minangkabau in Sumatra erinnert – ohnehin nicht als unveränderliche konstitutive Elemente des Islams behandelt werden. Die „vorherrschende Reaktion auf die Herausforderung der historischen Kritik ist im religiösen Schrifttum des Islams noch die Apologetik“, wobei der Eifer um die Verteidigung des Islams zuweilen zu Lasten des ethischen Wertes der intellektuellen Aufrichtigkeit geht (Wielandt 1971, 170). Diese nach wie vor gültige Beobachtung verweist auf einen Mangel an Selbstbewusstsein, der durch ein Zusammendenken von Verbalinspiration und historisch-kritischer Koranexegese im Wissen um den objektiv geltenden normativen Gehalt des Islams überwunden werden könnte.

Konsequenterweise darf die Vernunftethik nicht länger als Gegner des Islams gelten, sondern muss als ihr Partner im Bemühen um eine humane Ökonomie angesehen werden, was einer auf die christliche Theologie gemünzten Aufforderung seitens des Islam entsprechen würde:

„...dass theologische und philosophische Ethik, anstatt einander als Rivalen zu bekämpfen, zusammen-spannen und sich miteinander verbünden sollten um des von beiden Seiten geteilten Anliegens willen.“  
(Pieper 2000, 65)

Dieses gemeinsame Anliegen besteht hier darin, die Voraussetzungen für legitimes ökonomisches Handeln zu schaffen, also den Menschen die dazu erforderliche Einsicht zu vermitteln und die äußeren Bedingungen so zu gestalten, dass eine Umsetzung dieser Einsicht möglich wird. Dies ist gleichbedeutend damit, dass der aus muslimischer Sicht objektiv geltende Teil der Moral universal zur Geltung gebracht wird, ohne dass alle Menschen zuvor Muslime werden müssen. Abgesehen davon, dass der Koran

verbietet, in religiösen Dingen Zwang auszuüben, würde das der von Gott gewollten Pluralität der menschlichen Gesellschaft widersprechen:

„Ihr Menschen, wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (aufgrund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (Bildet euch aber auf eure Abstammung nicht zu viel ein!) Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.“ (Sure 49, 13)

Gesellschaftliche Pluralität – die Übersetzung „Verbände“ kann auch „Nationen“ lauten (Ahmad 2005, 16) – steht offenbar nicht im Widerspruch zum Islam, was auch die gelebte Vielfalt sehr unterschiedlicher Ausprägungen muslimischen Lebens in Indonesien (Abschnitt 5.3) belegt. Was nach dem Koran allein zählt ist moralische Vortrefflichkeit. Daher kann das islamische Konzept der Gesellschaft als global angelegt aufgefasst werden, kann eine hervorragende geistige und moralische Grundlage für die Globalisierung bilden und historisch gesehen die Gemeinschaft der Muslime beispielgebend für eine universale Gesellschaft sein (Ahmad 2005, 16). Die Geschichte des Islams und seine Vielfalt in der Gegenwart sind reich an Beispielen für das hohe Maß an Elastizität dieser Religion hinsichtlich der Pluralität als gültig angesehener Ausformungen. Sie stützt das Verständnis, dass es für eine universale Verwirklichung des objektiven Teils der islamischen Moral nicht erforderlich ist, dass zuvor alle Menschen Muslime im herkömmlichen Sinne werden und auch den spezifisch islamischen Teil der Moral anerkennen und leben.

Aus der Sicht der Muslime hat der Islam aus drei Gründen die Aufgabe, seinem objektiven normativen Gehalt universale Geltung zu verschaffen. Damit werden erstens die Voraussetzungen für eine Verwirklichung seiner moralischen Ansprüche unter den Muslimen geschaffen, was in einer vorherrschend ökonomistischen Umgebung nur rudimentär möglich ist. Zweitens sichert er damit langfristig seine Existenz, die bei einem weiteren Vordringen einer ökonomistischen Einstellung unter Muslimen gefährdet ist. Und drittens ermöglicht er ein friedliches Zusammenleben aller Menschen unter Wahrung ihrer je eigenen sozialen, kulturellen und religiösen Ausprägungen unter einem für alle verbindlichen und die Menschen zugleich verbindenden Rahmen objektiv geltender moralischer Normen gemäß einem dem Islam in besonderem Maße eigenen Prinzip von Toleranz. Der Islam kann diese Aufgabe im Zeitalter der Globalisierung nicht ablehnen, ohne den globalen Anspruch des Islams zu verraten. Dies gilt angesichts der gegebenen lokalen Randbedingungen in besonderem Maße für den indonesischen Islam, der in Konsequenz dieser Einsicht jede abgrenzend

konservative Tendenz aufzugeben und führend an der Schaffung einer globalen humanen Wirtschaftsordnung mitzuwirken hat.

### **Selbstbewusst aufklärender Islam**

Eine Partnerschaft mit der Vernunftethik würde dem Islam in Indonesien eine Stärkung des Selbstbewusstseins und größere Handlungsfreiheit bei der Gestaltung der Gesellschaft ermöglichen, woraus sich auch eine überzeugende Klärung des Verhältnisses von Islam und Staat ergäbe, das noch immer von erheblichen Spannungen belastet ist:

„... it is safe to say, that finding a proper place for Islam – or any religion for that matter – in Indonesia’s socio-cultural, economic, and political development is the crucial point in the whole construct of the relationship between Islam and the state.“ (Effendy 2003, 205)

Diese könnten aufgelöst werden, wenn Nationalstaaten als eine politische Übergangsform zu einer zukünftigen globalen Weltordnung aufgefasst werden, was islamischem Denken sehr nahe liegen müsste. Die Muslime haben weltweit das – prinzipiell säkulare – Konzept des Nationalstaates deshalb erstaunlich schnell akzeptiert, weil es in eigenen, jeweils territorial begrenzten Herrschaftsinteressen lag (Reissner 2004, 42). Das führte dazu, dass die dem Islam ureigene Idee eines Staates als Schirm für alle Muslime verdrängt wurde von pragmatischen Diskussionen darüber, wie ein islamischer Nationalstaat beschaffen sein müsste. Im gegenwärtigen Prozess der Globalisierung könnten Islam und Indonesien, allen voran der indonesische Islam, wichtige Beiträge leisten für eine Strukturierung eines die Nationalstaaten langfristig ablösenden politischen Weltregimes und dessen Verhältnis zu den Religionen.

Wenn ängstliches Festhalten an überkommenen Elementen einem zukunftsgerichteten Selbstbewusstsein weicht, könnten auch einige Ungeheimheiten und Anachronismen des indonesischen Rechts beseitigt werden, die zwar auf Veranlassung muslimischer Kräfte eingebracht wurden, im Grunde aber den Prinzipien des Islams widersprechen. Ein Beispiel dafür sind die Bestimmungen für interkonfessionelle Heiraten, die seit der Kodifizierung des islamischen Rechts (s. Abschnitt 5.1) nicht erlaubt sind. Dies widerspricht der Scharia, nach der ein Muslim eine Jüdin oder Christin heiraten darf. Das Verbot geht ziemlich sicher auf den tiefen Argwohn muslimischer Kreise zurück, die von solchen Mischehen eine schleichende Christianisierung oder sogar Säkularisierung der Gesellschaft befürchten (Hooker 2008, 22). Dieser Argwohn ist in Erfahrungen aus der Kolonialzeit tief verwurzelt, als gut organisierte holländische Missionare erfolgreich

Teile der indonesischen Bevölkerung christianisieren konnten und ihre Tätigkeit in der Republik Indonesien fortsetzten (Hosen 2007, 122). Noch 1993 wurden von muslimischen Organisationen Sanktionen gegen christliche Missionare gefordert, die durch das Anbieten sozialer Einrichtungen und wirtschaftlicher und medizinischer Hilfe Muslime zur Konversion zum Christentum bewegten (Schwarz 1999, 181). Als Konsequenz dieser Verschärfung für Muslime werden in Indonesien nun Mischehen generell nicht mehr erlaubt, was zu der konterproduktiven, völlig unsinnigen Praxis führt, dass zwei Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit, die heiraten wollen, schlicht durch eine Erklärung ihre Religion wechseln. Nach dem indonesischen Strafrecht ist der Wechsel der Religion – zum Beispiel vom Islam zum Katholizismus – keine Straftat, da das Strafrecht der Scharia (*huhud*) in Indonesien keine Geltung hat (Hosen 2007, 121). Während die gemäß der Scharia geltenden Einschränkungen für Mischehen noch einen historischen und sozialen Hintergrund haben, ist das generelle Verbot eine anachronistische Formalität rein positiven Rechts und wird ständig unterlaufen. Dies muss dem Islam in den Köpfen der Muslime mehr schaden, als das generelle Verbot der Mischehen ihm nutzen kann.

Der Islam könnte in Konsequenz der festgestellten wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten mit der Vernunftethik seinen aktiven Beitrag für eine humane Ökonomie als *aufklärender Islam* erbringen und damit die häufig in der westlichen Welt erhobene Forderung nach einem *aufgeklärten Islam* nicht nur gegenstandslos machen, sondern sie in ihr Gegenteil verkehren. Die nur aus blanker Unkenntnis resultierende Forderung eines aufgeklärten Islams impliziert die absurde Vorstellung, eine „Aufklärung“ des Islams müsste in der Übernahme von gegenwärtigen westlichen Vorstellungen und Einstellungen bestehen, die Ergebnissen des Denkens der Epoche der europäischen Aufklärung zugeschrieben werden, in Wirklichkeit aber grundlegend missverstanden und ökonomistisch überformt wurden, wie der Gegensatz zwischen der praktizierten Marktwirtschaft und den Normen der Vernunftethik deutlich bezeugt. Dazu muss aber der Islam zunächst sein eigenes Selbstverständnis aktualisieren, wozu die Gemeinsamkeiten mit der Vernunftethik und eine Allianz mit dieser zwecks Humanisierung der Ökonomie bestens geeignet erscheinen. Mit der Beschränkung auf das Gebiet der Ökonomie als dem gegenwärtig dringendsten und wichtigsten Problemfeld wird dabei ein überschaubares Feld abgesteckt, von dem aus gegebenenfalls weitere Aktionen gegenseitiger Verständigung und gemeinsamer Bemühungen in anderen Bereichen des menschlichen Lebens ausgehen können.

Für erste konkrete Schritte in dieser Richtung kann eine Rückbesinnung auf die bei der anfänglichen Ausbreitung so erfolgreiche gesellschaft-

liche Grundidee des Islams hilfreich sein, die darin bestand, die Binnenmoral des Stammes zu universalisieren und dabei auf die Wirkung ihrer eigenen Überzeugungskraft zu vertrauen. Ebenso wichtig wird es sein, an die erfolgreiche Tradition des indonesischen Kampfes um Freiheit anzuknüpfen, der Anfang des 20. Jahrhunderts in der *Sarekat Islam* (s. Abschnitt 5.3) islamische, wirtschaftliche und nationale Aspekte in einer Freiheitsbewegung zusammenfasste, und die mit der Schaffung der unabhängigen Republik Indonesien 1945 nur scheinbar ein Ende fand. Ihr erster Präsident Sukarno warnte vor dieser Täuschung in seiner Rede am 14. April 1955 zur Eröffnung der Konferenz von Bandung vor Staatshäuptern ehemaliger afrikanischer und asiatischer Kolonien:

„And, I beg of you do not think of colonialism only in the classic form which we of Indonesia, and our brothers in different parts of Asia and Africa, knew. Colonialism has also its modern dress, in the form economic control, intellectual control, and actual physical control by a small but alien community within a nation. It is a skilful and determined enemy, and it appears in many guises. It does not give up its loot easily. Wherever, whenever and however it appears, colonialism is an evil thing, and one which must be eradicated from the earth.“ (Sukarno 1955)

Er erinnerte daran, dass der Kampf gegen den Kolonialismus 180 Jahre zuvor mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg gegen England begann. Sein erschütternder Appell ist von beklemmender Aktualität und obwohl eine Tonaufzeichnung seiner Rede im Museum der *Asian-African Conference* in Bandung zu hören ist, geriet der Appell weitgehend in Vergessenheit. Er muss wieder ins Bewusstsein gebracht und als Verpflichtung verstanden werden, für die Freiheit aller Menschen von der Fremdherrschaft der Ökonomie zu kämpfen. Dieser Kampf muss wie die Globalisierung der Ökonomie eine globale Aufgabe sein, zu der sich Gleichgesinnte in einer kulturüberschreitenden Partnerschaft zusammen finden, in der Indonesien wegen seiner Geschichte und seiner gesellschaftlichen Struktur eine besondere Verpflichtung zukommt.

Die Frontlinie dieses Kampfes ist angesichts der wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten von Islam und Vernunftethik neu zu ziehen. Wurde bisher ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen der vorherrschenden Auffassung von Ökonomie in der westlichen Welt und den Ansprüchen des Islams in den muslimischen Ländern gesehen, so ist die Linie künftig quer zu der bisherigen Abgrenzung zwischen dem Lager der Vertreter einer machtbasieren, kapitalistischen Marktwirtschaft in den Industrieländern, den islamischen Ländern und der Dritten Welt einerseits und den Anhängern einer moralischen, humanen Ökonomie in denselben Regionen ande-

rerseits zu ziehen. Für letztere ist eine geeignete Bezeichnung einzuführen, wie beispielsweise *Anhänger einer humanen Ökonomie*, die den Begriff islamisch nicht als exklusiven sondern höchstens als additiven Bestandteil enthalten darf.

Diese Auseinandersetzung darf sich nicht darin erschöpfen, durch das Einbringen moralischer Elemente die Auswirkungen der Marktwirtschaft abzumildern, denn damit würde das Ziel einer grundlegenden Humanisierung verfehlt werden. Ein Prüfstein für eine hinreichend radikale Zielsetzung im Islam ist die einzunehmende Haltung hinsichtlich eines mit dem normativen Gehalt des Islams zu vereinbarenden Finanzsystems, welche *Islamic Banking* lediglich als eine Vorstufe für ein den Bedingungen legitimen ökonomischen Handelns wahrhaft genügendes System betrachtet. Die bisherigen islamischen Bemühungen auf diesem Gebiet, die hauptsächlich in Emulation des kapitalistischen Systems und Erfindung von Finanzinstrumenten bestanden, die das koranische Verbot von *ribā* lediglich formal aber nicht substantiell erfüllen, sind gemessen am Anspruch der Moral völlig unzureichend und verdecken lediglich die Einsicht, dass Kompromisse auf diesem Gebiet letztlich dem Machtprinzip das Feld überlassen:

„Any Islamic solution that seeks to combine incompatible elements belonging to different economic systems is bound to be counterproductive. For instance, a zero rate of interest cannot be foisted into a capitalistic system. To put it even more bluntly: capitalism cannot be “Islamized” just by abolishing *riba*.” (Naqvi 1981, 109)

Die Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie müssen radikal sein, um nicht durch formale Kompromisse mit dem Machtprinzip der Marktwirtschaft ihre Wirkungsmöglichkeit zu verlieren.

Die gegenwärtige politische Entwicklung Indonesiens ist dadurch gekennzeichnet, dass einerseits die politische Führung um die Verwirklichung eines modernen Wohlfahrtsstaates mit leistungsfähiger Wirtschaft und effizienter Verwaltung bemüht ist und sich andererseits die politische Entwicklung im Lande in bewusster Absetzung von modernen politischen Ideologien stärker an traditionellen, javanischen Leitbildern ausrichtet. Der indonesische Sozialwissenschaftler Fachry Ali, ein Muslim aus Aceh sieht darin keinen Gegensatz, sondern erklärt dies als einen Prozess, der einer eigenen inneren Logik folgt und dessen Grundlage die traditionelle javanische Auffassung von Macht ist (Magnis-Suseno 1989, 131; Fachry 1986). Danach würde diese auch in der Gegenwart verbreitete traditionelle javanische Denk- und Verhaltensweise wie schon bei der Aufnahme des Islams geeignet sein, neue von außen eindringende kulturelle Entwicklungen so



zu assimilieren, dass sich dabei die javanische Kultur als dominant erweist und selbst behaupten kann. Die javanische Tradition würde sich dabei wiederum als erfolgreicher „Reflexionsrahmen der Moderne“ (Magnis-Suseno 1989, 166) erweisen.

Diese Analyse kann Bedeutung für ein von indonesischem Islam und deutschsprachiger Vernunftethik in Gang gebrachtes Projekt einer globalen Humanisierung der Ökonomie haben, das eine traditionelle kulturelle Pluralität mit universal geltenden Normen für ökonomisches Handeln vereinigen möchte, ohne erstere in ökonomistischer Tendenz zu nivellieren. Auch in dieser Hinsicht könnte der reiche Erfahrungsschatz Indonesiens helfen, Antworten auf grundlegende Fragen und Vorbilder für die Lösung anstehender Probleme zu finden:

„Wie verarbeitet Indonesien, das mit seiner rapiden Veränderung in gewisser Weise als beispielhaft für viele Länder der Dritten Welt gelten kann, das Eindringen westlicher Zivilisation und Kultur, der materiellen wie geistigen Produkte Europas? Wie kann es der javanischen Kultur gelingen, zu einer gesunden Kooperation und Synthese mit der abendländischen Welt zu kommen?

Indonesien könnte dabei als ein ermutigendes Beispiel dienen: Dort scheint es zu gelingen, die großen Religionen des Islam und des Christentums mit der ursprünglichen javanischen Gotteserfahrung zusammenzubringen. Vielleicht lassen sich am Beispiel Indonesiens Modelle entwickeln für ein weltweites Zusammenwachsen von Kulturen – sicher nicht ohne Spannungen, aber doch orientiert am Ideal einer nicht nur javanischen Sehnsucht nach Harmonie.“ (Kerber 1987, 9)

## 9.4 Resümee

Der Vergleich des normativen Gehalts von Vernunftethik und Islam erfolgt anhand der aus beiden abgeleiteten Grundsätze für ökonomisches Handeln sowie der dafür verwendeten Prämissen, die trotz verschiedener Herleitung demselben Anliegen dienen, bei ökonomischem Handeln lebensdienlich die Freiheitsrechte aller Menschen zu respektieren. Widersprüche bestehen weder zwischen den jeweiligen Prämissen noch zwischen den abgeleiteten Grundsätzen, die vielmehr weitgehende Übereinstimmung zeigen. Die Gemeinsamkeiten erstrecken sich auch auf die Forderung des Verzichts auf Gewalt und die Ausübung jeglichen Zwangs auf andere Menschen beim ökonomischen Handeln sowie auf die Anforderungen an eine gesetzliche Rahmenordnung für die Ökonomie.

Es kann als erfolgreich verifiziert gelten, dass Vernunftethik und Islam einen gemeinsamen normativen Gehalt hinsichtlich ökonomischen Handelns besitzen. Der normative Gehalt der Vernunftethik ist notwendig objektiv, also unbeding und universal gültig, da nichts als die im Wesen des Menschen an sich liegende praktische Vernunft vorausgesetzt ist. Für den normativen Gehalt des Islams wurde durch die Wahl der Prämissen sichergestellt, dass nur unbeding und universal geltende Grundsätze erfasst werden.

Eine Gemeinsamkeit von Vernunftethik und Islam besteht darin, dass deren Grundsätze für moralisches ökonomisches Handeln in der Praxis weitgehend missachtet werden, was angesichts der normativen Gemeinsamkeiten von Vernunftethik und Islam gemeinsames Handeln der Philosophie in Gestalt der Wirtschaftsethik mit dem Islam gebietet. Voraussetzung dafür ist die Erarbeitung eines angemessenen Verständnisses der Philosophie für den Islam vor allem hinsichtlich seines objektiven normativen Gehaltes.

In unterschiedlichen Ausformungen der Moral können jeweils objektive und subjektive Anteile unterschieden werden, wobei ersterer alle Menschen verbindlich gültig ist und Unterschiede in den subjektiven Anteilen liegen. Für den Bereich der Ökonomie stimmt der objektive normative Gehalt des Islams mit demjenigen der Vernunftethik weitgehend überein, was die Konzeption eines Rechtssystems für ökonomisches Handeln erlauben sollte, das aus einem übergeordneten objektiv geltenden Teil und zwei oder mehreren nachgeordneten subjektiv geltenden Teilen besteht.

Die Philosophie kann an die Tradition der Aufklärung anknüpfen und dabei versuchen, alle Menschen der Gesellschaft zu erreichen und zu bewegen, sich am Prozess der Willensbildung hinsichtlich einer Humanisierung der Ökonomie zu beteiligen. Im Islam sollte die Einsicht in die wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten eine gegenüber der traditionellen Perspektive modifizierte Einstellung muslimischen Denkens bewirken und dazu führen, dass einerseits eine apologetische Abgrenzung gegenüber westlichem vernunftethischen Denken aufgegeben wird und andererseits eine Verwirklichung des objektiven normativen Gehalts des Islams über den Kreis der Muslime hinaus angestrebt wird. Damit kann nicht nur der Gefahr einer Marginalisierung des Islams infolge zunehmend ökonomistischer Einstellung der Menschen begegnet werden, sondern die Voraussetzungen für eine Verwirklichung der moralischen Ansprüche des Islams unter den Muslimen verbessert und damit seine langfristige Existenz gesichert werden.

Der indonesische Islam ist angesichts der gegebenen lokalen Randbedingungen in besonderem Maße dazu prädestiniert, sich an der Erfüllung dieser Aufgabe im Zeitalter der Globalisierung zu beteiligen. Das ängstliche Festhalten an in der Vergangenheit explizierten Elementen des Islams hat einer progressiv selbstbewussten Haltung zu weichen, das die Vernunftethik nicht als Gegner des Islams ansieht, sondern als Partner im Bemühen um eine humane Ökonomie. Das indonesische Netzwerk der Universitäten und islamischen Vereinigungen kann sich an der Auslösung einer zukunftsträchtigen Bewegung zur Humanisierung der Globalisierung maßgeblich beteiligen.

Islam und Vernunftethik haben hinsichtlich der Wirtschaftsethik eine ausreichende gemeinsame Grundlage um als Partner zielstrebig zusammenarbeiten zu können, die dabei zwar methodisch unterschiedlich vorgehen, aber notwendig zu denselben Ergebnissen hinsichtlich der Normen für wirtschaftliches Handeln gelangen.

## 10 Strategie von Vernunftethik und Islam für eine Humanisierung der Ökonomie

Das Projekt einer Humanisierung der Ökonomie zielt auf deren grundlegende Neugestaltung ab und kann sich nicht wie viele andere gut gemeinte wirtschaftsethische Absichten darin erschöpfen, nur die unerträglichen Auswirkungen der Marktwirtschaft abstellen zu wollen, also nur deren Symptome zu behandeln, ohne die wirklichen Ursachen des Übels zu beseitigen. Im Kern geht es dabei darum, das in der kapitalistischen Marktwirtschaft geltende Machtprinzip durch das Moralprinzip zu ersetzen, damit die Macht der Akteure in der Ökonomie einzuschränken und anstelle der Maximierung ihres Eigennutzens die Optimierung von individuellem Eigennutzen und Gemeinnutzen zum Kriterium des Wirtschaftens zu machen. Schon die Absicht der Verwirklichung dieser Aufgabe wird auf machtvollen Widerstand treffen und daher von rascher Entmutigung bedroht sein.

Die Dimension der Aufgabe und des zu erwartenden Widerstandes kann an den folgenden Fakten ökonomischer Ungleichverteilungen gemessen werden. Das Entwicklungsziel der Vereinten Nationen, im Zeitraum 1990 bis 2015 den Anteil der Armen und Hungernden an der Weltbevölkerung zu halbieren, ist weit davon entfernt, erreicht zu werden und hinsichtlich der Bekämpfung von Hunger und Unterernährung wird festgestellt:

„Progress is insufficient to achieve the target.“ (United Nations 2008, 11)

Weltweit leiden noch immer 800 Millionen Menschen unter Hunger und Unterernährung, das sind mehr Menschen als die Weltbevölkerung zur Mitte des 18. Jahrhunderts betrug und sind mehr Menschen als heute Einwohner in den reichen Volkswirtschaften leben (Zinn 1998, 168).

Eine weitere Tatsache ökonomischer Ungleichverteilung betrifft wertbares geistiges Eigentum. Die World Trade Organisation (WTO) setzt sich angeblich für einen offenen und fairen Wettbewerb ein, ihre normative Textuierung des Welthandels begünstigt jedoch systematisch die Handelsmacht der kapitalistischen Industrieländer (Kettner 2000, 91):

„Ein Beispiel gibt der ‘Schutz geistigen Eigentums’ durch ein von der WTO stringent globalisiertes Urheberschutz- und Patentrecht: Nur ein Zehntel des marktverwertbaren geistigen Eigentums stammt nicht aus westlichen Industrieländern. So fürchten die Entwicklungsländer zurecht, dass ihre Teilnahme an der Nutzung von Wissens- und Technikfortschritt

ten – noch in den Allgemeinen Menschenrechten zu globalem Gemeingut erklärt – sie bald immer mehr kosten wird.“ (Kettner 2000, 93f)

Dies wirft brisante Fragen auf nach der Ursache der Ungleichverteilung schutzwürdigen geistigen Eigentums, nach dem moralisch rechtmäßigen Erwerb dieses geistigen Eigentums sowie nach dem Zusammenhang zwischen den wirtschaftlichen Voraussetzungen des technisch-wissenschaftlichen Stands der Industrieländer und deren durch die Ausbeutung von ehemaligen Kolonien und Ländern der Dritten Welt erworbenen Vermögen.

Ferner ist es eine meist ignorierte Tatsache, dass die machtbasierte Ökonomie auch zum „friedlichen“ Mittel der Auseinandersetzung zwischen Staaten geworden ist:

„Der Militärkrieg ist in großem Umfang durch Wirtschaftskriege auf den zwei erwähnten Ebenen ersetzt worden: zwischen den Supermächten (*top-war*) und zwischen Arm und Reich.“ (Conill 2000, 157)

Da es im Prinzip machtbasierter Ökonomie liegt, Vermögen als Mittel der Macht zu akkumulieren und die weit reichende militärische Macht der USA, ihr politischer Einfluss, ihre Wirtschaftskraft, ihre Beherrschung der Technologie und ihre fast totale Kontrolle der Medien der Globalisierung eine ausgesprochen euro-amerikanische Ausrichtung verliehen haben (Ahmad 2005, 17), wird jeder Versuch einer Beschneidung dieser Macht auf heftigen Widerstand treffen.

Die Delikatesse des Vorhabens einer Humanisierung der Ökonomie besteht darin, dass die Eliminierung des Machtprinzips zwar auf Gegenwehr auch in Form der Ausübung von politischer und ökonomischer Macht treffen wird, das Vorhaben selbst aber als legitimes ökonomisches Handeln dem Moralprinzip zu folgen hat und damit selbst auf die Ausübung von Zwang und Gewalt zu verzichten hat. Das Vorhaben darf nur die Überzeugungskraft seiner Argumente als Mittel für eine entsprechende Meinungs- und Willensbildung der breiten Öffentlichkeit einsetzen, kann darin aber eine in der Gegenwart und insbesondere unter den Bedingungen der Globalisierung hinreichende Kraft für eine Befreiung von moralisch nicht zu rechtfertigender ökonomischer Macht sehen, da Zustände, die von einer breiten Öffentlichkeit abgelehnt werden, nicht mehr dauerhaft aufrecht erhalten werden können.

Angesichts dieser Ausgangslage wird es für die Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie entscheidend auf eine gründlich durchdach-

te Vorbereitung und Bildung einer möglichst breiten Allianz ihrer Verfechter ankommen. Zum einen muss die Zielsetzung der Humanisierung konsequent bis in die Details durch ein klar formuliertes, allgemein verständliches und nachvollziehbares Konzept konkretisiert werden. Diese Zielsetzung kann letztlich nur das Ergebnis eines öffentlichen Diskurses der Verfechter der Humanisierung sein, sodass im Rahmen dieser Arbeit höchstens eine erste Näherung einer solchen Zielsetzung geleistet werden kann (Abschnitt 10.1). Für das Vorgehen bei der Verwirklichung der Zielsetzung sind grundlegende Bedingungen einzuhalten, die aus den Grundsätzen für legitimes ökonomisches Handeln folgen und sicher stellen müssen, dass es weder sein Ziel verfehlt noch zu erwartenden Versuchen unterliegt, es zu korrumpieren (Abschnitt 10.2). Die Anforderungen an die Ökonomik, ihre Theorie der angestrebten Humanisierung der Ökonomie durch eine Modifikation ihres Ansatzes anzupassen, sollen einen Diskurs unter Wirtschaftswissenschaftlern auslösen und progressiv eingestellte innovative Wirtschaftswissenschaftler als Partner für das Vorhaben gewinnen, was entsprechend auch für die mit einer direkten Beteiligung in der Politik verfolgten Absichten gilt (Abschnitt 10.3).

Mit der Skizzierung einer Strategie von Vernunftethik und Islam für eine Humanisierung der Ökonomie soll verifiziert werden, dass eine praktische Umsetzung der Bedingungen für moralisches ökonomisches Handeln grundsätzlich möglich ist, wenn dafür die geeigneten Maßnahmen getroffen werden. Das gegebenenfalls tatsächlich angezeigte Vorgehen und die dazu zu verfolgende konkrete Strategie kann nur das Resultat eines gründlichen öffentlichen Diskurses zwischen allen Beteiligten sein, sodass in diesem Kapitel dazu lediglich einige grundsätzliche und beispielhafte Gedanken dargelegt werden können.

## 10.1 Gemeinsame Zielsetzung der Humanisierung der Ökonomie

*Definition eines Ziels der Gesellschaft*

*Praktische Maßnahmen zur Verwirklichung des Ziels der Gesellschaft*

*Der diskursive Prozess der Gesellschaft*

Eine Humanisierung der Wirtschaft wird durch eine Verwirklichung legitimen ökonomischen Handelns der Menschen in einer Gesellschaft erreicht. Die gemeinsamen Bemühungen von Islam und Vernunftethik haben also konkret zu bewirken, dass sich die Menschen bewusst für die Moralität und gegen den Ökonomismus als Prinzip ökonomischen Handelns entscheiden und – was damit in enger Wechselbeziehung steht – für ein Umfeld zu sorgen, das dieses Handeln erlaubt ohne ständig frustriert und ausgebeutet zu werden. Dieses Umfeld besteht in einer mit legitimem öko-

nomischem Handeln konsistenten Rahmenordnung der Wirtschaft und einer vorherrschenden Einstellung der ökonomisch handelnden Personen, aus der gewollt vorwiegend legitimes Handeln resultiert. Da in der Gegenwart ökonomisches Handeln weltweit vernetzt erfolgt, ist das Ziel dieser Bemühungen die gesamte Menschheit, wodurch der Grundsatz der Globalisierung nicht verworfen, sondern aufgegriffen wird und sie zugleich einen menschenwürdigen, lebensdienlichen, und somit wahrhaft humanen Sinn erhält.

Damit haben sich die Bemühungen grundsätzlich auf alle Menschen gleich welcher Kultur und Nationalität zu richten. Dem widerspricht nicht, wenn sie ihren Ausgang zunächst bei einzelnen Personen in der deutschsprachigen Vernunftethik und dem indonesischen Islam nehmen, die gleichsam die Keimzelle einer hoffentlich an Raum und Tiefe zunehmenden Bewegung bilden. Diese Beschränkung ist für eine anfängliche Konkretisierung hilfreich, wobei aber stets die universale Anwendung im Blick bleiben muss. Das Ziel der Bewegung kann treffend als „radikale Demokratie“ (Cortina 2000, 140) bezeichnet werden und umfasst „die regulative Idee eines gewaltlosen Zusammenlebens, das individuelle Selbstverwirklichung und Autonomie nicht auf Kosten von, sondern zusammen mit Solidarität und Gerechtigkeit ermöglicht.“ (Habermas 1990, 188f)

Für die von Islam und Vernunftethik gemeinsam vorzunehmende Zielsetzung für die Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie können drei Schritte unterschieden werden, die jedoch nicht nacheinander, sondern größtenteils synchron verlaufen. Ein erster Schritt besteht in der Definition des angestrebten Ziels als des Soll-Zustands der Ökonomie der Gesellschaft, in der legitim ökonomisch gehandelt wird. Dies ist ein futuristisches System, gekennzeichnet durch die darin geltende Rahmenordnung der Ökonomie und die von den Handelnden geübten Grundsätze als Ausdruck ihrer moralischen Einstellung. Ein zweiter Schritt besteht im Übergang vom derzeitigen System der kapitalistischen Marktwirtschaft und der ihr entsprechenden vorherrschend ökonomistischen Einstellung in den angestrebten Zustand. Den beiden ersten Schritten geht logisch ein dritter Schritt voraus, der in der allgemeinen Willensbildung hinsichtlich des angestrebten Ziels und der Art und Weise des Übergangs besteht. Der dritte Schritt stellt also einen notwendig gewaltfreien und diskursiven Prozess dar, in dem das anstehende Problem thematisiert wird, sowie möglichst frei von Druck partikulärer Interessen erörtert und über eine Lösung entschieden wird. Die nachfolgenden Überlegungen orientieren sich zwar weitgehend an der Situation in Deutschland, sind aber allgemein genug, um *grosso modo* auch für Indonesien und andere Teile der Welt relevant zu sein.

## Definition eines Ziels der Gesellschaft

Die Definition eines mit der Humanisierung der Ökonomie anzustrebenden Zieles ist ein iterativer Prozess, der mit der Vorlage eines von wenigen Gleichgesinnten – zum Beispiel aus Deutschland und Indonesien – erstellten ersten Konzeptes seinen Anfang nimmt und einen kontroversen öffentlichen Diskurs auslöst. Dabei wird der Öffentlichkeit vermutlich ins Bewusstsein gerufen, dass abgesehen von einem für erstrebenswert gehaltenen materiellen Wohlstand kein allgemein akzeptiertes Ziel für die längerfristige Entwicklung der Gesellschaft auszumachen ist und das in der politischen Diskussion auch nicht thematisiert wird. Das ist weitgehend deshalb in Vergessenheit geraten, weil die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit von aktuellen, singulären politischen und ökonomischen Problemen und deren Beseitigung dienende Maßnahmen voll in Anspruch genommen wird. Diese Maßnahmen werden zwar regelmäßig höchst kontrovers diskutiert, gelten jedoch stets der Abstellung unerwünschter Auswirkungen, nicht aber deren Ursachen, die zumeist grundlegend struktureller Natur sind und daher eine weit über das singuläre Problem hinausreichende langfristige Behandlung erfordern würden.

Ein Beispiel dafür ist die in Deutschland 2005/6 mit einer Quote von 10,6 % einen Höchststand erreichende Arbeitslosigkeit<sup>\*)</sup>, für deren Bekämpfung ausschließlich kurzfristige, rasche Wirkung zeitigende Maßnahmen diskutiert wurden, Bedingungen für eine grundsätzliche Beseitigung dieser sozial nicht akzeptablen Erscheinung jedoch nicht Gegenstand relevanter politischer Debatten waren. Die seit den achtziger Jahren betriebene Politik zum Abbau der Massenarbeitslosigkeit bestand hauptsächlich in der Ankurbelung des Wirtschaftswachstums und wurde ein „diagnoseloses Therapieren ins Blaue hinein“ genannt (Zinn 1998, 166). Dem liegt ein Denken zugrunde, welches das Recht auf Arbeit nicht ernst nimmt und ihm symptomatisch durch „eine effektive Mischung von praktischer Politik, wirksamer Bürgergesellschaft und Bürgerrechten“ begegnen will (Dahrendorf 1992, 265). Das zeigt, dass Gesellschaft als ein Zustand aufgefasst wird und nicht als ein fortwährender Prozess, der daher sich selbst überlassen bleibt und dem freien Spiel der darin waltenden – vor allem ökonomischen – Kräfte unterliegt mit der Folge, dass wirtschaftliche Macht ihre Wirkung voll entfalten kann. Die öffentliche Diskussion eines Ziels der Gesellschaft wirft auch die Frage auf nach einem Sinn gebenden Ziel für das individuelle Leben jedes Menschen und die zur Verwirklichung dienenden Mittel und

---

<sup>\*)</sup> Quelle: Statistisches Bundesamt Deutschland 2008



führt zu einer Sensibilisierung des Bewusstseins für die lebensdienliche Bedeutung der individuellen Freiheit und deren konkreter Verwirklichung.

Der Abstand zwischen dem zu definierenden Ziel und der gegenwärtigen Realität der Ökonomie ist beträchtlich. Daher wird es nützlich sein, nicht nur ein (vorläufig) letztes Ziel der Humanisierung zu ermitteln, sondern auch wichtige Etappenziele auf dem Weg dahin zu nennen, die vor allem für die zu ergreifenden konkreten Maßnahmen Orientierung geben. Dabei können weder das letzte Ziel noch die Zwischenziele als endgültig verabschiedet betrachtet werden, sondern sind vielmehr angesichts der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft und ihres öffentlichen Diskurses ständiger Kritik und gegebenenfalls Revision zu unterwerfen. Die dem Ziel zugrunde gelegten objektiv geltenden moralischen Normen sind jedoch als unbedingt geltend nicht Gegenstand eines gesellschaftlichen Wandels.

Die Formulierung des angestrebten Zieles muss zwei Bedingungen erfüllen. Zum einem soll sie die objektiv, also unbedingt und für jeden Menschen geltenden moralischen Normen ausdrücken und hat daher einen dazu notwendigen Grad an Abstraktion aufzuweisen. Zum anderen soll sie für eine breite Öffentlichkeit verständlich sein und hat daher genügend anschaulich und konkret abgefasst zu sein. Die angesprochenen Menschen sollen eine möglichst klare Vorstellung von der durch das Ziel repräsentierten angestrebten Wirklichkeit erhalten und sich zu einer aktiven Beteiligung zumindest an dem das Ziel setzenden Diskurs aufgerufen fühlen. Der Formulierung muss es ferner gelingen, das für alle Menschen Gemeinsame erkennbar zu machen und die Einsicht bewirken, dass dieses mit kultureller und religiöser Pluralität vereinbar ist. Die Zielsetzung wird also einen für alle Menschen geltenden objektiven Teil und verschiedene spezifisch unterschiedliche Teile enthalten, in denen sich die individuellen Menschen in ihrer je eigenen sozialen Identität wieder finden können.

Für die islamischen Partner in einer gemeinsamen Bewegung erfordert deren Beteiligung an dieser Zielsetzung ein Umdenken insofern, als hierbei primär eine humane globale Ökonomie angestrebt wird, die zwar den objektiven moralischen Normen des Islams genügt, aber eben keine rein islamische Wirtschaft ist. Das Ziel muss weiter gesteckt werden als die immer wieder vorgeschlagene Zusammenarbeit aller islamischer Länder und die Schaffung eines *Gemeinsamen Islamischen Marktes* nach dem Muster der Europäischen Union (Azid 2005, 56), was nicht zuletzt der Befürchtung einer ökonomischen Marginalisierung der muslimischen Länder in einer sich rasch globalisierenden Weltwirtschaft entspringt (Iqbal 2005, 5). Die Zielsetzung muss der Einsicht Rechnung tragen, dass eine Marginali-

sierung des Islams nur dann wirkungsvoll aufgehalten werden kann, wenn dessen ökonomisch relevante objektive Normen gemeinsam mit denen der Vernunftethik globale Geltung verschafft wird.

### **Praktische Maßnahmen zur Verwirklichung des Ziels der Gesellschaft**

Komplementär zur Definition des mit der Humanisierung der Ökonomie beabsichtigten Ziels sind konkrete Schritte festzulegen, wie dieses Ziel verwirklicht werden kann. Damit kommt die Frage der Machbarkeit der Humanisierung in den Blick, die in erster Linie zu ermitteln hat, welche Maßnahmen die Gesellschaft dem gesetzten Ziel näher bringen können. Während die Zielsetzung sich an objektiv geltenden Normen orientiert und daher in ihrem wesentlichen Gehalt auch objektiv bestimmt werden kann, sind vorgeschlagene Maßnahmen hinsichtlich ihrer beabsichtigten Wirkung, ihrer Eignung und eventuell unvorhersehbarer Konsequenzen unbestimmt und unterliegen subjektiver Beurteilung. Für diese Beurteilung ist Sachverstand erforderlich, der seitens der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in den Diskurs einzubringen ist. Dies ist insofern brisant, als diese Wissenschaften ihrem Selbstverständnis und ihrer Methodologie nach empirische Wissenschaften sind, die sich damit begnügen, das jeweils in der Gesellschaft Bestehende als normativ zu behandeln und daher systematisch nicht in der Lage sind, Auswirkungen von Veränderungen der moralischen Auffassungen der Menschen angemessen zu erfassen und reproduzierbar darzulegen. Jede Aussage dieser Wissenschaften hinsichtlich Maßnahmen, die auf eine Humanisierung der Ökonomie abzielen, ist daher immer im Zusammenhang mit den dafür geltenden methodischen Randbedingungen zu betrachten und entsprechend kritisch zu beurteilen. Dabei besteht gute Aussicht, die methodischen Voraussetzungen dieser Wissenschaften selbst zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses zu machen, was vor allem dann gelingen könnte, wenn sich progressive Wissenschaftler dem etablierten Methodenzwang entziehen und alternative Ansätze verfolgen wollen (s. Abschnitt 10.3).

Vorzuschlagende und schließlich zu ergreifende Maßnahmen müssen berücksichtigen, dass die Humanisierung keinen revolutionären Umsturz, sondern eine allmähliche, evolutionäre Umgestaltung der Ökonomie beabsichtigt (s. Abschnitt 10.2). Dabei ist einerseits eine Schwächung der Leistungsfähigkeit der gegenwärtigen Wirtschaft möglichst zu vermeiden, andererseits aber die Ausübung ihrer Macht einzuschränken und in lebensdienliche Bahnen zu lenken. Obwohl die Humanisierung der Ökonomie ein langfristig – realistisch wohl über ein bis zwei Generationen – anzulegender Prozess ist, wird es angezeigt sein, besonders dringende ökonomische Probleme wie die in Teilen der Welt verbreite Unterernährung und

eine Eindämmung der finanziellen Spekulation mit riesigen Summen und nicht mehr kontrollierbaren Auswirkungen vorrangig zu behandeln. Dies dient nicht nur dem Interesse der davon am meisten betroffenen Menschen, sondern auch der Motivation der Öffentlichkeit, sich an der Umgestaltung der Ökonomie aktiv und diskursiv zu beteiligen.

Viele wirtschaftspolitische Maßnahmen müssen anlässlich aktueller wirtschaftlicher Probleme getroffen werden. Obwohl sie vorrangig auf die Abstellung symptomatischer und nicht ursächlicher Schwierigkeiten abzielen, erfolgt deren Beurteilung in der Gegenwart fast ausschließlich anhand funktionaler Kriterien und nicht im Hinblick auf die langfristige strukturelle Entwicklung der Gesellschaft. Diese könnte selbst bei kurzfristig erforderlichen Maßnahmen aber im Blick behalten werden, wenn solche Maßnahmen auch hinsichtlich ihrer Verträglichkeit mit dem für die Humanisierung der Ökonomie gesetzten langfristigen Ziel überprüft und gegebenenfalls angepasst würden. Damit könnte dieses langfristige Ziel auch als Kriterium für aktuelle Maßnahmen gelten und zugleich der diskursive Prozess der Zielsetzung und des Übergangs zu einer humanisierten Ökonomie gefördert werden.

### **Der diskursive Prozess der Gesellschaft**

Die Definition eines als Humanisierung der Ökonomie verstandenen Ziels der Gesellschaft und die zwecks Verwirklichung dieses Ziels zu ergreifenden praktischen Maßnahmen sind das Ergebnis eines Diskurses innerhalb der Gesellschaft, die wie das angestrebte Ziel dessen Bedingungen unterliegt. Der Diskurs selbst ist als ökonomisches Handeln im weitesten Sinn aufzufassen und hat daher legitim zu erfolgen, muss also die berechtigten moralischen Ansprüche aller Menschen berücksichtigen und auf die Ausübung jeden Zwangs verzichten. Für die Definition des anzustrebenden Ziels wie der zu ergreifenden Maßnahmen darf nicht ökonomische oder politische Gewalt ausgeübt werden, beispielsweise durch eine Mehrheitsentscheidung, sondern darf nur die Überzeugungskraft der vorgetragenen Argumente und deren Konsistenz mit den objektiv geltenden moralischen Normen Gewicht haben:

„Sieht man die zentrale Aufgabe politischer Philosophie im Entwurf und in der Begründung von Modellen einer gerechten Gesellschaftsordnung, so bietet die kommunikative (Vernunft-) Ethik erstmals ein tragfähiges Fundament zur Begründung einer *regulativen Idee von rationaler Politik* auf dem wahrhaftig modernen Niveau postkonventioneller Sozialintegration. Diese regulative Idee der politischen Ordnung als rationaler öffentlicher Kommunikationsgesellschaft, als zwangloser politischer Verständigungs-

ordnung mündiger Bürger, wird verkörpert durch das *radikale Ideal der direkten Demokratie*, wie es die Philosophie der Aufklärung, allen voran Rousseau entwickelt hat.“ (Ulrich 1993, 305)

Die Philosophie in Gestalt der Vernunftethik und der Islam als vereinigte treibende Kraft der Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie haben in diesem Diskurs eine Schlüsselfunktion. Sie haben zum einen den Prozess der Meinungsbildung und Entscheidung hinsichtlich des Ziels und der zu ergreifender Maßnahmen zu initiieren und in Gang zu halten, was durch die Einbringung relevanter Argumente, Thesen und Konzepte geschehen kann, mit denen grundlegende Einsichten in komplexe Zusammenhänge in aufgearbeiteter und allgemein verständlicher Form vermittelt werden. Zum anderen haben sie den Diskurs dadurch zu begleiten, dass sie die Lauterkeit der Argumentation gnadenlos überwachen und unerbittlich Vergessen dagegen anprangern um sicher zu stellen, dass die Bedingung der Legitimität des Diskurses eingehalten wird und der Diskurs nicht zum Gegenstand machtbasierter Beeinflussung wird. Diese Aufgabe ist in der Gegenwart angesichts der weit reichenden Macht der Medien und ihrer Konzentration in wenigen Institutionen von entscheidender Bedeutung. Um sie angemessen lösen zu können wird es erforderlich sein, versierte Autoren und Journalisten als Mitstreiter zu gewinnen, um deren Professionalität für die Überzeugung der Öffentlichkeit und gegen die Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch die Verteidiger der Marktwirtschaft nutzen zu können.

Im Bewusstsein der Öffentlichkeit muss fest verankert werden, dass sie zwar selbst – und zwar letztlich jeder Einzelne – über das Ziel und die Maßnahmen zu befinden haben, dass aber die Verletzung der objektiv geltenden moralischen Normen nicht in ihrem Interesse sein kann, dass deren Achtung aber genau die Voraussetzungen schafft, die die Verwirklichung der individuellen Freiheitsrechte jedes einzelnen Menschen ermöglicht und damit kulturelle und weltanschauliche Pluralität vor machtbasierter Nivellierung schützt. Die diesbezügliche Schärfung des öffentlichen Bewusstseins kann durch die unermüdliche Analyse vorgetragener Argumente und gegebenenfalls Aufdeckung nicht legitimer weil ausschließlich partikulären Interessen dienender Elemente erreicht werden.

Dies soll wiederum am Beispiel der Arbeitslosigkeit in Deutschland verdeutlicht werden. Einerseits wird eine Rückkehr zur Sozialen Marktwirtschaft gefordert, denn „diese Rückkehr zum sozial- und beschäftigungspolitischen Interventionismus dient dem Systemerhalt“ (Zinn 1998, 188). Der Fortbestand des Systems ist die Bedingung, der sich die zu ergreifenden Maßnahmen des Staates zum Abbau unerwünschter Auswirkungen dieses

Systems unterzuordnen haben. „Vollbeschäftigung ist eine Machtfrage“ (Zinn 1998, 188) und nicht das Ergebnis legitimen ökonomischen Handelns. Aus anderer Perspektive beklagt der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt einen Verfall der öffentlichen Moral und eine Ausbreitung von rücksichtslosem Egoismus, Selbstsucht und Habgier (Schmidt, 1999, 7). Er sieht die Ursache dafür vor allem in den der Wirtschaft zugrunde liegenden Strukturen, die er auch für das schwerwiegende Gerechtigkeitsproblem der Gleichzeitigkeit von hoher Arbeitslosigkeit und hohen Aktienkursen verantwortlich macht und fordert:

„Wer aber das Problem der Arbeitslosigkeit ernst nimmt, wer es ernstlich lösen will, für den bleibt nur der Weg des vorbehaltlosen Strukturumbaus, der muss für eine durchgreifende Erneuerung und Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft sorgen. Dieser Weg der strukturellen Erneuerung kostet gewiss auch Opfer. Wer genauer hinsieht, wird erkennen: Vornehmlich geht es um das Opfer von Illusionen. Es ist eine Illusion zu meinen, mit allen Annehmlichkeiten und allen Wohltaten könnte es so weitergehen.“ (Schmidt 1999, 127)

Ein „vorbehaltloser Strukturumbau“ setzt eine vorbehaltlose Hinterfragung der Strukturen der gegenwärtigen Ökonomie voraus und eben nicht deren kritiklose Verteidigung mit pauschalen Wertungen, die auf einem Mangel an Vorstellungskraft verweisen:

„Die marktwirtschaftliche Ordnung ist sittlich geboten, weil die Marktwirtschaft das beste bisher bekannte Instrument zur Verwirklichung der Solidarität aller Menschen ist.“ (Homann 2004, 56)

Durch eine kritische Begleitung des diskursiven Prozesses hinsichtlich einer Humanisierung der Ökonomie muss die Haltlosigkeit solcher Argumente unerbittlich aufgedeckt werden und Stimmen Aufmerksamkeit verschafft werden, die eine „durchgreifende Erneuerung und Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft“ fordern. Dazu wird es nicht genügen, den moralischen Gehalt gegensätzlicher Auffassungen wie der soeben zitierten kontrastreich zu konfrontieren, sondern es wird erforderlich sein, die daraus resultierenden praktischen Konsequenzen aufzuzeigen und für die Öffentlichkeit anschaulich darzulegen.

Durch eine solche kritische Begleitung des diskursiven öffentlichen Prozesses wird der Prozess selbst bereits zum Element der Verwirklichung der angestrebten Humanisierung der Ökonomie, da sich die Beteiligten der Logik wahrhaftiger Argumentation wohl kaum entziehen können und damit bereits eine entsprechende Änderung ihrer Auffassungen in die Rich-

tung der Moralität einleiten werden. Die Kritik darf allerdings nicht nur der Argumentation, sondern muss auch den definierten Zielen und beabsichtigten Maßnahmen gelten, da diese ständig kritisch hinterfragt und gegebenenfalls revidiert werden müssen, wenn die Entwicklung der Gesellschaft oder neue Einsichten in ökonomische Zusammenhänge dies erfordern.

## 10.2 Elemente der Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie

*Gewaltlosigkeit statt Heuristik der Furcht*  
*Verwirklichung einer Utopie*  
*Heilsamer Schock als Auslöser einer Bewegung*  
*Gemeinsame Explikation der Menschenrechte*  
*Integration statt Polarisierung*

Hans Jonas hat 1979 angesichts des Umstandes, dass die technologische Praxis zu räumlichen und zeitlichen Kausalreihen geführt hat, die ein unmittelbares Überblicken sämtlicher Konsequenzen technologischen Handelns nicht mehr erlaubt, eine neue Ethik der Verantwortung für die technologische Zivilisation vorgeschlagen. Die technologische Praxis hatte eine Größenordnung erreicht, die zusammen mit ihrer Unumkehrbarkeit eine Kumulierung der Folgen bewirkte:

„ ... ihre Wirkungen addieren sich, so dass die Lage für späteres Handeln und Sein nicht mehr dieselbe ist wie für den anfänglich Handelnden, sondern zunehmend davon verschieden und immer mehr ein Ergebnis dessen, was schon getan wurde. Alle herkömmliche Ethik rechnete nur mit nicht-kumulativem Verhalten...“ (Jonas 1984, 27)

Was Jonas vor dreißig Jahren für die technologische Praxis feststellte, kann heute in vollem Umfang auf die dank der Kommunikationstechnik weltweit vernetzte und mit blitzartiger Geschwindigkeit agierende Ökonomie und hier insbesondere auf das Gebiet der Finanzen übertragen werden. Das gilt nicht nur für den kumulativen Charakter der Ökonomie, sondern auch für deren trotz immer individuellen Handelns selbsttätige Veränderung der Welt:

„Aber die kumulative Selbstfortpflanzung technologischer Veränderung der Welt überholt fortwährend die Bedingungen jedes ihrer beitragenden Akte und verläuft durch lauter präzedenzlose Situationen, für die die Lehren der Erfahrung ohnmächtig sind.“ (Jonas 1984, 28)

Die Zivilisation als Ganze läuft Gefahr, die resultierenden Gesamtfolgen ihres ökonomischen Handelns völlig „aus dem Blick zu verlieren, wenn alle

Menschen und alle kollektiven Akteure sich allein auf den Erfolg ihrer Partikularinteressen konzentrieren“ (Schröder 2005, 344).

### **Gewaltlosigkeit statt Heuristik der Furcht**

Obwohl die grundlegende Umgestaltung der Ökonomie zwecks ihrer Humanisierung von vergleichbarer Dringlichkeit und Dimension ist wie die Änderungen die erforderlich sind, um die Anwendung der Technik ökologisch verträglich zu machen, muss auf eine „Heuristik der Furcht“ (Jonas 1984, 63) in Form einer abschreckenden Utopie, die durch eine Extrapolation der heute beklagenswerten Zustände in die Zukunft Verhältnisse veranschaulicht, die nicht mehr als lebenswert erachtet werden können, verzichtet werden. Die Erzeugung von Furcht als politisches Mittel, die Meinung und Haltung der Öffentlichkeit zu bestimmten Fragen zu beeinflussen, ist Ausübung von Zwang und untergräbt die Autonomie der Menschen auf eine moralisch nicht rechtfertigbare Weise. Dies geschah in den USA nach dem Terroranschlag im September 2001, als die Kultivierung von Angst in der Bevölkerung dazu diente, vorbeugend einem befürchteten Protest der Mehrheit der Bevölkerung gegen die weit reichende Außerkraftsetzung grundlegender Bürgerrechte durch den *Homeland Security Act of 2002* zu begegnen. Bei der Humanisierung der Ökonomie muss jedoch strikte Gewaltlosigkeit oberster Grundsatz sein, da es letztlich um die Eliminierung des Machtprinzips und damit der Macht aus dem ökonomischen Handeln geht, und die Ausübung von Zwang diesem Ziel zuwiderlaufen würde. Zudem sind die der Humanisierung der Ökonomie geltenden Bemühungen selbst ökonomisches Handeln und haben daher die Bedingung der Legitimität zu erfüllen, was die Anwendung von Zwang oder Machtausübung ebenfalls ausschließt.

Es ist eine immer wieder in Vergessenheit geratene Erkenntnis, dass nur gewaltloses Vorgehen den Einsatz von Macht und Gewalt wirkungslos machen kann, während die Anwendung von Gewalt immer nur zu Gegengewalt und meist zu einer nie endenden Spirale der Gewalt führt. Seit Newton (1643-1727) die Gesetze der Mechanik formulierte ist es eine empirisch gut gesicherte Tatsache, dass wo immer in der Natur eine Kraft auftritt, ihr unweigerlich eine gleich große entgegengesetzt gerichtete Kraft wirkt, was im 3. Newtonschen Gesetz wie folgt lautet:

„Die Wirkung ist stets der Gegenwirkung gleich, der die Wirkungen zweier Körper aufeinander sind stets gleich und von entgegengesetzter Richtung.“ (Newton 1686, 32)

Der Wirkung dieses Naturgesetzes von *actio* gleich *reactio* kann sich der Mensch vermöge seiner Vernunft entziehen, indem er nicht symptomatisch Gewalt mit Gegengewalt beantwortet, sondern die Ursache der Gewalt beiseitigt. Die Menschen verfallen aber immer wieder dem Irrtum, gut gemeinte Veränderungen durch Gewaltanwendung, also revolutionär herbeiführen zu können, wofür die im Bolschewismus endende russische Oktoberrevolution von 1917, der schon ein halbes Jahrhundert währende hoffnungslose Versuch, nach dem Prinzip der Vergeltung Frieden in Israel und Palästina herzustellen ebenso wie der Terrorismus islamischer Extremisten traurige Beispiele sind. Der Einsatz von Macht in der Gesellschaft muss auf die staatliche Gewalt bei der Durchsetzung des richtigen Rechts im Rechtsstaat beschränkt bleiben, das Betreiben der Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie darf daher keine Revolution, sondern muss notwendig eine gewaltfreie Evolution sein.

Dieser Aspekt bedarf bei einer Partnerschaft zwischen Islam und Vernunftethik auf dem Gebiet der Wirtschaftsethik besondere Aufmerksamkeit, da diese Partnerschaft eine Anerkennung und Verfestigung des traditionellen Ethos des Islams bedeutet, was eine radikale Kritik des ihm inwohnenden Gewaltpotentials voraussetzt:

„... muss durch eine Grundhaltung ersetzt werden, die nicht das Viele um des Einen willen beschneidet, sondern das eine auf der Grundlage einer moralischen Einstellung in einer Vielfalt von Beziehungen je neu gestaltet.“ (Pieper 2000, 69)

Dies ist nicht nur aus der philosophischen Perspektive, sondern auch angesichts der verbreiteten Vorurteile hinsichtlich einer grundsätzlichen Gewaltbereitschaft des Islams und terroristischer Aktionen muslimischer Extremisten für eine Akzeptanz dieser Partnerschaft durch die Weltöffentlichkeit unerlässlich. Die Verurteilung terroristischer Gewaltakte islamischer Fundamentalisten durch muslimische Organisationen ist dafür notwendig aber keinesfalls hinreichend. Vielmehr muss auch die Anwendung des islamischen Rechts vor allem in der Form staatlich kodifizierten *Rechts für Muslime* hinsichtlich der Ausübung von Zwängen überprüft werden, die den objektiv geltenden Normen des Islams widersprechen.

Es wäre verhängnisvoll, wenn sich der verbreitete Unmut in revolutionären Aktionen seitens der Ntleidenden und ökonomisch Ausgenutzten in der Dritten Welt oder eine Eskalation terroristischer Gewaltakte religiös-fundamentalistischer Kreise entladen würde, da dies dem vorherrschend ökonomistischen Verhaltensmuster in der Politik entsprechend wie bisher lediglich mit militärischer Gewalt und einer weiteren Einschränkung der



bürgerlichen Rechte selbst in den demokratischen Ländern beantwortet werden würde. In dieser Hinsicht kann das Konzept der Humanisierung der Ökonomie mit dem völligen Verzicht auf die Anwendung von Gewalt auch beispielgebend für ein Umdenken der Politik hinsichtlich wahrhaft legitimen internationalen politischen Handelns werden.

### **Verwirklichung einer Utopie**

Das Ziel – im modernen Sprachgebrauch der Ökonomie besser *Vision* genannt – hat den Charakter einer Utopie, eines erdachten Zustandes der Gesellschaft als Leitbild zur Korrektur bestehender Verhältnisse, der jedoch nicht rein willkürlich erdacht ist, sondern der aus der Kritik der gegenwärtigen Gegebenheiten als eine konkrete Projektion an die Realität anknüpft und mögliche, evolutionär herbeizuführende Veränderungen beschreibt. Diese Utopie ist real insofern, als sich die Menschen der Gesellschaft diesem Zustand asymptotisch nähern können, also ihm beliebig nahe kommen können, ohne ihn je ganz zu erreichen. Diese Utopie ist damit ebenso ein der Orientierung dienendes Ideal wie das gute Leben der Nikomachischen Ethik des Aristoteles oder Kants bürgerlicher Zustand, in dem „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (Kant MS, 230).

Utopien müssen nicht hoffnungslos hinter ihrer beabsichtigten Verwirklichung zurückbleiben. Das zeigen zwei Beispiele aus der jüngeren Geschichte. Martin Luther King (1929-1968) kultivierte den gewaltlosen Widerstand zur Waffe der Bürgerrechtsbewegung der amerikanischen Schwarzen und erhielt dafür 1964 den Friedensnobelpreis. Er war das Ziel mehrerer Mordanschläge, deren letztem er schließlich erlag. Sein Ausspruch „*I have a dream ...*“ wurde legendär und galt einem in den USA damals utopischen, gleichberechtigten Zusammenleben von Schwarzen und Weißen. Es war damals jenseits jeder Vorstellungsmöglichkeit, dass nur 40 Jahre danach ein Farbiger zum Präsidenten Amerikas gewählt werden könnte.

Ein weiteres Beispiel für einen grundlegenden Wandel des Bewusstseins von Menschen ist das Resultat der ökologischen Bewegung, die Anfang der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Mitteleuropa ihren Siegeszug in die Köpfe der Menschen antrat. Die jungen Mütter, die für ihre Säuglinge auf die bequemen Wegwerfwindeln verzichteten, stattdessen auf die altertümlichen Mullwindeln zurückgriffen und diese überdies nicht in der Waschmaschine, sondern umweltschonend selbst mit der Hand wuschen, wurden zunächst mitleidig belächelt. Ihre ans Fanatische grenzende Überzeugung, dass nur eigenes Handeln und Verzicht den verantwortungs-

losen Verbrauch der natürlichen Umwelt aufhalten könne, wirkte beispielgebend und trug maßgeblich zum inzwischen eingetretenen Wandel des öffentlichen Bewusstseins bei. Dass eines Tages Umweltschutz, Klimaschutz, und Artenschutz Gegenstand internationalen politischen Handelns und bleifreies Benzin zu einer Selbstverständlichkeit werden könnte, galt damals als utopisch.

In beiden Beispielen können neben einem unerschütterlichen Glauben an die Überzeugungskraft der Idee zwei Voraussetzungen als entscheidend für den eingetretenen Bewusstseinswandel identifiziert werden, nämlich ein völlig gewaltfreies Vorgehen und ein die Gesellschaft tief berührendes schockartiges Erlebnis. Diese Beispiele aus der westlichen Welt lassen dort eine nachdrücklich betriebene Umsetzung der Absichten der integrativen Wirtschaftsethik nicht als aussichtslos erscheinen. Aber auch in der islamischen Welt werden Möglichkeiten gesehen, an der sich globalisierenden Ökonomie grundlegende Veränderungen vorzunehmen:

„Islam, with its fundamental value of the oneness of God and consequently of the oneness of mankind, the supremacy of the moral over the material, the integration of the spiritual and mundane, Islam’s over-riding commitment to justice, beneficence and compassion for all and its insistence on consultation as the process for decision-making at all levels, can provide a framework for genuine globalization that could be a blessing for mankind.” (Ahmad 2005, 22f)

Angesichts der unübersehbaren Tatsache, dass sich die Muslime weitgehend als Einzelne wie als Gemeinschaft nicht strikt an die moralischen Forderungen des Islams halten, wird jedoch der Schluss gezogen, dass die Muslime zunächst dahingehend ihr eigenes Haus bestellen müssten (Ahmad 2005, 23), wobei aber übersehen wird, dass dafür die Voraussetzungen schlicht nicht gegeben sind, sondern erst geschaffen werden müssten. Da genau dies die Absicht der Allianz für eine Humanisierung der Ökonomie ist, könnte diese mit einer positiven Resonanz rechnen. Zeitgenössische Auseinandersetzungen in der arabischen Öffentlichkeit werden wie folgt resümiert:

„Die Auffassungen über die kulturelle Globalisierung variieren zwischen der hoffnungsvollen Annahme der säkularen Denker, mit Hilfe des neuen Phänomens die Moderne zu vollenden, und der islamischen Befürchtung ob einer erneuten westlichen Hegemonie. Inmitten dieses breiten Spektrums wird dennoch bei einigen Teilnehmern der Debatte zwischen den positiven und negativen Aspekten abgewogen und die politischen Er-

scheinungsformen der Globalisierung von universal gültigen normativen Bestandteilen differenziert.“ (Hamzawy 2003, 212)

Das verweist auf ein Bewusstsein für objektiv geltende moralische Normen, wobei allerdings noch nicht der Schluss gezogen wird, dass diesen auch universale Geltung in der Praxis zu verschaffen ist und genau dies die Bedingung für wahrhaft islamisches Handeln und kulturelle Pluralität ist. Dies spricht dennoch für eine freundliche Aufnahme der Bemühungen um eine Verwirklichung der Utopie einer Humanisierung der Ökonomie.

### **Heilsamer Schock als Auslöser einer Bewegung**

Schockartige Erlebnisse führen zu nachhaltigen Einprägungen in das Bewusstsein von Personen und wenn ein derartiger Schock gleichzeitig viele Menschen einer Gesellschaft trifft, so führt das zu einer sich im Handeln und der Kommunikation äußernden Änderung des vorherrschenden Bewusstseins der Gesellschaft. Ein Schock kann helfen, Denkblockaden aufzulösen, denen unzählige Menschen erlegen sind. Die Psychologie fällt über solche Menschen ein vernichtendes Urteil, denn sie bleiben auf einigen Ideen, gelernten Gedanken und standardisierten Reflexen festgefahren, kennen weder deren Anfang und deren Ende und wissen nicht einmal um ihre eigenen Möglichkeiten, aber „trotzdem glauben sie zu leben, aber in Wirklichkeit drehen sie sich wie Fische in einem Aquarium“ (Daco 1986, 14).

Solche schockartigen Erlebnisse, die eine Änderung des Verhaltens auslösten oder sie zumindest verstärkten, waren ohne jeden Zweifel die Ermordung Martin Luther Kings im Fall der amerikanischen schwarzen Bürgerrechtsbewegung und der Bericht des *Club of Rome* des Jahres 1972 im Fall der ökologischen Bewegung. Die Ermordung eines sich völlig gewaltlos für ein grundlegendes Freiheitsrecht einsetzenden Menschen hat gerade in Amerika zu einer nachhaltigen Besinnung auf die der Idee der Vereinigten Staaten von Amerika zugrunde liegenden Freiheitsrechte und deren konkrete Bedeutung geführt. Das Ereignis hat die Bürger dazu veranlasst, innerlich zu dieser Problematik Stellung zu nehmen und hat konkretes politisches wie privates Handeln entsprechend beeinflusst. Der Bericht des *Club of Rome* über die Grenzen des Wachstums (Meadows 1972) verbunden mit der damals ersten großen Krise der Versorgung mit Mineralöl hat in ähnlicher Weise die innere Einstellung der Menschen durch Parteinahme für die Idee eines Umweltschutzes bewirkt. Dieses schockartige Ereignis hat der ökologischen *Grünen Bewegung* den Boden bereitet, die nachhaltige Veränderungen im politischen Argumentieren und Handeln verursachte und selbst die Parteienlandschaft und damit die politische Machtstruktur in Deutschland und anderen europäischen Ländern drastisch veränderte.

Für eine erfolgreiche Bewegung zur Humanisierung der Ökonomie ist vermutlich ebenfalls ein schockartiges Erlebnis der betroffenen Gesellschaft nötig um zu verhindern, dass diese Bewegung ebenso versandet, wie viele zeitgenössische, in dieselbe Richtung zielende Bemühungen. In entsprechend publikumswirksamer Aufmachung könnte die Ankündigung einer Allianz von philosophischer Vernunftethik in Gestalt der integrativen Wirtschaftsethik mit dem Islam in Gestalt indonesischer muslimischer Gelehrter zwecks Humanisierung der Ökonomie durch deren grundlegende Umgestaltung als ein heilsamer Schock auf die Öffentlichkeit in aller Welt wirken. Zum einen war es bislang unvorstellbar – in der westlichen wie in der islamischen Welt – dass seitens des Islams andere als ausschließlich islamischen Idealen und damit Muslimen dienende Ziele verfolgt werden könnten. Dass nun islamische Kräfte mit dem Anspruch auftreten, die geballte Macht der islamischen Welt legitim – also strikt gewaltfrei – und ohne missionarische Ambitionen für ein gleichermaßen auch Nicht-Muslimen dienendes Ziel einzusetzen, kann nicht anders als ein Schock wirken. Zum anderen bedeutet die Ankündigung der Allianz eine entschiedene Kampfansage an die Praxis der kapitalistischen Marktwirtschaft und damit an diejenigen Menschen, die daraus den größten persönlichen Nutzen ziehen und daher auch über alle Machtmittel dieser Ökonomie verfügen.

Im Interesse nachhaltiger Wirkung sollten bei der Ankündigung dieser Allianz dieselben Mittel verwendet werden, denen sich auch die Politiker und Unternehmen der machtbasieren und ergebnisorientierten Ökonomie bedienen. Die Ankündigung müsste also korreliert mit aktuellen drastischen Erscheinungen wie der globalen Finanzkrise oder verbreitetem Hunger in Teilen der Welt geschickt verpackt und publizistisch aufgemacht von in der breiten internationalen Öffentlichkeit angesehenen Personen vorgetragen werden. Dabei kann eine bloße Absichtserklärung nicht ausreichen, sondern muss durch den Beschluss konkreter Schritte zur Verwirklichung ergänzt werden. Dazu könnten die Schaffung einer entsprechenden internationalen Organisation, ein weiträumig angelegtes gemeinsames Forschungsprogramm oder auch die Gründung einer international angelegten politischen Partei mit regionalen Gliederungen (s. Abschnitt 9.3) als flankierende Maßnahme zählen.

Die Ankündigung einer Allianz von Vernunftethik und Islam zwecks gemeinsamer Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie müsste in deutlicher Abgrenzung gegenüber dem von Hans Küng betriebenen Projekt Weltethos erfolgen. Mit *Weltethos* ist keine neue Weltideologie gemeint, sondern ein unter den Religionen minimaler „Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und per-

sönlicher Grundhaltungen“ (Küng 1995, 28), womit das Projekt die Hoffnung auf einen Prozess verbindet, der das „Verhalten der Menschen in den Religionen im Blick auf Verständigung, Respekt und Zusammenarbeit verändert“ (Küng 1993, 11). Es hebt also ab auf den kleinsten gemeinsamen moralischen Nenner aller Religionen und damit das jeweils empirisch feststellbar Vorhandene und nicht das objektiv Normative als das unbedingt Notwendige. Als „konkreter Maßstab“ hinsichtlich des ökonomischen Verhaltens wird die „uralte Richtlinie“ der meisten – also entgegen dem Programm nicht aller – Religionen einer „Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung“ gefordert (Küng 1995, 32 und 34). Die Analyse der gegenwärtigen Ökonomie und ihrer Wirkungsmächte hat allerdings erwiesen, für grundlegende Veränderungen zu deren Humanisierung mehr als nur pastorale Appelle wie die des Projektes Weltethos nötig sind.

### **Gemeinsame Explikation der Menschenrechte**

Ein weiteres Element einer von Vernunftethik und Islam betriebenen Humanisierung der Ökonomie ist eine gemeinsame Explikation der Menschenrechte, soweit sie für ökonomisches Handeln relevant sind. Damit können drei Absichten verfolgt werden, nämlich eine Konkretisierung der Menschenrechte als international anerkannte grundlegende Normen für die Ökonomie, eine zusätzliche Begründung der Humanisierung der Ökonomie als eine aus den Menschenrechten folgende Konsequenz und nicht zuletzt auch als Probierstein für die wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten von Vernunftethik und Islam.

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen (United Nations 1948) ist ein Sonderfall von Sätzen ethischer Normen in der Form positiven Rechts. Sie wurden als universal geltendes übernationales Recht verabschiedet, obwohl erhebliche Bedenken gegen ihre universale Geltung bestehen. Diese gründen darin, dass Vorläufer dieser Normen zuerst in der abendländischen jüngeren Geschichte formuliert wurden, ihre Deklaration durch die UNO überwiegend von Diskursen westlichen Denkens bestimmt wurden und sie mit dem Vorwurf belastet sind, nur mit einer der abendländischen Tradition entspringenden Konzeption des Menschen begründbar zu sein (Wimmer 2004, 168f). Ihre Verabschiedung haben sie vermutlich vor allem der Möglichkeit unterschiedlicher Lesarten zu verdanken, was zu erheblichen praktischen Inkonsistenzen geführt hat. Zu diesen gehört auch die selektive Verwendung der Menschenrechte als Begründung für die Ausübung politischer, ökonomischer und sogar militärischer Macht gegen Staaten, denen eine Verletzung der Menschenrechte vorgeworfen wird. Die Inkonsistenzen bestehen zum einen darin, dass

diese Macht von Staaten ausgeübt wird, die die Menschenrechte zwar anerkennen, sie aber selbst subjektiv interpretieren und in ihren Ländern nicht uneingeschränkt anwenden, und zum anderen darin, dass sich der Vorwurf der Verletzung nach der jeweiligen politischen Interessenslage richtet und befreundete Staaten – wie Saudi-Arabien seitens der USA – regelmäßig ausgenommen werden.

Als Beispiel kann wiederum das ökonomische Thema der Arbeitslosigkeit dienen:

„Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit.“ (United Nations 1948, Art. 23, Abs.1)

Es liegt auf der Hand, dass eine Politik dieser Forderung nicht gerecht wird, die wie in Deutschland lediglich auf eine Verringerung der Rate der Arbeitslosen, nicht aber auf eine völlige Beseitigung von Arbeitslosigkeit abzielt. Ebenso wenig genügt ein positives Recht dieser Forderung nicht, welches mit der Leistung von angemessener finanzieller Sozialhilfe zwar einen hinreichenden Schutz der Arbeitslosen vor den Folgen von Arbeitslosigkeit, nicht aber den Schutz der Menschen vor Arbeitslosigkeit gewährt. Und obwohl die Arbeitsbedingungen selbst in Deutschland vielfach nicht mehr als „befriedigend“ bezeichnet werden können, wird auf drastische Weise die Verbesserung der Arbeitsbedingungen für Menschen in der Dritten Welt in oft grober Missachtung der lokalen Gegebenheiten eingefordert.

Eine weitere praktische Inkonsistenz besteht darin, dass durch die Tätigkeit der großen Medienkonzerne in den Industriestaaten das von der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* jedem Menschen in Artikel 22 zugesprochene Recht auf „die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit“ oft schwer bedroht (Wimmer 2004, 167) und verletzt wird, weil dort wie in großen Teilen der Dritten Welt die Meinungsbildung einschließlich der Auffassung von erstrebenswerten Lebensbedingungen massiv, auch unter Einsatz großer finanzieller und subtiler psychologischer Mittel, beeinflusst wird und dabei wissentlich kulturelle Werte und Bindungen untergraben werden. Das Ziel ist die Universalisierung einer ökonomistisch geprägten und daher für die Zwecke der Marktwirtschaft gut geeigneten Einstellung der Menschen.

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* gewährt in Artikel 18 das Recht auf Religionsfreiheit und in Artikel 16, Abs. 1 das Recht „ohne jede Beschränkung auf Grund der Religion“ zu heiraten. Eine Inkonsistenz besonderer und nur am Rande ökonomischer Art ist die in Indonesien

gehandhabte Praxis der Religionsfreiheit, nach der entsprechend positivem Recht jedermann zwar frei ist, eine der anerkannten fünf Religionen zu wählen und diese Wahl auch wieder zu ändern, er jedoch nicht die Freiheit besitzt, sich zu keiner dieser Religionen zu bekennen. Zudem können nur indonesische Staatsbürger derselben Religionszugehörigkeit heiraten, sie sind jedoch zwecks Erfüllung dieser Bedingung „frei“, ihre jeweilige Religion gegebenenfalls entsprechend zu wechseln.

Die Bemühungen der Allianz zwischen Vernunftethik und Islam um eine Humanisierung der Ökonomie könnten eine Explikation der Menschenrechte hinsichtlich ihres ökonomisch relevanten objektiv geltenden normativen Gehaltes umfassen. Die Beschränkung auf den ökonomisch relevanten Gehalt erfolgt dabei aus pragmatischen Gründen und kann gegebenenfalls später entfallen. Diese Analyse müsste die Menschenrechte zunächst schlicht als gegeben betrachten und ihre Herkunft oder Begründung nur insofern zur Kenntnis nehmen, als dies zu einem inhaltlichen Verständnis der Sätze und ihrer Absichten erforderlich ist. Unvermeidbar wird die Analyse aber neben objektiv geltenden auch subjektive kulturspezifische Elemente identifizieren, die schon allein aus den verwendeten Begriffen resultieren können. Die Bemühungen würden damit zugleich eine positiv gemeinte Kritik der Menschenrechte in der geltenden Form darstellen.

Dieser Versuch einer gemeinsamen Explikation der Menschenrechte hinsichtlich ihrer ökonomisch relevanten Normen würde – wenn erfolgreich und allgemein anerkannt – nicht nur höchste öffentliche Aufmerksamkeit erregen, sondern müsste auch Gegenstand des Diskurses über das Ziel der Entwicklung einer globalen Gesellschaft werden, wie im vorigen Abschnitt konzipiert. Ferner würde die Explikation gewichtige Argumente für eine Moralisierung ökonomisch relevanter Teile des positiven Rechts liefern, was wiederum eine Voraussetzung ist für die Erstellung einer legitimes ökonomisches Handeln erlaubenden Rahmenordnung für die Ökonomie. Auf diesem Gebiet würde damit eine interkulturelle Verbindung zwischen den Allgemeinen Menschenrechten, dem objektiven normativen Gehalt von Vernunftethik und Islam und dem positiven Recht hergestellt und damit ein konkretes und starkes Argument für die Behebung moralischer Defizite des positiven Rechts geliefert:

„Von daher lässt sich eine Unabhängigkeit des Rechts von der Ethik gerade nicht behaupten, und zwar am wenigsten noch für ein modernes, am Menschenrechtsgedanken orientiertes Recht mit den ihm eigenen, letztlich ethisch fundierten Prinzipien und Verfahrensordnungen. Insofern muss hier also doch von Recht als »verlängerten Arm der Moral« ge-

sprochen werden, nämlich einer Moral, die sich eben nicht gruppenspezifisch versteht, sondern menschheitlich ausgerichtet ist und sich darin im rationalen Diskurs immer wieder als konsensfähig und universalisierbar durchsetzen muss.“ (Korff 1998, 738)

Keinesfalls darf jedoch einer sogar seitens der Philosophie geäußerten Meinung nachgegeben werden, die Aufgabe einer genaueren Definition der Menschenrechte „vor allem dem Gesetz- und Verfassungsgeber“ zuzuweisen (Höffe 1991,30), die Menschenrechte also zu einem Objekt des positiven Rechts und damit zum Gegenstand prinzipiell veränderlicher Mehrheitsentscheidungen zu machen. Die Menschenrechte beanspruchen unbedingte und universale Geltung, da sie nur aus dem Wesen des Menschen begründbar sind.

Die gemeinsame Explikation müsste sich auch mit dem den Menschenrechten implizit zugrunde liegenden Verständnis vom Wesen des Menschen befassen. Dabei ist sowohl der Begriff der Autonomie des Menschen als auch seiner Individualität kritisch zu hinterfragen und dafür ein universal gültiges Verständnis zu erarbeiten, welches die Bindung der Autonomie an das im Wesen des Menschen liegende Prinzip der Moralität belegt und so eine Korrektur einer extrem individualistische Auffassung des Menschen in den Menschenrechten ermöglicht.

### **Integration statt Polarisierung**

Die Humanisierung der Ökonomie soll einander widerstrebende Interessen und Auffassungen miteinander vereinbar machen, beabsichtigt also eine Integration und keine Polarisierung. Ebenso wie die Verfolgung des individuellen Vorteils mit demjenigen der Gemeinschaft nicht als Gegensatz, sondern als demselben Ziel in zweierlei Gestalt dienend aufgefasst wird und damit beide zum Gegenstand einer Optimierung werden, können Funktionen der kapitalistischen Marktwirtschaft auch lebensdienlich in einer humanisierten Ökonomie wirken, wenn sie deren moralischen Bedingungen unterliegen. Diese Perspektive soll es auch ermöglichen, führende Vertreter der Marktwirtschaft aus Ökonomie und Politik nicht als Feinde, sondern als potentielle Partner einer Humanisierung der Ökonomie zu betrachten und sie zu einem entsprechenden Umdenken zu bewegen.

Daher besteht kein Anlass für eine Verteufelung der kapitalistischen Marktwirtschaft. Diese hatte in der Vergangenheit trotz aller berechtigten Kritik auch ihre Verdienste, da ihre Effizienz zu einer enormen ökonomischen Dynamik, zu technischer Innovation und hohem Wohlstand in den



Industrieländern geführt hat, wobei sich die „historisch beispiellose Dynamik der Industriegesellschaft“ zweifellos „aus der Evidenz der mit ihr verbundenen Lebensvorteile“ erklärt (Lübbe 1990, 152). Der in diesem Ausmaß zuvor nie gekannte Reichtum der Gegenwart und der hohe Stand der Technik sind ohne das kapitalistische marktwirtschaftliche Prinzip nicht vorstellbar und sind auch nicht Gegenstand der Kritik, die lediglich deren Verteilung in der Welt gilt. Diese gilt vielmehr der Entwicklung der kapitalistischen Marktwirtschaft zu einem Selbstzweck und dem Umstand, dass sie sich erfolgreich Bemühungen entzieht, sie zu kontrollieren und zu begrenzen:

“Der Kapitalismus als solcher ist wieder an seinem Ausgangspunkt angekommen. Aus einem ungewöhnlichen Zusammenwirken von Egoismus und Altruismus, zwischen Profit und Produktivität entstanden, erlaubte er einst unternehmerischen Risikoträgern, davon zu profitieren, dass sie dem Wachstum und der Wohlfahrt aufstrebender Nationen dienen. Er konnte sich dabei auf ein protestantisches Ethos stützen, das Arbeitsfleiß, Weitblick bei der Kapitalanlage und asketische Selbstverleugnung mit moralischer Bedeutung versah, genau jene Eigenschaften, die der produktivistische Kapitalismus für seine Entfaltung benötigte. Heute übersteigt seine Produktionsfähigkeit bei weitem die Bedürfnisse, denen er einst diente, während er in seiner Verteilungsfähigkeit durch die wachsende globale Ungleichheit, die er selbst beschleunigt hatte, gelähmt wird.“ (Barber 2007, 43)

Für seinen Erfolg ist der Kapitalismus auch nicht mehr auf die Steigerung der Produktivität angewiesen, sondern auf einen Konsumismus, der durch ständige künstliche Weckung neuen Bedarfs ins Unermessliche wächst.

Eine Analyse der wirtschaftlichen Entwicklung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts legt es nahe, zwischen verschiedenen Erscheinungsformen des Kapitalismus zu unterscheiden. Erfolgreiche Mischformen aus Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie waren der „demokratische Kapitalismus“ (Reich 2008, 67) in den USA etwa 1945 bis 1975 und gleichzeitig die soziale Marktwirtschaft in Deutschland, die beide auf unterschiedliche Weise zu einer Teilnahme weiter Kreise der Bevölkerung am Wohlstand und einem hohen Maß an Sicherheit für die Bürger führten. In den USA bewirkte ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen Demokratie und Kapitalismus ein produktives Wirtschaftssystem und ein Vertrauen in das politische System der Demokratie, wozu nicht zuletzt die Einstellung der Führungen der Unternehmen beitrug:

„Die größten Unternehmer der USA wurden von Männern angeführt, die immer wieder betonten, ihre Hauptaufgabe bestünde darin, die Bedürfnisse all derjenigen gegeneinander abzuwägen, die von den Aktivitäten des Unternehmens betroffen seien, darunter auch die Öffentlichkeit ganz allgemein.“ (Reich 2008, 66)

Amerika war Vorbild für politische Freiheit und Wohlstand der Mittelschicht sowie eine als gerecht empfundene Einkommensverteilung. Die wirtschaftliche Grundlage bildete eine auf der Kaufkraft der Mittelschicht beruhende Massenproduktion, wobei die Gewinne zwischen Konzernen, Zulieferern, Händlern und Angestellten aufgeteilt wurden und die Verhandlungspositionen der an dieser Verteilung Beteiligten gesetzlich gestärkt waren (Reich 2008, 68). Etwa ein Drittel der Arbeiter war gewerkschaftlich organisiert und Regulierung und Subventionen überwachten die Verteilung des wirtschaftlichen Erfolges. Der Staat war ein wirksames Gegengewicht zur wirtschaftlichen Macht der Konzerne

Daraus entwickelte sich das Wirtschaftssystem des gegenwärtigen „Superkapitalismus“ (Reich 2008, 71), der insofern paradox ist, als einerseits Menschen als Verbraucher und Anleger immer mehr Macht und Vermögen erhalten und andererseits Menschen als Arbeitnehmer und Bürger immer weniger Macht und Vermögen erhalten. Daher wächst die Ungleichverteilung von Einkommen und Vermögen, was zu einer Stärkung der Märkte gegenüber der regulierenden Macht des Staates und zu einer Schwächung der sozialen Sicherungssysteme führt. Der „Triumph des Superkapitalismus hat indirekt den Niedergang der Demokratie bewirkt“ und dem kann nicht durch die Forderung nach mehr sozialer Verantwortlichkeit der globalen Konzerne begegnet werden, sondern durch den Schutz der Demokratie vor der Wirtschaft (Reich 2008, 290f):

„Die einzige Möglichkeit, um unsere Interessen als Bürger gegenüber unseren Interessen als Anleger und Verbraucher durchzusetzen, sind Gesetze und Regulierungsmaßnahmen, die sicherstellen, dass unsere Anlagen und Käufe nicht nur eine persönliche, sondern auch eine gesellschaftliche Entscheidung widerspiegeln.“ (Reich 2008, 168)

Nicht Kapitalismus und die Akkumulation von Vermögen und Kapital sind an sich zu verurteilen, sondern die sich in der jüngeren Vergangenheit aufschaukelnden massiven Ungerechtigkeiten deren Verteilung. Ferner haben sich wegen der praktisch nicht mehr kontrollierbar gewordenen Größenordnung und Geschwindigkeit finanzieller Transaktionen und ihrer spekulativen Natur deren Risiken derart erhöht, dass selbst ein völliges Kollabieren der Finanzmärkte mit verheerenden Folgen für die Wirtschaft

und die betroffenen Menschen nicht mehr ausgeschlossen werden kann.<sup>\*)</sup> Angesichts dieser Entwicklungen müssten selbst überzeugte Kapitalisten bereit sein, an einer grundlegenden Neuordnung der Strukturen der Wirtschaft mitzuwirken und ihren Sachverstand und ihre Erfahrungen dazu einzubringen. Die ökonomische Rationalität als grundlegendes Prinzip der kapitalistischen Marktwirtschaft, die Verfolgung des Eigennutzens, soll daher auch nicht abgeschafft werden, sondern mit der ethischen Vernunft zu einem lebensdienlichen Prinzip des Wirtschaftens integriert werden.

### 10.3 Humanisierung der Ökonomie in Wirtschaftswissenschaft und Politik

*Anpassung der Methode der Ökonomik  
Eintrag legitimen Handelns in die Politik*

Die integrative Wirtschaftsethik hat aufgedeckt, dass sich die vorherrschende Ökonomik nicht gegen eine Ausweitung des Ökonomismus auf andere Lebensbereiche als die Ökonomie wehrt, sondern ein Teil ihrer Theorieanstrengungen sogar dazu dient, Ökonomisierung normativ als Prinzip der gesellschaftlichen Organisation auszuweisen (Thielemann 2004, 69). Dies ist umso befremdlicher, als ihr mangelndes Vermögen, makroökonomische Ereignisse wie sich anbahnende Wirtschafts- und Finanzkrisen richtig zu prognostizieren, auf einen methodischen Nachholbedarf hinsichtlich Anpassung ihrer Methode an die zunehmende Komplexität des ökonomischen Prozesses verweist. Die Diskrepanz zwischen den Leistungen der Theorie und der ökonomischen Realität wird noch größer werden, wenn in steigendem Umfang ökonomisches Handeln nicht nur der reduzierten ökonomischen Rationalität folgt, sondern als legitimes Handeln der ganzen praktischen Vernunft gehorcht.

Das ökonomistische Denken hat sich voll im politischen Handeln etabliert und verhindert dort nicht nur legitimes Handeln, sondern schlägt sich auch in einer entsprechenden ökonomistischen Ausformung der gesetzlichen Rahmenordnung für die Ökonomie nieder. Beides steht den Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie diametral entgegen. Daher müssen sich Vernunftethik und Islam gemeinsam darum bemühen, die Ökonomik zu einer entsprechenden Anpassung ihrer Methode zu bewegen und versuchen, den Grundsatz legitimen Handelns auch in die Politik einzutragen.

---

<sup>\*)</sup> Mitte September 2008 konnte ein drohender Kollaps nur durch massive finanzielle Zuwendungen von Regierungen an das Bankensystem zu Lasten der Steuerzahler abgewendet werden

## Anpassung der Methode der Ökonomik

Die maßgebliche Wirtschaftswissenschaft stützt die Denk- und Handlungsweise des Ökonomismus und erklärt sich als nicht zuständig für die Berücksichtigung ethischer Grundsätze in ihrer Theorie. Offenbar folgen deren Wissenschaftler „ideologischen Zeitströmungen und geben ihnen die Form wissenschaftlicher Theorie“ (Zinn 1998, 187). Eine umfassende Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik zielt auf ein universales, für Muslime und Nicht-Muslime gleichermaßen lebensdienliches Wirtschaftssystem, in dem legitim, also unter Beachtung moralischer Kriterien, gehandelt wird. Selbst wenn dies in der Gegenwart noch nicht allgemein verbreitet ist, handeln doch viele Menschen selbst im vorherrschend ökonomistischen Umfeld nach diesen Kriterien.

Analysen der vorherrschenden Funktionalität der Marktwirtschaft übersehen häufig die Tatsache, dass im Markt neben den großen, immer um die Vergrößerung ihrer Marktposition und damit ihrer Wirtschaftsmacht bemühten Unternehmen eine Vielzahl kleinerer, mittelständischer Unternehmen tätig sind, die von Personen geführt werden, die nicht ökonomistisch handeln, sondern deren Tätigkeit lebensdienlich ist und Zielen gilt, die anhand moralischer Kriterien beurteilt werden. Diese Unternehmer zeigen, dass genügsames Gewinnstreben, tätige Verantwortung für die Mitarbeiter und Ausrichtung auf den langfristigen Bestand des Unternehmens und damit dessen Arbeitsplätze nicht notwendigerweise zum Ruin führen und widerlegen insofern die ökonomistische Sachzwangthese. Das Wirken dieser Menschen wird zwar durch die enthemmtes Wirtschaften begünstigende Marktordnung ganz erheblich eingeschränkt und behindert, da sie in den Geschäftssegmenten der *Global Players* chancenlos sind, ihr Anteil am Volumen der gesamten Wirtschaft ist jedoch beachtlich und ihre Funktion für die Marktwirtschaft unentbehrlich.

Streng genommen grenzt die Wirtschaftswissenschaft dieses moralisch orientierte Wirtschaften also entweder bewusst aus oder sie sieht sich nicht in der Lage, die empirische Tatsache dieser Handlungsweisen in ihre nach eigenem Verständnis empirische Theorie aufzunehmen. Dies legt die Vermutung nahe, dass dort machtbasierend wie im Gegenstand dieser Wissenschaft gehandelt und ein Methodenzwang ausgeübt wird, der alternative Ansätze von vornherein als unwissenschaftlich ausschließt. Dafür gibt es Beispiele aus der Geschichte der Naturwissenschaft.

Der Erfolg einer empirischen wissenschaftlichen Theorie und der von ihr verwendeten Methode führte stets dazu, dass die von der Methode grundsätzlich nicht erfassbaren und erklärbaren Tatsachen, die möglicher-

weise die Theorie widerlegen könnten, solange wie irgend möglich ignoriert werden, um die Theorie und ihre Methode nicht zu gefährden. Eine angemessene Betrachtung begnügt sich jedoch nicht mit dieser abstrakten Sicht, sondern stellt fest, dass die Methode von Wissenschaftlern angewandt wird und der Erfolg der Theorie zugleich der Erfolg dieser Menschen ist, die zwecks Verteidigung ihres Besitzstandes und ihres Status um die Aufrechterhaltung der Methode bemüht sein müssen und daher eine ernsthafte Prüfung alternativer Methoden ablehnen. Wird diese Haltung in der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin allgemein geteilt, so ist dies ein Zeichen dafür, „dass die Theorie bei der Entwicklung über ihren Ausgangspunkt hinaus in eine starre Ideologie verwandelt worden ist“ (Feyerabend 1986, 50). Erst ein nicht länger hinnehmbarer Konflikt zwischen der Theorie und empirischen Tatsachen erzwingt eine Abänderung der Theorie und der von ihr verwendeten Methode.

So war die klassische Mechanik seit Newton die Theorie der Physik schlechthin. Dank ihrer überragenden Erfolge, die im 18. und 19. Jahrhundert in Europa die Voraussetzungen für die Mechanisierung und Industrialisierung der Wirtschaft schufen, konnte sie es sich leisten, neue Phänomene wie die Elektrizität schlicht als außerhalb ihres Gegenstandsbereiches zu erklären und zu ignorieren. Erst Möglichkeiten zur praktischen Anwendung dieser Phänomene erzwangen eine Berücksichtigung, die Erklärungsmethode blieb jedoch mechanistisch. Zu völliger Ratlosigkeit führte allerdings das Experiment von Michelson und Morley im Jahre 1887, in dem entgegen der Theorie und der ihr folgenden und daher beschränkten Erkenntnisse die Lichtgeschwindigkeit  $c$  als unabhängig vom Bewegungszustand der Lichtquelle und damit als die maximal überhaupt mögliche Geschwindigkeit nachgewiesen wurde (Feynman 1977, 15-5). Als angemessene Lösung erwies sich erst 18 Jahre später der oberflächlich betrachtet gar nicht dramatisch aussehende veränderte Ansatz der speziellen Relativitätstheorie Einsteins (1879-1955), der aber schließlich die gesamte Physik revolutionierte, die alte Theorie der klassischen Mechanik aber insofern nicht völlig abschaffte, als sie unter nunmehr als Einschränkung verstandenen Bedingungen (von gegenüber  $c$  kleinen Geschwindigkeiten) weiterhin gilt. Ohne die Erweiterung der Physik um die Relativitätstheorie wären Raumfahrt und die Entsendung ferngesteuerter Apparate zum Mars nicht möglich, sie ist jedoch für die Erklärung zahlreicher Phänomene, wozu auch die Gravitation gehört, weiterhin nicht in der Lage, was darauf verweist, dass eine vorurteilsfreie Kritik und erforderlichenfalls Veränderung der jeweiligen Methoden Voraussetzungen für die Erweiterung wissenschaftlicher Kenntnisse und Fähigkeiten sind.

Die Ökonomik sieht sich nicht erst in der Gegenwart dem Vorwurf ausgesetzt, Abläufe und Ereignisse in der Ökonomie nicht mit hinreichender Reproduzierbarkeit prognostizieren zu können:

„Unsere Kritik der akzeptierten klassischen Theorie der Wirtschaftslehre bestand nicht so sehr darin, logische Fehler in ihrer Analyse zu finden, als hervorzuheben, dass ihre stillschweigenden Voraussetzungen selten oder nie erfüllt sind, mit der Folge, dass sie die wirtschaftlichen Probleme der wirklichen Welt nicht lösen kann.“ (Keynes 1936, 319)

Dieser Vorwurf ist nach wie vor berechtigt und die Ökonomik hat sich damit als wirksames Instrument zur Steuerung der Wirtschaft disqualifiziert. Sie kann weder angeben, wie bestimmten unerwünschten Erscheinungen, beispielsweise hoher Arbeitslosigkeit, in konkreten Situationen verlässlich begegnet werden kann, noch ist sie in der Lage, rechtzeitig auf sich anbahnende weiträumige Finanzkrisen hinzuweisen oder gar diesen vorbeugende Maßnahmen vorzuschlagen. Dies wurde zuletzt anlässlich der jüngsten internationalen Finanzkrise im September 2008 in erschreckender Weise erneut offenbar. Dabei zeigt sich selbst bei oberflächlicher Betrachtung der Ansatz der Ökonomik – der *homo oeconomicus* – als zumindest unter den komplexen Bedingungen der Gegenwart empirisch unhaltbare Annahme. Dennoch beharrt die Ökonomik auf ihrer Methode und verwendet jegliche Mühe darauf, sie eigentlich widerlegende empirische Befunde irgendwie zu erklären, wobei lediglich weitere Parameter eingeführt werden und notfalls die Nicht-Übereinstimmung damit begründet wird, dass die Wirklichkeit nicht den Bedingungen der Methode folgt (s. Marktversagen in Abschnitt 3.3), was auf eine starke Wechselwirkung zwischen Praxis und Theorie verweist:

„Die sozialökonomischen Verhältnisse suchen sich die passende theoretische Rechtfertigung, was durchaus einschließt, dass sozialökonomische Theorien den Verhältnissen angepasst werden. Sozialökonomische Theorie ist Bewusstseinsinhalt, und was ins Bewusstsein dringt, wird in der Regel nicht direkt der materiellen Realität entnommen, sondern diese wird über Interpretationen vermittelt. Realitätsdeutungen und -erklärungen werden in den meisten Fällen als „Glaubenswahrheiten“ übernommen ...“ (Zinn 1998, 175)

Eine Veränderung der Methode, beispielsweise durch eine Modifikation des Ansatzes, wird für nicht erforderlich gehalten oder als nicht durchführbar abgelehnt. Dabei könnte auch hier die Relativitätstheorie als Vorbild dienen, da die zur Verarbeitung des Einsteinschen Ansatzes in der Physik erforderliche Mathematik nicht vorhanden war, sondern erst – nicht zuletzt

auf Betreiben Einsteins – geschaffen werden musste. Das starre Festhalten an der Methode der Ökonomik angesichts ihrer völligen Unzulänglichkeit ist nichts anderes als Machtausübung und müsste sie zum Gegenstand schärfster Kritik machen:

„Angesichts derartiger Entwicklungen kann man sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass »empirische Theorien« in ihren späten Entwicklungsstadien nicht mehr von zweitrangigen Mythen zu unterscheiden sind.“ (Feyerabend, 1986, 51)

Zu den Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie gehört also auch eine Aushebelung der Macht der Methode der Ökonomik. Dabei könnte in Analogie zur Physik versucht werden, eine angemessene Anpassung der Theorie an veränderte empirische Befunde vorzunehmen und den Ansatz der Ökonomik beispielsweise dadurch zu erweitern, dass die reduzierte Rationalität des *homo oeconomicus* um die Normativität der praktischen Vernunft hinsichtlich ökonomischen Handelns ergänzt wird, ohne die Theorie insgesamt zu verwerfen. Dabei könnte sich der Gedanke als hilfreich erweisen, dass ja während der letzten Generationen eine reale Veränderung des Wirtschaftens hinsichtlich der auftretenden Dimensionen, wie Größe und geographische Ausdehnung der Unternehmen, aber auch hinsichtlich der technischen und wirtschaftlichen Komplexität stattgefunden hat und zu empirischen Befunden führte, die von der Theorie zu verarbeiten – zu integrieren – sind. Damit eröffnet sich die Perspektive, die bisherige Ökonomie nicht als falsch zu betrachten, sondern sie als erweiterungsfähig anzuerkennen, was integrative Wirtschaftsethik – ohne es allerdings auszusprechen – durch den Begriff der Integration versucht. Unter den gegenüber heute anderen Bedingungen des späten Mittelalters mit dem wohlverstandenen Eigeninteresse des Kaufmanns und dem Unternehmertum der beginnenden Industrialisierung in der Neuzeit war der Ansatz eines *homo oeconomicus* vermutlich angemessen und stand die Gemeinwohlthese sicher noch nicht dramatisch im Widerspruch zur Erfahrung. Die Verengung der Perspektive auf die ökonomische Rationalität und die Überhöhung der Logik des freien Marktes in der Erscheinung des Ökonomismus kann auch als eine hilflose Suche nach Orientierung der Gesellschaft in einer immer komplexer werdenden Welt verstanden werden. Insofern kann die vorgeschlagene Integration als eine Hilfestellung der Philosophie in Gestalt der Wirtschaftsethik gegenüber der Ökonomik verstanden und auch behandelt werden.

Eine konsequente Ausdehnung des Geltungsbereiches der gegenwärtigen Ökonomik nach dem Vorbild der Relativitätstheorie würde sie nicht nur vom Vorwurf befreien, eine Ideologie zu sein, sondern vermutlich auch

in die Lage versetzen, islamischem Denken ein geeignetes wissenschaftliches Instrumentarium zur Behandlung speziell islamischer Fragen der Ökonomie verfügbar zu machen.

### **Eintrag legitimen Handelns in die Politik**

Die Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie müssen auch das Gebiet der Politik erfassen und dort grundlegende Veränderungen bewirken, was der französische Philosoph Touraine wie folgt anmahnt:

„I will attempt here to defend three ideas: The first is that the globalization of the economy has not dissolved our capacity for political action. The second is that the actions of the most underprivileged categories are not restricted to rebellion against domination, that they can also demand rights, and cultural rights in particular, and can therefore put forward an innovative (and not merely critical) conception of society. The third is that, if it is not based upon demands for equality and solidarity, the institutional realm is ineffective or even repressive.“ Touraine 2001, 2)

Diese Bemühungen bleiben erfolglos, wenn sie nicht von den in der Politik Handelnden aufgenommen werden und sich nicht in der Gesetzgebung niederschlagen. Das Einbeziehen der Politik ist aber auch erforderlich, um der machtvollen Dominanz der Ökonomie in der Politik entgegen zu wirken, denn die Globalisierung führt „zu einem schleichenden Kompetenzverlust der nationalen Regierungen zugunsten der international agierenden privaten Unternehmen in den Bereichen der Produktion, des Handels und der Finanzierung, die an Macht gewinnen“ (Schmidt 1999, 123).

Die Bemühungen wären aber wenig wirksam, wenn sie nur von außen auf die Politik einwirken könnten. Sie müssen Bestandteil des politischen Prozesses der Gesellschaft einschließlich und vor allem der Gesetzgebung werden, um eine nachhaltige gestaltende Wirkung entfalten zu können. Die Tradition der „außerparlamentarischen Opposition“ kann nur polarisieren und besitzt nicht die Fähigkeit zur Integration gegensätzlicher Positionen durch die Fokussierung auf das ihnen notwendig Gemeinsame. *Non Governmental Organizations* wie Greenpeace oder Attac vermögen die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit durch spektakuläre Aktionen auf singuläre Missstände zu lenken und zu deren symptomatischer Beseitigung beitragen. Als flankierende Maßnahmen können sie zwar der Absicht der Humanisierung der Ökonomie dienen, es fehlt ihnen jedoch ein umfassendes und hinreichend moralisch begründetes Konzept, um grundlegende Änderungen bewirken zu können.



Die Art und Weise des Eintrags der Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie in den politischen Prozess ergeben sich unmittelbar aus deren Absicht, die Voraussetzungen für legitimes ökonomisches Handeln dadurch zu ermöglichen, dass einerseits die vorherrschende Einstellung der Menschen und andererseits die Rahmenordnung der Ökonomie entsprechend geändert werden. Während ersteres durch umfassende Aufklärung der Menschen – einschließlich der Politiker – und beispielgebendes Verhalten von Führungspersönlichkeiten vor allem in der Wirtschaft und in der Politik geschehen kann, bedarf letzteres der Gesetzgebung. Die Bemühungen der Humanisierung der Ökonomie als Teil der Politik kann also nur eine gewaltfreie, die Autonomie der handelnden Personen voll wahrnehmende Auslösung und kritische Begleitung eines entsprechenden meinungsbildenden Diskurses sein. Die Bemühungen haben sicher zu stellen, dass alle Beteiligten an diesem Diskurs sämtliche für anstehende Entscheidungen bedeutsame Elemente und Zusammenhänge kennen und gegebenenfalls machtbasierende Einflüsse auf diese Entscheidungen wahrnehmen, um ihnen begegnen zu können.

Im Grunde muss die von Platon in seiner *Politeia* (Platon. Der Staat) erhobene Forderung der Eliminierung partikularer Interessen aus dem Prozess der dem Interesse der Gesellschaft dienenden Politik in einer den gegenwärtigen Gegebenheiten angepassten Art und Weise verwirklicht werden. Wird Platons Modell der besitzlosen Herrscher und Krieger (Platon Staat, 416d) metaphorisch verstanden, dann folgt daraus, dass politische Argumentation und Entscheidungsfindung der Bedingung der Legitimation zu unterstellen sind, sodass sie stets die Interessen – genauer: die moralischen Rechte – aller Betroffenen angemessen berücksichtigen. Alle involvierten Interessen sind aufzudecken und die Einhaltung der objektiv geltenden Normen der Moral ist zu gewährleisten. Dieser Grundsatz für ökonomisch relevantes politisches Handeln muss allerdings institutionalisiert werden, um in der Wirklichkeit der modernen Politik Geltung zu erhalten, wobei diese Institutionalisierung nur von den Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie selbst bewerkstelligt werden kann. Ein Mittel dafür könnte die Gründung einer in Zielsetzung und Struktur völlig neuartigen politischen Partei sein, die an Wahlen teilnimmt, um Zustimmung für Ihre Tätigkeit seitens der Wähler wirbt und am Verfahren der politischen Entscheidungen und an der Gesetzgebung direkt teilnimmt.

Der Vorschlag einer solchen Partei und deren nachfolgend skizzierte Merkmale sollen die grundsätzliche Realisierbarkeit der „Platonschen“ Forderung aufzuzeigen und die damit verfolgte Absicht konkretisieren. Diese Partei entscheidet sich von üblichen politischen Parteien vor allem dadurch, dass sie keine Beteiligung an der Exekutive, also an der Ausübung

von Macht anstrebt, sondern ihre Tätigkeit auf die Mitwirkung bei parlamentarischen Entscheidungen und der Gesetzgebung beschränkt. Sie sieht ihre erste Aufgabe darin, die politische Argumentation dadurch transparent zu machen, dass die verwendeten Argumente kritisch überprüft werden hinsichtlich ihrer logischen Gültigkeit, ihrer moralischen Relevanz, der ihnen zugrunde liegenden Interessen und ihrer übersehbaren Konsequenzen. Die Partei hat eine Kultur nachhaltiger Wahrhaftigkeit in der politischen Auseinandersetzung zum Ziel in der es selbstverständlich erlaubt ist, partikuläre Interessen zu vertreten, diese jedoch offen zu legen sind und nicht verdeckt gehandhabt werden dürfen und in der die Ausübung von offenem oder verdecktem Zwang allgemein als nicht zulässig erachtet wird. Politisches Handeln soll durch diese Transparenz insofern fortschreitend legitim gestaltet werden, als die berechtigten moralischen Rechte davon betroffener Menschen aufgedeckt und damit zur Kenntnis genommen werden, auch wenn sie im Einzelfall nicht immer angemessen berücksichtigt werden können.

Bezüglich der Gesetzgebung müsste diese Partei zwei Absichten verfolgen. Zum einen darf kein Gesetz im Widerspruch zu den objektiv geltenden moralischen Normen stehen, muss also „richtiges Recht“ werden, und zum anderen müssen objektive und subjektive inhaltliche Bestandteile unterschieden und als solche kenntlich gemacht werden. Damit kann Recht gesetzt werden, welches den Anforderungen des Abschnitts 9.2 bezüglich einer zugleich universalen und pluralistischen Rechtsstruktur genügt und damit die Evolution zu einem globalen Recht mit nur objektiv geltenden Regelungen als übergeordnetem System und kulturspezifischen nachgeordneten Systemen eingeleitet werden. Zugleich wird das Bewusstsein dafür gefördert, dass und welche objektiv geltenden Rechtsnormen für alle Menschen gleichermaßen verbindlich sind und in welchen Elementen sich gesetzliche Regelungen wegen der jeweiligen kulturellen Identität der Menschen unterscheiden.

Eine solche neuartige politische Partei als moralischer Wächter des politischen Prozesses ohne andere Befugnis als die Information und Sensibilisierung der Öffentlichkeit müsste zwar zunächst lokal – zum Beispiel in Deutschland und Indonesien – gegründet, aber von Anfang an global konzipiert werden. Die jeweiligen Satzungen müssten einen universalen und einen spezifisch lokalen Teil enthalten, wobei ersterer allen lokalen Gründungen gemeinsam sein müsste. Die lokalen Parteien sind zwecks nahtloser Abstimmung ihrer lokalen Ziele in eine internationale politische Partei zu integrieren, die diese Ziele in internationalen Institutionen vertreten könnte.

Für die Verwirklichung dieser Idee kann wiederum die ökologische Zielsetzungen verfolgende Grüne Bewegung als Vorbild dienen, die allerdings weit reichende Abstriche an ihrer Zielsetzung vornehmen musste, weil sie wie alle anderen politischen Parteien ihre Interessen entsprechend der parlamentarischen Spielregeln machtbasierend in das Tagesgeschäft der Politik einzubringen versuchte. Die zu konzipierende neuartige Partei müsste durch satzungsgemäße strikte Beschränkung ihrer Tätigkeit ausschließen, dass sie wie die Grüne Bewegung von ökonomistischem Denken infiziert und zwecks Preisgabe der Radikalität ihrer Zielsetzung korrumpiert wird.

#### 10.4 Resümee

Die Aufgabe der Humanisierung der Ökonomie besteht im Kern darin, das Machtprinzip der kapitalistischen Marktwirtschaft durch das Moralprinzip zu ersetzen und damit die Macht der Akteure in der Ökonomie einzuschränken. Schon die Absicht der Verwirklichung dieser Aufgabe wird auf machtvollen Widerstand treffen und daher von rascher Entmutigung bedroht sein, das Vorhaben kann als Mittel jedoch nur die Überzeugungskraft seiner Argumente für eine entsprechende Meinungs- und Willensbildung der breiten Öffentlichkeit einsetzen. Daher ist für die Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie eine gründlich durchdachte Vorbereitung und die Bildung einer möglichst breiten Allianz ihrer Verfechter unerlässlich.

Für die von Islam und Vernunftethik vorzunehmende Zielsetzung für die Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie kann in drei größtenteils synchron verlaufenden Schritten erfolgen. In einem ersten Schritt wird das angestrebte Ziel definiert als ein Zustand der Ökonomie, in der legitim ökonomisch gehandelt wird. Dieses futuristische System ist gekennzeichnet durch die darin geltende Rahmenordnung der Ökonomie und die von den Handelnden geübten Grundsätze als Ausdruck ihrer moralischen Einstellung. Ein zweiter Schritt legt Maßnahmen für den Übergang von der kapitalistischen Marktwirtschaft und der ihr entsprechenden vorherrschenden ökonomistischen Einstellung in den angestrebten Zustand fest. Beiden Schritten geht logisch ein dritter Schritt der allgemeinen Willensbildung hinsichtlich des angestrebten Ziels und der Art und Weise des Übergangs voraus.

Die aus einem iterativen Prozess resultierende Formulierung des angestrebten Zieles muss zum einem die objektiv, also unbedingt und für jeden Menschen geltenden moralischen Normen ausdrücken und muss zugleich für eine breite Öffentlichkeit verständlich sein. Sie muss ferner

das für alle Menschen Gemeinsame erkennbar werden lassen und die Einsicht bewirken, dass dieses mit kultureller und religiöser Pluralität vereinbar ist. Die vorzuschlagenden Maßnahmen zwecks Humanisierung der Ökonomie müssen langfristig angelegt sein und eine evolutionäre Umgestaltung und keinen revolutionären Umsturz beabsichtigen.

Die Definition von Ziel und zu ergreifender Maßnahmen ist das Ergebnis eines Diskurses, der als ökonomisches Handeln im weitesten Sinn aufzufassen ist und daher legitim zu erfolgen und auf die Ausübung jeden Zwangs zu verzichten hat. Aufgabe der Philosophie in Gestalt der Vernunftethik und des Islams als vereinigte treibende Kraft der Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie haben diesem Diskurs zu initiieren, in Gang zu halten und dadurch zu begleiten, dass sie die Lauterkeit der Argumentation überwachen und sicher stellen, dass die Bedingung der Legitimität des Diskurses eingehalten wird.

Zu den wesentlichen Elementen der Verwirklichung der Humanisierung der Ökonomie zählt die strikte Beachtung des Prinzips der Gewaltlosigkeit, was eine Heuristik der Furcht als Mittel der Beeinflussung der Öffentlichkeit ausschließt. Das Vorgehen darf nicht verdecken, dass es sich um die Verwirklichung einer Utopie geht, wobei Beispiele aus der jüngeren Geschichte für die Möglichkeit ihrer Realisierung sprechen

Die integrative Wirtschaftsethik folgt dem Grundsatz, Gegensätze möglichst zu integrieren und auf eine Polarisierung zu verzichten, weshalb die kapitalistische Marktwirtschaft nicht verteufelt werden soll, sondern ihre Umgestaltung als eine Folge ihrer Entwicklung aufgefasst wird, was auch Verfechtern der Marktwirtschaft ermöglicht, Partner des Bemühens um eine Humanisierung der Ökonomie zu werden.

Vertreter der Wirtschaftswissenschaften müssen eindringlich zu einer Anpassung ihrer Methode an die empirischen Gegebenheiten und an die aus der beabsichtigten Umgestaltung resultierenden Verhältnisse aufgefordert werden und möglichst ebenfalls als Partner der Humanisierung gewonnen werden. Um legitimes Handeln als Grundprinzip in der Politik zu etablieren, muss sich die Bewegung vermutlich dort direkt beteiligen, was mittels der Institution einer politischen Partei völlig neuartigen Charakters bewerkstelligt werden könnte.



## Zusammenfassung

Diese Arbeit weist nach, dass die sich auf die Vernunft beziehende Ethik und die auf der Offenbarung des Islam gründende Ethik einen gemeinsamen normativen Gehalt hinsichtlich einer Ethik des Wirtschaftens haben. Dieser steht in krassem Gegensatz zu der sich in der gegenwärtigen Praxis des kapitalistischen Wirtschaftssystems äußernden normativen Logik des Marktes.

Nach dem Vorbild der integrativen Wirtschaftsethik erfolgt eine Kritik der in der Gegenwart verbreiteten Denk- und Handlungsweise des Ökonomismus in ihren wichtigsten Erscheinungsformen. Diese sind die These der in der Konkurrenz des Marktes wirkenden Sachzwänge und der die Marktwirtschaft angeblich rechtfertigende Gemeinwohlthese. Die kritische Reflexion deckt die hinter der behaupteten reinen Sachlogik des Marktes normativ wirkenden Überzeugungen auf, wobei sich die Sachzwangthese als ein selbst auferlegter Denkwang und die behauptete Gemeinwohlthese als eine Ideologie erweisen und beide das Agieren im Markt moralisch enthemmen. Der ethisch gehaltvolle Ansatz der Integration von ökonomischer Rationalität und ethischer Vernunft führt zum Konzept der sozial-ökonomischen Rationalität, in der die Ethik als die unbedingte wechselseitige Anerkennung der Menschen und ihrer moralischen Rechte den Vorrang vor der Ökonomik als der normativen Logik der bedingten Zusammenarbeit eigennützig orientierter Individuen erhält. Sozialökonomisches Handeln als moralisch vertretbares Wirtschaften erweist sich als legitimes, die moralischen Rechte anderer Menschen berücksichtigendes Handeln, welches sich an einem lebensdienlichen Sinn und ebensolchen Zwecken orientiert.

Als grundlegende Hindernisse für die praktische Verwirklichung legitimen ökonomischen Handelns erweisen sich die gegenwärtig vorwiegend ökonomistisch geprägten Einstellungen der Menschen und die gesetzliche Rahmenordnung der Wirtschaft, die Ausbeutung und Frustration legitimen ökonomischen Handelns nicht ausreichend verhindert, wobei sich die Einstellungen und die Rahmenordnung wechselseitig bedingen und beide das Ergebnis einer Entwicklung und daher prinzipiell änderbar sind. Die Nachzeichnung der historischen Entwicklung der Auffassung der Begriffe von Eigentum und Kapitalzinsen sowie deren jeweiliger Begründungen gibt Aufschluss darüber, welche Elemente und Motivationen für die Herausbildung der gegenwärtigen Auffassungen dieser Begriffe maßgeblich waren. Dies ermöglicht eine angemessen kritische Analyse dieser Auffassungen, die den Voraussetzungen für legitimes Handeln nicht genügen und gibt Hinweise, welche Richtung die weitere Entwicklung der Gesellschaft neh-

men müsste, um den festgestellten moralischen Defiziten ökonomischen Handelns entgegen zu wirken.

Legitimes Handeln als oberstes normatives Prinzip der praktischen Vernunft für ökonomisches Handeln kann in Kenntnis der Bedeutung der Auffassungen von zentralen, für wirtschaftliches Handeln relevanten Begriffen in konkrete Grundsätze für ökonomisches Handeln expliziert werden, die diesen Grundsätzen genügendes Handeln als praktisch richtig ausweisen, unbedingt gelten und als objektiv verstanden werden können. Sie sind notwendige Bedingungen für moralisch richtiges wirtschaftliches Handeln und ihre Ableitung erfolgt auch im Hinblick auf einen Vergleich mit entsprechenden aus dem Islam gefolgerten Grundsätzen.

Die Praxis der gegenwärtigen Marktwirtschaft genügt auch den moralischen Forderungen des Islam nicht, obwohl im islamischen Denken die Prinzipien für ökonomisches Handeln und für Handeln schlechthin nie getrennt wurden. Im Verständnis des Islams als eine diesseitige Ordnung eines gerechten Zusammenlebens aller Menschen wird der normative Gehalt des Islams hinsichtlich ökonomischen Handelns in konkrete Grundsätze für islamisch legitimes wirtschaftliches Handeln expliziert. Aufschluss dafür geben die dieser Absicht dienenden Analysen des islamischen Rechts und der islamischen Ethik sowie der islamischen Denken gerecht werdenden Auffassungen von Eigentum und Zinsen als einer besonderen Form unrechtmäßiger Bereicherung. Es zeigt sich, dass die Normativität des Islam für vernunftethisches Denken westlicher Tradition zugänglich ist und beide aneinander anschlussfähig sind.

Für den Islam ist das Prinzip der Einheit in der Vielfalt ein wesentliches Merkmal, was sich auch im islamischen Recht wieder findet. Wie sich etwas Einheitliches auf vielfältige Weise darstellen kann wird am Beispiel Indonesiens mit seiner überwiegend muslimischen Bevölkerung dargelegt. Herkunft und Struktur dieser Vielfalt sowie die besonderen Ausprägungen des indonesischen Islams sowie die Entwicklung des dortigen Verhältnisses von Religion und Staat in der Praxis wie im islamischen intellektuellen Denken haben reiche Erfahrungen gezeitigt, die für ein friedliches Zusammenwachsen verschiedener Kulturen im Zeitalter der Globalisierung Beachtung verdienen.

Die Darlegung einiger aktueller Bemühungen um eine islamische Wirtschaftsordnung soll den Bezug der Untersuchung zur ökonomischen Realität herstellen. Dazu dient die Analyse der Positionen einiger prominenter islamischer Autoren einschließlich des Versuchs einer wirtschaftstheoretischen axiomatischen Rekonstruktion einer islamischen Wirtschaftsordnung

sowie eine kritische Bestandsaufnahme des *Islamic Banking*. Dabei zeigt sich, dass den Bemühungen um eine Wirtschaft, die den moralischen Grundsätzen des Islam entspricht, die gleiche Art von Hindernissen entgegenstehen wie einer Umsetzung der integrativen Wirtschaftsethik.

Aus den gewonnenen Einsichten in die Explikation von islamischem Recht, islamischer Ethik sowie den im Islam vorherrschenden Auffassungen von Eigentum, Verbot von Kapitalzinsen und Elementen anzustrebender Verteilungsgerechtigkeit werden Grundsätze für ökonomisches Handeln gefolgert. Der Bezug auf die Bemühungen um eine islamische Wirtschaft stellt dabei sicher, dass die abgeleiteten Grundsätze nicht rein akademisch, sondern praxisorientiert und daher grundsätzlich verwirklichtbar sind. Die Grundsätze werden aus zwei grundlegenden Prämissen gefolgert, die zentralen Elementen des Islam entsprechen und deren Beachtung notwendige Bedingungen für moralisch rechtfertigbares Handeln sind. Diese Vorgehensweise erfolgt im Interesse der Vergleichbarkeit mit den aus der Vernunftethik abgeleiteten Grundsätzen.

Durch den Vergleich der aus Vernunftethik und Islam abgeleiteten Grundsätze für ökonomisches Handeln, die eine weitgehende Übereinstimmung zeigen, ist verifiziert, dass die sich ausschließlich auf die Vernunft beziehende Ethik und die auf der Offenbarung des Islam gründende Ethik einen gemeinsamen normativen Gehalt besitzen, der unbedingt und universal gültig ist. Damit wird gezeigt, dass die Ansprüche von Vernunftethik und Islam auf universale Geltung – hier beschränkt auf ökonomisches Handeln – nicht nur in jeweils zentrischer Perspektive der je eigenen Denktradition begründbar sind, sondern ihre Geltung auch in einer anderen Denktradition nachweisen können und damit zu Recht universale Geltung beanspruchen.

Die aus dieser Einsicht für die Vernunftethik und den Islam resultierenden weit reichenden Konsequenzen hinsichtlich der Bemühungen um eine humanere Ökonomie werden aufgezeigt. Sie umfassen vor allem eine gegenseitige Vertiefung dieser Einsicht und den Entschluss zu einem gemeinsamen Vorgehen. Als vordringlich festgestellt werden für die Vernunftethik die Strukturierung eines übergreifenden, moralischen Anspruchs genügenden Rechtssystems und ein Anknüpfen der Philosophie an die Tradition der Aufklärung, um den der gegenwärtigen ökonomischen Praxis zugrunde liegenden Täuschungen der wirtschaftlich Handelnden wirksam begegnen zu können. Für den Islam folgen aus den wirtschaftsethischen Gemeinsamkeiten die Aufgaben, seine noch immer vorwiegend apologetisch abgrenzende Haltung abzulegen und selbstbewusst als aufklä-



render Islam seinen objektiv geltenden normativen Gehalt über den Kreis der Muslime hinaus wirkungsvoll zu verfechten.

In der Absicht aufzuweisen, dass diese Konsequenzen für Vernunftethik und Islam und mit ihnen gemeinsame Bemühungen um eine Humanisierung der Ökonomie grundsätzlich praktisch verwirklichtbar sind, wird eine Strategie für ein gemeinsames Vorgehen in Verfolgung dieses Ziels skizziert. Dazu gehören die Auslösung und argumentative Begleitung eines diskursiven Prozesses in der Gesellschaft hinsichtlich des Ziels der Entwicklung einer globalen Ökonomie sowie Elemente für ein erfolgreiches gemeinsames Vorgehen. Voraussetzungen für einen Erfolg der gemeinsamen Bemühungen, die von Vernunftethik und Islam selbst zu bewerkstelligen sind, zählen eine Anpassung der Methode der Wirtschaftswissenschaften an die Bedingungen des Grundsatzes legitimen Handelns und ein Eintrag dieses Grundsatzes in die für die Gestaltung der Rahmenordnung der Ökonomie maßgebliche Politik. Die dazu gemachten konkreten Vorschläge dienen wiederum dem Nachweis einer grundsätzlichen Realisierbarkeit der aufgezeigten Konsequenzen.

## Literaturverzeichnis

- Anmerkung:** Beim Zitieren von vor mehr als siebzig Jahren verfassten Schriften wurde im fettgedruckten Teil des Zitats das Jahr der Abfassung der Schrift angegeben und bei antiken Autoren auf die Angabe einer Jahreszahl verzichtet.
- Abdullah, T. 1996.** „The Padri and the End of Minangkabau Monarchy“, in: Reid, A. (Hg.): *Early Modern History. Indonesian Heritage Band 3*, Singapur, 116-117
- Ahmad, K. 1999.** „Islam: Basic Principles and Characteristics“, in: Ahmad, K. (Hg.): *Islam. Its Meaning and Message*, Leicester, 27-55
- Ahmad, K. 2005.** „Globalization: Islamic Perspectives, Challenges and Prospects“, in: Iqbal, M. und Ahmed, H. (Hg.): *Poverty in Muslim Countries and the New International Order*, New York, 15-25
- Ahmad, Shaik M. 1994.** *Social Justice in Islam*, Delhi
- Alatas, S.F. 2006.** „Islam and the Science of Economics“, in: Abu-Rabi, I. M.: *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Malden, Oxford und Victoria, 587-606
- Algar, H. 1982.** „Introduction“, in: Taleghani, S.M. *Society and Economics in Islam. Writings and Declarations*, übers. von Campbell, R., Berkeley, 9- 21
- Allen, F. und Carletti, E. 2008.** *Financial system: shock absorber or amplifier?* Bank for International Settlements Working Papers, No 257, Basel
- Anzenbacher, A. 1999.** „Wandlungen im Verständnis und in der Begründung von Eigentum und Eigentumsordnung. 2.21 Sozialethische Aspekte“ in: Korff, W. u.a. (Hg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik. Band 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh, 50-64
- Aristoteles Politik. Politik. Buch I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven**, übers. von Schüttrumpf, E., Darmstadt 1991
- Aristoteles Politik. Politik. Buch II. Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten. Buch III. Über die Verfassung**, übers. von Schüttrumpf, E., Darmstadt 1991
- Aristoteles EN. Nikomachische Ethik**, hg. von Bien, G., Hamburg 1985
- Arnold-Baker, Ch. 2001.** *The Companion to British History*, London und New York
- Aryan, H. 1990.** „Iran: The Impact of Islamization on the Financial System“ in: Wilson, R. (Hg.): *Islamic Financial Markets*, London und New York, 155-170
- Asad, M. 1999.** „The Spirit of Islam“, in: Ahmad, K. (Hg.): *Islam. Its Meaning and Message*, Leicester, 45-55
- Ashcraft, R. 1986.** *Revolutionary Politics. Locke's Two Treatises of Government*, Princeton

- Ashcraft, R. 1987. *Locke's Two Treatises of Government*, London
- Aylmer, G.E. (Hg.) 1975. *The Levellers in the English Revolution*, London 1975
- Aylmer, G.E. 1986. *Rebellion or Revolution? England 1640-1660*, Oxford und New York
- Azid, T. und Chaudry, M.O. 2005. „The New International Economic Order and its Effects on the Development of Muslim Countries“, in: Iqbal, M. und Ahmed, H (Hg.): *Poverty in Muslim Countries and the New International Order*, New York, 45-71
- Azzam, A.R. 1999. „The life of The Prophet Muhammad“, in: Ahmad, K. (Hg.): *Islam. Its Meaning and Message*, Leicester, 59-80
- Baeck, L. 1994. *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London und New York
- Barber, B. R. 2007. *Consumed! Wie der Markt Kinder verführt und die Bürger verschlingt*, übers. von Griese, F., München
- Baßeler, U.; Heinrich, J.; Utecht, B. 2006. *Grundlagen und Probleme der Volkswirtschaft*, Stuttgart
- Bauer, C. 1954. „Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage. Eine Untersuchung zur Wandlung der Wirtschaftsanschauungen im Zeitalter der Reformation“, in: Archiv für Reformationsgeschichte 45, Augsburg, 1-43 und 145-196
- Bauer, C. 1965. „Conrad Peutinger und der Durchbruch des neuen ökonomischen Denkens in der Wende zur Neuzeit“, in: Bauer, C.: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Freiburg, 253-264
- Becker, L.C. 1980. „The Moral Basis of Property Rights“ in: Pennock, J. R. und Chapman, J. W. (Hg.): *Property*, New York, 187-220
- Behdad, S. 1992. „Property Rights and Islamic Economic Approaches“, in: Jomo, K.S. (Hg.): *Islamic Economic Alternatives. Critical Perspectives and New Directions*, Houndsmills und London, 77-103
- Bentham, J. 1789. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, hg. von Burns, J.H. und Hart, H.L.A., London 1970
- Bentham, J. 1823. „The Psychology of Economic Man“, in: *Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on His Printed Works and Unprinted Manuscripts. Volume Three*, hg. von Stark, W., London 1954, 421-450
- Bergsträsser, G. 1935. *Grundzüge des islamischen Rechts*, hg. von Schacht, J., Berlin und Leipzig
- Bilgri, A. 2005. „Das Haus Gottes weise verwalten. Ansatz zu einer spirituellen Unternehmenskultur“ in: Meier, O.J und Sill, B. (Hg.): *Zwischen Gewissen und Gewinn. Wertorientierte Personalführung und Organisationsentwicklung*, Regensburg, S. 461-468
- Bobzin, H. 2001. *Der Koran. Eine Einführung*, München

- Böhm-Bawerk, E. von 1914.** *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien*, Darmstadt 1975 (Nachdr. aus Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung, 23. Band, Wien 1914, S. 205-271)
- Böhm-Bawerk, E. von 1921.** *Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien*, Meisenhagen 1961 (Nachdr. der Ausg. Jena 1921)
- Böhm-Bawerk, E. von 1921a.** *Positive Theorie des Kapitals. Erster Band*, Meisenhagen 1961 (Nachdr. der Ausg. Jena 1921)
- Brand, D. 1991.** *Zur Ontogese der Bildung der politisch relevanten Schlüsselkategorie ‚Eigentum‘. Eine empirische Untersuchung der Entwicklung des Teilungsgebotes in der Ontogese*, Frankfurt a.M.
- Braudel, F. 1986.** *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts. Der Handel*, übers. von Summerer, S. und Kurz, G., München
- Braudel, F. 1986a.** *Die Dynamik des Kapitalismus*, übers. von Schöttler, P., Stuttgart
- Brecht, M. 1990.** *Martin Luther. Band 1. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart
- Brentano, L. 1967.** *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Hildesheim
- Breuer, C. 2003.** *Christliche Sozialethik und Moralthologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit*, Paderborn, München, Wien und Zürich.
- Brockner, M. 1992.** *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt
- Brockner, M. 1995.** *Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern zu John Locke*, Freiburg und München
- Brühlmeier, D. 1983.** „Gesetzgeberrecht vs. Richterrecht in der Eigentumskonzeption des Verfassungsentwurfs“, in: Holzhey, H. und Kohler, G. (Hg.): *Eigentum und seine Gründe. Ein philosophischer Beitrag aus Anlaß der schweizerischen Verfassungsdiskussion*, Studia Philosophica Supplementum 12, Bern, 267-297
- Buchanan, J.M. 1984.** *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen
- Burns, R. und Sanders, J. 1999.** *New York. Die illustrierte Geschichte von 1609 bis heute*, München
- Caro, G. 1924.** *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden in Mittelalter und Neuzeit. Band I: Das frühere und das hohe Mittelalter*, Frankfurt a. M.
- Chapra, M.U. 1982.** „The Islamic Welfare State“, in: Donohue, J.L. und Eposito, J.L. (Hg.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives*, New York und Oxford, 223-229
- Chapra, M.U. 1986.** *Towards a Just Monetary System. A discussion of money, banking and monetary police in the light of Islamic teachings*, Leicester (Nachdr. der Ausg. 1985)
- Chapra, M.U. 1999.** „Objectives of the Islamic Economic Order“, in: Ahmad, K. (Hg.): *Islam. Its Meaning and Message*, Leicester, 173-195

- Chilton, B.D. 2005.** „Christian Reconstruction of Judaism: The church Fathers from Nicaea to Chalcedon“, in: Neusner, J. u.a. (Hg.): *Judaism from Moses to Muhammad: An Interpretation*, Leiden und Boston, 241-256
- Choudry, M.A. 1986.** *Contributions to Islamic Economic Theory. A Study in Social Economics*, Houndsmills und London
- Choudhry, M.A. und Malik, U. A. 1992.** *The Foundation of Islamic Political Economy*, London
- Choudry, M.A. 1992a.** *The Principles of Islamic Political Economy. A Methodological Enquiry*, Houndsmills und London
- Choudry, M.A. 1993.** *The Unicity Precept and the Socio-Scientific Order*, Boston und London
- Choudhry, M.A. 1998.** *Studies in Islamic Social Sciences*, Houndsmills und London
- Choudry, M.A. 2004.** *The Islamic World-system. A study in polity-market interaction*, London und New York
- Cicero, M.T. De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln**, übers. und hg. von Heinz Guntermann, Stuttgart 1984
- Conill, J. 2000.** „Wirtschaftskrieg und Weltfrieden“, in: Maak, T. und Lunau, Y. (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Band 20, Bern, Stuttgart und Wien, 155-170
- Cortina, A. 2000.** „Weltwirtschaftsethik in radikaldemokratischer Perspektive“ in: Maak, T. und Lunau, Y. (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Band 20, Bern, Stuttgart und Wien, 139-154
- Daco, P. 1986.** *Psychologie für Jedermann*, übers. von Squire, R., Stuttgart
- Dahrendorf, R. 1992.** *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart
- Dahrendorf, R. 1992a.** „Moralität, Institutionen und Bürgergesellschaft“, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, Nr. 7., Stuttgart, 557-568
- Deggau, H.-G. 1983.** *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart-Bad Cannstadt
- Dietrich, S. 1995.** „Islam, Handel und neue Reiche im 13.-17. Jahrhundert“, in: Eggebrecht, A. und E. (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Mainz, 112-125
- Dietze, G. 1976.** *Freiheit und Eigentum in der amerikanischen Überlieferung*, Tübingen
- Dhofier, Z. 1998.** „Pesantren“, in: Fox, J. J. (Hg.): *Indonesian Heritage, Volume 9. Religion and Ritual*, Singapore, 20-21
- Drakard, J. 1996.** „Language and Power: The Minangkabau Kingdom“, in: Reid, A. (Hg.): *Early Modern History. Indonesian Heritage Band 3*, Singapur, 60-61

- Dreier, R. und Paulson, S.L. 1999.** „Einführung in die Rechtsphilosophie Radbruchs“, in: Radbruch, G.: *Rechtsphilosophie*. Studienausgabe, hg. von Dreier, L. und Paulson, S.L., Heidelberg (Originalausgabe 1932), 235-250
- Duchrow, U. 2000.** „Eigentum verpflichtet – zur Verschuldung anderer. Kritische Anmerkungen zur Eigentumstheorie von Gunnar Heinsohn und Otto Steiger aus biblisch-theologischer Perspektive“, in: Kessler, R. und Loos, E.: *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, Gütersloh, 107-144
- Dunn, J. 1982.** *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge
- Durant, W. 1965.** *Kulturgeschichte der Menschheit. Das Vermächtnis des Ostens Band I: Die Entstehung der Kultur, Sumer, Ägypten, Babylonien, Assyrien*, übers. von Blei, J., Lausanne
- Dusik, R. 1996.** *Indonesien*, Köln
- Eberl, I. 2002.** *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*, Ulm
- Effendy, B. 2003.** *Islam and the State in Indonesia*, Singapore
- Engels, F. 1884.** „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“, in: Marx, K. und Engels, F.: *Werke. Band 21*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962, 25-173
- Ess, J. van 1975.** *Zwischen Hadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, New York und Berlin
- Eßer, R. 2004.** *Die Tudors und die Stuarts. 1485-1714*, Stuttgart
- Euchner, W. 1977.** „Einleitung des Herausgebers“, in: John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hg. von Euchner, W. übers. von Hoffmann, H. J., Frankfurt a. M., 9-59
- Euchner, W. 2004.** *John Locke zur Einführung*, Hamburg
- Fachry, A. 1986.** *Refleksi Paham »Kekuasaan Jawa« dalam Indonesia Modern* (Reflexionen über die javanische Auffassung von Macht im modernen Indonesien), Jakarta
- Fakhry, M. 1991.** *Ethical Theories in Islam*, Leiden, New York, Kopenhagen und Köln
- Fanfani, A. 1942.** *Storia delle Dottrine Economiche. Il Voluntarismo*, Mailand und Messina
- Federspiel, H.M. 2006.** *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century*, Singapore
- Fetscher, I. 1991.** „Kommentar zu Kersting“, in: Thompson, M.P. (Hg.): *John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, Berlin, 135-143
- Feyerabend, P. 1986.** *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt a. M.
- Feynman, R.P. 1977.** *Vorlesungen über Physik, Band 1, Teil 1. Hauptsächlich Mechanik, Strahlung und Wärme*, übers. von Köhler, H., München und Wien

- Filmer, Sir R. 1680.** *Patriarcha (1680) and Other Political Works*, hg. von Laslett, P. New York und London 1984 (Nachdr. der Ausg. Oxford 1949)
- Finley, M. I. 1977.** *Die antike Wirtschaft*, übers. von Wittenburg, A., München
- Flechtheim, O.K. und Lohmann, H.-M. 2003.** *Marx zur Einführung*, Hamburg
- Franklin, B. 1748.** *The Works of Benjamin Franklin. Volume II*, hg. von Bigelow, J., New York und London 1904
- García-Marcá, D. 2000.** „Weltpolitik und Weltwirtschaft. Die Notwendigkeit einer kosmopolitischen Demokratie“, in: Maak, T. und Lunau, Y. (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Band 20, Bern, Stuttgart und Wien, 123-138
- Gerlach, J. 1999.** „Das Zuordnungsverhältnis von Ethik und Ökonomik als Grundproblem der Wirtschaftsethik“, in: Korff, W. u.a. (Hg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik. Band 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh, 834-883
- Ghassuy, A. G. 1986.** *Das Wirtschaftsdenken im Islam. Von der orthodoxen Lehre bis zu den heutigen Ordnungsvorstellungen*, Bern und Stuttgart
- Gimpel, J. 1981.** *Die industrielle Revolution des Mittelalters*, Zürich und München
- Gibb, H.A.R. 1962.** *Mohammedanism. An Historical Survey*, New York
- Grotius, H. 1650.** *De jure belli ac pacis. Libri tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Paris 1650*, übers. von Schätzel, W., Tübingen 1950
- Habermas, J. 1990.** *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a. M
- Habermas, J. 1991.** *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M
- Habermas, J. 1994.** *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a. M.
- Häberlein, M. 2006.** *Die Fugger. Geschichte einer Augsburger Familie (1367 – 1650)*, Stuttgart
- Häring, B. 1976.** *Das Gesetz Christi. Moralthologie. Dritter Band*, München und Freiburg
- Halm, H. 2000.** *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München
- Hamzawy, A. 2003.** „Die arabische Globalisierungsdebatte – eine Neuauflage der Kontroverse über Moderne und Authentizität?“ in: *Welt des Islam* 43, S. 173-213
- Haneef, M.A. 1995.** *Contemporary Islamic Economic Thought. A Selected Comparative Analysis*, Kuala Lumpur
- Haque, Z. 1992.** „Islamic Perspectives and Class Interests“, in: Jomo, K.S. (Hg.): *Islamic Economic Alternatives. Critical Perspectives and New Directions*, Houndsmills und London, 105-115

- Hassan, N.M.N. 1993.** „Implementation of Justice in Economics and Business“, in: *Islam and Justice*, hg. vom Institut of Islamic Understanding, Malaysia, Kuala Lumpur
- Haque, Z. 1995.** *Riba. The Moral Economy of Usury, Interest and Profit*, Kuala Lumpur
- Hayek, F.A. von 1979.** *Liberalismus*, Tübingen
- Hayek, F.A. von 1981.** *Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, München
- Hegel, G.W.F. 1821.** *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. von Moldenhauer, E. und Michel, K. M., Frankfurt a. M. 1986
- Heinsohn, G. und Steiger, O. 2006.** *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*, Marburg
- Hermes, E. 1991.** *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen
- Herre, F. 2005.** *Die Fugger in ihrer Zeit*, Augsburg
- Hetsch, I. 1992.** *Islam und Unterentwicklung. Konzeptionelle Ansätze zur Überwindung der Unterentwicklung in islamischen Wirtschaftstheorien – Das Beispiel Iran*, Islamkundliche Untersuchungen Band 157, Berlin
- Heynen, R. 1905.** *Zur Entstehung des Kapitalismus in Venedig*, Stuttgart
- Hobbes, Th. 1640.** *The Elements of Law Natural and Politic*, hg. von Tönnies, F., London 1984
- Hobbes, Th. 1651.** *Leviathan oder ein Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. von Fetscher, I., übers. von Euchner, W., Frankfurt 1984
- Höffe, O. 1991.** *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne.* Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 13, Baden-Baden
- Hoffmann, M. 1910.** *Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis zum Jahre 1350. Ein Beitrag zur deutschen Wirtschaftsgeschichte im Mittelalter*, Leipzig
- Holzhey, H. 1983.** „Lockes Begründung des Privateigentums in der Arbeit“, in: Holzhey, H. und Kohler, G. (Hg.): *Eigentum und seine Gründe. Ein philosophischer Beitrag aus Anlaß der schweizerischen Verfassungsdiskussion*, Studia Philosophica Supplementum 12, Bern, 19-34
- Homann, K. 1990.** „Wettbewerb und Moral“ in: Homann, K.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hg. von Lütge, C., Tübingen 2002, 23-44
- Homann, K. 1993.** „Wider die Erosion der Moral durch Moralisieren“, in: Homann, K.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hg. von Lütge, C., Tübingen 2002, 3-20



- Homann, K. 1997.** „Die Bedeutung von Anreizen in der Ethik“, in: Homann, K.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hg. von Lütge, C., Tübingen 2002, 187-210
- Homann, K. 1999.** „Zur Grundlegung einer modernen Gesellschafts- und Sozialpolitik. Das Problem der sozialen Ordnung“, in: Homann, K.: *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hg. von Lütge, C., Tübingen 2002, 211-239
- Homann, K. 2000.** „Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert?“ in: Homann, K.: *Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen*, hg. von Lütge, C. Münster 2003, 3-25
- Homann, K. 2001.** „Die Funktion von Werten in der modernen Gesellschaft“, in: Homann, K.: *Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen*, hg. von Lütge, C. Münster 2003, 69-85
- Homann, K. und Lütge, C. 2004.** *Einführung in die Wirtschaftsethik*, Münster
- Hooker, M.B. 2008.** *Indonesian Syariah. Defining a National School of Islamic Law*, Singapore
- Hosen, N. 2007.** *Schari'a & Constitutional Reform in Indonesia*, Singapore
- Hourani, G.F. 1963.** *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Beirut
- Hourani, G.F. 1971.** *Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Oxford
- Hourani, G.F. 1975.** „Ethics in Medieval Islam: A Conspectus“, in: Hourani, G. F. (Hg.): *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, 128-135
- Hourani, G.F. 1979.** „Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought“, in: Morewedge, P. (Hg.): *Islamic Philosophical Theology*, Albany, 142-164
- Hourani, G.F. 1985.** *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge
- Iqbal, A.M. 1944.** *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore
- Iqbal, M. und Ahmed, H. 2005.** „Introduction“, in: Iqbal, M. und Habib, A. (Hg.): *Poverty in Muslim Countries and the New International Order*, New York, 1-13
- Iqbal, Z. und Mirakhor, A. 2007.** *An Introduction to Islamic Finance. Theory and Praxis*, Singapore
- Islahi, A.A. 1988.** *Economic Concepts of Ibn Taimīyah*, London
- Jarass, H.D. und Pieroth, B. 2006.** *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar*, München
- Jonas, H. 1984.** *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Kästner, E. 1936.** *Doktor Erich Kästners Lyrische Hausapotheke. Gedichte für den Hausbedarf der Leser*, München 2008
- Kalisch, M. 2003.** „Islamische Wirtschaftsethik in einer islamischen und in einer nichtislamischen Umwelt“, in: Nutzinger, H. G. (Hg.): *Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik. Über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen Verhaltens in der säkularen Gesellschaft*, Marburg, 105-129

- Kant, GMS.** Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin 1911, 385-463
- Kant KpV.** Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin 1913, 1-163
- Kant KrV.** Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)*, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin 1911, 1-252
- Kant MS.** Kant, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1907, 203-493
- Kant Aufklärung.** Kant, I.: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Berlin und Leipzig 1923, 33-42
- Kettner, M. 2000.** „Globalisierung, Diskursethik und der Terror der Ökonomie“, in Maak, T. und Lunau, Y. (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Band 20, Bern, Stuttgart und Wien, 77-96
- Kerber, W. 1989.** „Vorwort des Herausgebers“, in: Magnis-Suseno, F.: *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München, 7-9
- Kersting, W. 1984.** *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin und New York
- Kersting, W. 1991.** „Eigentum, Vertrag und Staat bei Kant und Locke“, in: Thompson, M.P. (Hg.): *John Locke und/and Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, Berlin, 109-134
- Kersting, W. 2000.** *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart und Weimar
- Kersting, W. 2001.** *John Rawls zur Einführung*, Hamburg
- Kessler, R. 2000.** „Arbeit, Eigentum und Freiheit. Die Frage des Grundeigentums in der Endgestalt der Prophetenbücher“, in: Kessler, R. und Loos, E.: *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, Gütersloh, 64-88
- Keynes, J.M. 1930.** „Economic Possibilities for our Grandchildren“, in: Keynes, J.M.: *The Collected Writings. Volume IX. Essays in Persuasion*, Cambridge 1972
- Keynes, J. M. 1936.** *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes*, übers. von Waeger, F., Berlin 1974 (Nachdr. der Ausg. 1936)
- Khaldūn, Ibn, 1394.** *The Muqaddimah. An Introduction to History. Volume 2*, übers. von Rosenthal, F., London 1958
- Khan, M.Z. 1980.** „Der islamische Staat“, in: *Die Wirklichkeit des Islam*, Zürich und Frankfurt a. M.

- Khan, S. R. 1987.** *Profit and Loss Sharing. An Islamic Experiment in Finance and Banking*, Karachi
- Kirchgässner, G. 2000.** *Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Tübingen
- Kirchner, C. 1999.** „Wandlungen im Verständnis und in der Begründung von Eigentum und Eigentumsordnung. 2.2.2 Rechtliche und ökonomische Aspekte“ in: Korff, W.u. a. (Hg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik. Band 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh, 64-87
- Kirsch, W. 2004.** „Gedanken zum organisationstheoretischen Kontext einer praktisch etwas „bewegenden“ Wirtschaftsethik“, in: Ulrich, P. und Breuer, M. (Hg.): *Was bewegt die St. Gallener Wirtschaftsethik? 14 Einschätzungen von „aussen“*, (Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik Nr. 100), St. Gallen, 22-23
- Klingenberg, E. 1977.** *Das israelische Zinsverbot in Torah, Misnah und Talmud*, Wiesbaden
- Köhler, H. 2005.** *Reden und Interviews. Band 1: 23. Mai 2004 – 30. Juni 2005*, hg. vom Presse- und Informationsdienst der Bundesregierung, Berlin
- Kooroshy, J. 1990.** *Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik Iran. Anspruch und Wirklichkeit*, Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts Nr.39, Hamburg 1990
- Korff, W. 1998.** „Umweltethik und Umweltrecht. Eine Verhältnisbestimmung“, in: Weitlauf, M. und Neuner, P. (Hg.): *Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*, St. Ottilien, 735-754
- Koslowski, P. 1988.** *Prinzipien der Ethischen Ökonomie*, Tübingen 1988
- Koslowski, P. 1995.** *Ethik des Kapitalismus*, Tübingen 1988
- Krämer, G. 2005.** *Geschichte des Islam*, München
- Krebs, R. 1890.** *Die politische Publizität der Jesuiten und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges*, Leipzig 1976 (Nachdr. der Ausg. Halle 1890)
- Krüsselberg, H-G. 1991.** „Die immanente Ethik des Vermögensbegriffs bei Adam Smith – Kooperationspotential einer freien und gerechten Gesellschaft“, in: Meyer-Faje, A. und Ulrich, P. (Hg.): *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie*, Bern und Stuttgart, 193-222
- Küng, H. und Kuschel, K-J. (Hg.) 1993.** *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München und Zürich.
- Küng, H. (Hg.) 1995.** *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München und Zürich
- Kuran, T. 1992.** „Economic Justice in Contemporary Islamic Thought“, in: Jomo, K.S. (Hg.): *Islamic Economic Alternatives. Critical Perspectives and New Directions*, Houndsmills und London, 49-76

- Laslett, P. 2005.** „Introduction“, in: Locke, J.: *Two Treatises of Government*, hg. von Laslett, P.; Cambridge, 1. Auflage 1988, 3-126
- Legge, J.D. 2003.** *Sukarno. A Political Biography*, Singapore
- Le Goff, J. 1986.** *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, übers. von Rüb, M., Stuttgart
- Lerch, W.G. 2000.** *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Düsseldorf
- Leutzsch, M. 2000.** „Das biblische Zinsverbot“, in: Kessler, R. und Loos, E.: *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, Gütersloh, 107-144
- Levy, R. 1983.** „Eigentum und Macht in der modernen Industriegesellschaft“, in: Holzhey, H. und Kohler, G. (Hg.): *Eigentum und seine Gründe. Ein philosophischer Beitrag aus Anlaß der schweizerischen Verfassungsdiskussion*, Studia Philosophica Supplementum 12, Bern, 145-160
- Locke, J. 1683.** *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hg. von Euchner, W., übers. von Hoffmann, H. J., Frankfurt a. M., 1977
- Lübbe, H. 1990.** *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft*, Berlin u. a.
- Lunau, Y. und Wettstein, F. 2004** *Die soziale Verantwortung der Wirtschaft. Was Bürger von Unternehmen erwarten*, St. Gallener Beiträge zur Wirtschaftsethik, Band 35, Bern, Stuttgart und Wien
- Luther, M. 1520.** *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung. (1520)* in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 6. Band, Weimar 1888, 404-469
- Luther, M. 1523.** *Ordnung eyns gemeynen kastens. (1523)* in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 12. Band, Weimar 1891, 11-30
- Luther, M. 1524.** *Von Kaufshandlung und Wucher. (1524)* in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 15. Band, Weimar 1899, 279-322
- Luther, M. 1524a.** *Luther an Herzog Joh. Friedrich von Sachsen. Wittenberg, 18. Juni 1524.* in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel 3. Band, Weimar 1933, 305-308
- Luther, M. 1540.** *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, Vermahnung. (1540)* in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 51. Band, Weimar 1914, 331-424
- Luther, M. 1543.** *Von den Juden und ihren Lügen. (1543)* in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). 53. Band, Weimar 1920, 412-552
- Lutz, H. 1958.** *Conrad Peutinger. Beiträge zu einer politischen Biographie*, Augsburg
- Machiavelli, N. 1513.** *Der Fürst. »Il Principe«*, übers. und hg. von Zorn, R. Stuttgart 1963

- MacIntyre, A. 1994.** „Ist Patriotismus eine Tugend?“, übers. von Forst, R. in: Honneth, A. (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt und New York, 84-102
- Macpherson, C.B. 1973.** *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, übers. von Wittekind, A. Frankfurt a. M.
- Macpherson, C.B. 1987.** *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays*, Oxford, New York und Toronto
- Madjid, N. 1987.** *Islam, Kemandirian dan Keindonesiaan*, Bandung
- Magnis-Suseno, R. 1981.** *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*, München und Wien
- Magnis-Suseno, F. 1989.** *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München
- Mahmud, Sayyid F. 1964.** *Geschichte des Islam*, übers. von Schönfeld, E. München
- Mandeville, B. 1714.** *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, hg. von Kaye, F.B., Indianapolis 1988 (Nachdr. der Ausgabe 1924)
- Mannan, M.A. 1986.** *Islamic Economics: Theory and Practice (Foundations of Islamic Economics)*, Cambridge
- Marmura, M.E. 1975.** „Ghazali's Attitude to the secular Sciences and Logic“, in: Hourani, G.F. (Hg.): *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, 100-111
- Marx, K. 1843.** „Brief von Marx an Ruge, September 1843“, in: *Karl Marx, Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abteilung, Band 2*, hg. vom Institut für Marxismus- Leninismus beim ZK der SED, Berlin, 1982, 486-489
- Marx, K. und Engels, F. 1848.** „Manifest der kommunistischen Partei“, in: Marx, K. und Engels, F.: *Werke. Band 4*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1969, 459-493
- Marx, K. 1867.** „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals“, in: Marx, K. und Engels, F.: *Werke. Band 23*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 3-802
- Marx, K. 1875.** „Kritik des Gothaer Programms“, in: Marx, K. und Engels, F.: *Werke. Band 19*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962, 11-32
- Mawdudi, A. A. 1988.** *Towards Understanding the Qur'ān. Vol. I, Surahs 1-3*, übers. und hg. von Ansari, Z.I., Leicester
- Mawdudi, A. A. 1999.** „Political Theory of Islam“, in: Ahmad, K. (Hg.): *Islam. Its Meaning and Message*, Leicester, 148-171
- Mawdudi, A. A. 2006.** *Four Key Concepts of the Qur'ān*, übers. und hg. von Jan, T. Leicestershire
- Meadows, D.L. u.a. 1972.** *The Limits of Growth*, New York

- Merk, M. 1934.** *Das Eigentum im Wandel der Zeiten*, Langensalza
- Mill, J.S. 1848.** *Grundsätze der politischen Ökonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie. Erster Band*, übers. von Gehrig, W., Jena 1924
- Millett, P. 1991.** *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge u. a.
- Mumford, L. 1974.** *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*, übers. von Nürnberger, L. und Hälbig, A., Wien
- Nader, A. N. 1984.**: *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseur de l'Islam)*, Beirut
- Nagel, B. 2006.** *Die Eigenarbeit der Zisterzienser. Von der religiösen Askese zur wirtschaftlichen Effizienz*, Marburg
- Naqvi, Syed N. H. 1981.** *Ethics and Economics. An Islamic Synthesis*, Leicester
- Naqvi, Syed N. H. 1994.** *Islam, Economics and Society*, London und New York
- Nelson, B. 1969.** *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago und London
- Neusner, J. 1990.** *The Economics of The Mishnah*, Chicago und London 1990
- Neusner, J. 2005.** „Rabbinic Judaism: From 70 C.E. to 312 C.E. from the Perspective of 312 C.E.“, in: Jacob Neusner, J., Green, W. S. und Avery-Peck, A. (Hg.): *Judaism from Moses to Muhammad: An Interpretation*, Leiden und Boston, 201-238
- Newton, I. 1686.** *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*, hg. von Wolfers, J.Ph., Darmstadt 1963
- Nida- Rümelin, J. 1997.** „Gerechtigkeit bei John Rawls und Otfried Höffe. Ein Vergleich“, in: Kersting, W. (Hg.): *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt a. M.
- Nienhaus, V. 1982.** *Islam und moderne Wirtschaft. Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven*, Graz, Wien und Köln
- Nienhaus, V. 2004.** „Islamische Wirtschaftskonzepte: Grundlagen, Anwendungen, Perspektiven“, in: Andersen, U. (Hg.): *Der Islam in der Politik. Eine Einführung*, Schwalbach, 53-72
- Nienhaus, V. 2005.** „Islamische Ökonomik in der Praxis: Zinslose Finanzwirtschaft“ in: Ende, W. und Steinbach, U. (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 163-198
- Olivia, P. 1988.** *Solon – Legende und Wirklichkeit*, Konstanz
- Overton, M. 1996.** *Agricultural Revolution in England. The transformation of the agrarian economy 1500 – 1850*, Cambridge, New York und Melbourne
- Palandt-Bassenge, P. 2007.** „Buch 3. Sachenrecht.“ in: *Palandt. Bürgerliches Gesetzbuch*, hg. von Bassenge, P. u. a. München, 1323-1579
- Palandt-Heinrichs, H. 2007.** „Buch 1. Allgemeiner Teil; Buch 2. Recht der Schuldverhältnisse. Abschnitt 1. Inhalt der Schuldverhältnisse“ in: *Palandt. Bürgerliches Gesetzbuch*, hg. von Bassenge, P. u. a. München, 1-400

- Palandt-Wiedenkauff, W. 2007.** „Buch 2. Recht der Schuldverhältnisse. Abschnitt 8. Einzelne, Schuldverhältnisse“ in: *Palandt. Bürgerliches Gesetzbuch*, hg. von Bassenge, P. u. a. München, 616-915
- Park, Y.C. 2008.** „Comments on: Financial system: shock absorber or amplifier?“ in: Bank for International Settlements Working Papers, No. 257, Basel, 15-17
- Pieper, A. 2000.** „Vom Sinn eines Weltethos im Zeitalter der Globalisierung“, in: Maak, T. und Lunau, Y. (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Band 20, Bern, Stuttgart und Wien, 61-75
- Pfriem, R. 2000.** „Genug ist nicht genug. Was eine sozialökologische (=integrative) Unternehmensethik möglicherweise gegen die Globalisierungsfälle anrichten kann“ in: Maak, T. und Lunau, Y. (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Band 20, Bern, Stuttgart und Wien, 465-486
- Platon. Der Staat.** *Werke in acht Bänden. Vierter Band: Der Staat*, übers. von Schleiermacher, F., hg. von Kurz, D., Darmstadt 1971
- Pollard, A.J. 2000.** *Late Medieval England 1399-1505*, Harlow/Essex
- Qubt, S. 1996.** „Social Justice in Islam“, in: Shephard, W.E. (Hg. und Übers.): *Sayyid Qubt and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden, New York und Köln, 1-355
- Rabi', M.M. 1967.** *The Political Theory of Ibn Khaldūn. Academisch Proefschrift*, Leiden
- Radbruch, G. 1999.** *Rechtsphilosophie*. Studienausgabe, hg. von Dreier, L. und Paulson, S.L., Heidelberg (Originalausgabe 1932)
- Rahbar, D. 1960.** *God of Justice. A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*, Leiden 1960
- Ramp, E. 1949.** *Das Zinsproblem. Eine historische Untersuchung*, Zürich
- Rauscher, A. 1982.** *Das Eigentum. Persönliches Freiheitsrecht und soziale Ordnungsinstitution*, Köln
- Rawls, J. 1998.** *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von Vetter, H., Frankfurt a. M., (10. Auflage, 1. Auflage 1979), Originalausgabe: *Theorie of Justice*, 1971
- Rawls, J. 1993.** *Politischer Liberalismus*, übers. von Hinsch, W., Frankfurt a. M., 1998, Originalausgabe: *Political Liberalism*, New York 1993
- Rawls, J. 1994.** *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, hg. von Hinsch, W., Frankfurt a. M.
- Reetz, N. 1989.** „Der Zins als Preis. Zur Funktion des Zinssatzes in einer Marktwirtschaft“, in: Vollkommer, M. (Hg.): *Der Zins in Recht, Wirtschaft und Ethik. Atzelsberger Gespräche 1988*, Erlangen, 29-52
- Reich, R. 2008.** *Superkapitalismus. Wie die Wirtschaft unsere Demokratie untergräbt*, übers. von Neubauer, J., Frankfurt a. M. und New York

- Reid, A. 1996.** „Chronology“, in: Reid, A. (Hg.): *Early Modern History. Indonesian Heritage Band 3*, Singapur, 10-11
- Reissner, J. 2004.** „Islam als Faktor der Weltpolitik“, in: Andersen, U. (Hg.): *Der Islam in der Politik. eine Einführung*, Schwalbach, 31-52
- Reissner, J. 2005.** „Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung“, in: Ende, W. und Steinbach, U. (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München 151-162
- Rich, A. 1991.** *Wirtschaftsethik. Band I. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh
- Rich, A. 1992.** *Wirtschaftsethik. Band II. Marktwirtschaft, Planwirtschaft Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht*, Gütersloh
- Richardson, M.E.J. 2000.** *Hammurabis's Laws. Text, Translation and Glossary*, Sheffield
- Ricken, F. 2000.** *Philosophie der Antike. Grundkurs Philosophie 6*, Stuttgart
- Ricken, F. 2003.** *Allgemeine Ethik*, Stuttgart
- Ricklefs, M.C. 1998.** „Early History of Islam“, in: Fox, J. J. (Hg.): *Indonesian Heritage, Volume 9 Religion and Ritual*, Singapore, 12-13
- Ridgeon, L.V.J. 1958.** *‘Azīzi Nasafī*, Surrey
- Rösener, W. 1992.** „Von der Eigenwirtschaft zum Pacht- und Rentensystem: Der wirtschaftliche Strukturwandel in den niederrheinischen Zisterzienserklöstern während des Hoch- und Spätmittelalters“, in: Kottje, R. (Hg.): *Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur*, Köln und Bonn, 21-47
- Rohls, J. 1991.** *Geschichte der Ethik*, Tübingen
- Rosenthal, F. 1958.** „Ibn Khaldun's Life“, in: Khaldun, Ibn: *The Muqaddimah. An Introduction to History. Volume 1*, übers. von Rosenthal, F., London, xxix-lxvii
- Rotermund, R. 1976.** *Das Denken John Lockes. Zur Logik bürgerlichen Bewusstseins*, Frankfurt a. M. und New York
- Rousseau, J.-J. 1755.** *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes, ediert, übersetzt und kommentiert von Meier, H. Paderborn 1984
- Russel, B. 2003.** *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung*, übers. von Fischer-Wernecke, E. und Gillischewski, R., München und Wien (1. Aufl. 1950)
- Ryan, A. 1984.** *Property and Political Theory*, Oxford
- as-Sadr, M.B. 1984.** „Iqtisādānā“, in: Rieck, A.: *Eine gekürzte kommentierte Übersetzung des Buches Iqtisādānā von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr*, Berlin, 113-723
- Saleh, N.A. 1986.** *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law. Riba, Ghara and Islamic Banking*, Cambridge



- Saud, M.A. 1980.** „Money, Interest and *Qirād*“, in: Ahmad, K. (Hg.): *Studies in Islamic Economics. A Selection of Papers presented to the First Interntional Conference on Islamic Economics held in Makka, February 21-26, 1976*, Leicester, 59-84
- Schacht, J. 1964.** *An Introduction to Islamic Law*, Oxford
- Schattenmann, M. 2006.** *Wohlgeordnete Welt. Immanuel Kants politische Philosophie in ihren systematischen Grundzügen*, München
- Schenk, W. 1998.** „Zisterzienser als Gestalter von Kulturlandschaften“, in: Schich, W. (Hg.): *Zisterziensische Wirtschaft und Kulturlandschaft*, Berlin, 8-32
- Scherf, H. 1986.** *Marx und Keynes*, Frankfurt a. M.
- Schimmel, A. 1990.** *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart
- Schmidlin, B. 1983.** „Eigentum und Teilungsvertrag. Zu Kants Begründung des Eigentumsrechts“, in: Holzhey, H. und Kohler, G. (Hg.): *Eigentum und seine Gründe. Ein philosophischer Beitrag aus Anlaß der schweizerischen Verfassungsdiskussion*, *Studia Philosophica Supplementum* 12, Bern, 47-67
- Schmidt, H. 1999.** *Auf der Suche nach einer öffentlichen Moral. Deutschland vor dem neuen Jahrhundert*, Stuttgart
- Schmidt-Bleibtreu, B. und Klein, F. 1983.** *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Darmstadt
- Schmidt-Bleibtreu, B.; Hofmann, H.; Brockmeyer, H.B. 2008.** *GG. Kommentar zum Grundgesetz*, Köln und München
- Schröer, C. 1995.** *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart, Berlin und Köln
- Schröer, C. 1998.** „Maximen“ und „Moral/Moralität“ in: Korff, W. u. a. (Hg.): *Lexikon der Bioethik. Band 2*, Gütersloh, 619-622 und 707-712
- Schröer, C. 1998a.** „Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen. Konzeption und Aufriß des theologischen Grundkurses in München“, in: Weitlauf, M. und Neuner, P. (Hg.): *Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*, St. Ottilien, 457-484
- Schröer, C. 2004.** „Gerechtigkeit als Abwägungsproblem“, in: Bormann, F.J. und Schröer, Ch. (Hg.): *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin und New York, 402-425
- Schröer, C. 2005.** „Verantwortung – Profil eines komplexen Anspruchs“ in: Meier, U.J. und Sill, B. (Hg.): *Zwischen Gewissen und Gewinn. Wertorientierte Personalführung und Organisationsentwicklung*, Regensburg, 333-345
- Schröer, C. 2005a.** „Versöhnnte Freiheit. Kants Formel vom «Reich der Zwecke»“, in: *Bamberger Beiträge zur Politikwissenschaft Nr. 1-8*, Bamberg, 3-22

- Schröer, C. 2006.** „Moral“ und „Moralität“ in: Kasper, W. u. a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 7*, Freiburg, Basel und Wien, 451-453
- Schulze, F. 1995.** „Zur Kolonialgeschichte Indonesiens“, in: Eggebrecht, A. und E. (Hg.): *Versunkene Königreiche Indonesiens*, Mainz, 126-145
- Schulze, W. 1987.** *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit*, München
- Schumann, O. 1999.** *Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung. Religionsforschung im interreligiösen Kontext*, Münster
- Schumann, O. 2005.** „Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten, 9. Südostasien“ in: Ende, W.; Steinbach, U. (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 372-415
- Schumpeter, J. A. 1965.** *Geschichte der ökonomischen Analyse. Erster Teilband*, übers. von Frenzel, G., Göttingen
- Schwarz, A. 1999.** *A Nation in Waiting. Indonesia's Search for Stability*, St. Leonards, Australien
- Sen, A. 2003.** *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, übers. von Goldmann, C., München
- Sendler, H. 1971.** „Die Konkretisierung einer modernen Eigentumsverfassung durch Richterspruch“, in: *Die öffentliche Verwaltung. Zeitschrift für Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik*, 24. Jahrgang, Heft 1/2, Stuttgart, 16-27
- Siddiqi, M.I. 1998.** *The Family Laws of Islam*, Dehli
- Siddiqi, M.N. 1981.** *Muslim Economic Thinking. A Survey of Contemporary Literature*, Leicester
- Siddiqi, M.N. 1985.** *Partnership and Profit-Sharing in Islamic Law*, Leicester
- Siegrist, H. und Sugarman, D. 1999.** „Geschichte als historisch vergleichende Eigentumswissenschaft. Rechts-, kultur- und gesellschaftsgeschichtliche Perspektiven“, in: Siegrist, H. und Sugarman, D. (Hg.): *Eigentum im internationalen Vergleich. 18. – 20. Jahrhundert*, Göttingen, 9-30
- Simon, H.A. 1983.** *Reason in Human Affairs*, Oxford
- Sirry, M.A. 2006.** „Transformation of Political Islam in Post-Suharto Indonesia“, in: Abu-Rabi', I. M.: *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Malden, Oxford und Victoria, 466-479
- Smith, A. W.N. 1789** *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, übers. und hg. von Recktenwald, H.C., München, 1978
- Smith, A. TEG 1790.** *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. nach der 6. Auflage und hg. von Eckstein, W., Hamburg 1977
- Sombart, W. 1919.** *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Erster Band*, München und Leipzig

- Stegemann, W. 2000.** „Christliche Solidarität im Kontext antiker Wirtschaft“, in: Kessler, R. und Loos, E.: *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, Gütersloh, 89-106
- Stein, Freiherr vom. 1822** *Briefe und amtliche Schriften, Sechster Band*, hg. von Hubatsch, W., Stuttgart 1965
- Stein, W. (Hg.) 2005.** *Daten der Weltgeschichte. Die Enzyklopädie des Wissens*, Augsburg
- Sternel, E. 1972.** *Die Grundlagen der Volkswirtschaft. Ein Lehrbuch für den volkswirtschaftlichen Unterricht*, Wolfenbüttel
- Strieder, J. 1938.** „Finanznot des Staates und Entstehung des neuzeitlichen kapitalistischen Wirtschaftslebens“, in: Deininger, H.F. (Hg.): *Das reiche Augsburg. Ausgewählte Aufsätze Jakob Strieders zur Augsburger und süd-deutschen Wirtschaftsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts*, München, 9-29
- Strieder, J. 1938a.** „Der schwäbische Kaufmann im Zeitalter der Fugger“, in: Deininger, H.F. (Hg.): *Das reiche Augsburg. Ausgewählte Aufsätze Jakob Strieders zur Augsburger und süddeutschen Wirtschaftsgeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts*, München, 29-45
- Sukarno, 1955.** *Let a New Asia and a New Africa be born*. Opening address to the Bandung Conference of Asian and African Nations on 18.-24. April 1955, hg. vom Museum of the Asian-African Conference, Bandung
- Tacitus, P.C.** *Germania. Bericht über Germanien*, übers. und hg. von Lindauer, J., München 1983
- Taleghani, S.M. 1982.** *Society and Economics in Islam. Writings and Declarations*, übers. von Campbell, R., Berkeley
- Taleqani, S.M. 1983.** *Islam and Ownership*, übers. (nach der 4. persischsprachigen Auflage von 1965) von Jabbari, A. und Rajae, F., Lexington/USA
- Teschner, M. 1955.** „Entwicklung und gegenwärtiger Stand der Zinstheorie“, in: Wissler, A. (Hg.): *Das Zinsproblem in theoretisch-empirischer Sicht*, Berlin, 84-104
- Thiel, C. 1995.** *Philosophie und Mathematik. Eine Einführung in ihre Wechselwirkungen und in die Philosophie der Mathematik*, Darmstadt
- Thielemann, U. 2004.** „Integrative Wirtschaftsethik im Zeitalter der Ökonomisierung“, in: Mieth, D.; Schumann, O.J.; Ulrich, P. (Hg.): *Reflexionsfelder integrativer Wirtschaftsethik*, Tübingen, 69-102
- Thomas Morus 1516.** *Utopia*, übers. von Ritter, G., Stuttgart 1983
- Thomas von Aquin.** *Recht und Gerechtigkeit. Die Deutsche Thomasausgabe, Bd. 18, Summa Theologica II-II, q. 57-79*, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg und München 1953
- Thomas von Aquin.** *Die Tugenden des Gemeinschaftslebens. Die Deutsche Thomasausgabe, Bd. 20, Summa theologica II-II, q. 101-122*, Heidelberg und München 1943
- Tornauw, N. von 1855.** *Das moslemische Recht aus den Quellen dargestellt*, Amsterdam 1970 (Nachdr. der Ausg. Leipzig 1855)

- Touraine, A. 2001.** *Beyond Neoliberalism*, übers. von Macey, D., Cambridge
- Troxler, F. 1973.** *Die Lehre vom Eigentum bei Thomas von Aquin und Karl Marx*, Freiburg/Schweiz
- Tugendhat, E. 1993.** *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.
- Tully, J. 1980.** *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge
- Ulrich, H.G. 1989.** „Das Zinsnehmen in der christlichen Ethik – Historische und gegenwärtige Perspektiven“, in: Vollkommer, M. (Hg.): *Der Zins in Recht, Wirtschaft und Ethik. Atzelsberger Gespräche 1988*, Erlangen, 53-80
- Ulrich, P. 1991.** „Der kritische Adam Smith – im Spannungsfeld zwischen sittlichem Gefühl und ethischer Vernunft“, in: Meyer-Faje, A. und Ulrich, P. (Hg.): *Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie*, Bern und Stuttgart, 145-190
- Ulrich, P. 1993.** *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern, Stuttgart und Wien
- Ulrich, P. 2008.** *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern, Stuttgart und Wien, (4. vollst. neu bearbeitete Auflage)
- Ulrich, P. 2002.** *Ethische Vernunft und ökonomische Rationalität zusammendenken*, Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik Nr. 96, St. Gallen
- United Nations. 1948.** *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, New York
- United Nations. 2008.** *The Millennium Development Goals Report 2008*, New York
- Utz, A.F. 1949.** *Freiheit und Bindung des Eigentums*, Heidelberg
- Utz, A.F. 1953.** „Kommentar“, in: Thomas von Aquin: *Recht und Gerechtigkeit. Deutsche Thomasausgabe, Bd. 18, Summa theologica II-II, q. 57-79*, hg. von Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg und München, 425-571
- Vlekke, B.H.M. 1959.** *Nusantara. A History of Indonesia*, The Hague und Bandung
- Vogel, W. 1973.** *Geschichte der deutschen Seefahrt. I. Band: Von der Urzeit bis zum Ende des XV. Jahrhunderts*, Berlin und New York (Nachdr. der Ausg. Berlin 1915)
- Vollkommer, M. 1989.** „Zinsfreiheit und rechtliche Kontrolle der Zinshöhe“, in: Vollkommer, M. (Hg.): *Der Zins in Recht, Wirtschaft und Ethik. Atzelsberger Gespräche 1988*, Erlangen, 7-27
- Warnatsch, S. 1997.** „Wirtschaftliche Faktoren der Gründung des Klosters Lehnin“, in: Pötschke, D. (Hg.): *Geschichte und Recht der Zisterzienser*, Berlin, 10-36
- Watt, M.W. 1948.** *Free Will and Predestination in Early Islam*, London
- Weber, M. 1920.** „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988 (Nachdr. der Ausg. Tübingen 1920), 17-206

- Weber, M. 1922.** *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976
- Weber, M. 1923.** *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III. Das antike Judentum*, Tübingen
- Werthenbruch, W. 1972.** „Eigentum aus verfassungsrechtlicher Sicht“ in: Heinrich, F. und Kerber, W. (Hg.): *Eigentum und Bodenrecht. Materialien und Stellungnahmen*, München, 49-75
- Whelan, F. G. 1980.** „Property as Artifice: Hume and Blackstone“ in: Pennock, J. R. und Chapman, J. W. (Hg.): *Property*, New York, 101-129
- Wieacker, F. 1967.** *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*; Göttingen
- Wielandt, R. 1971.** *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden
- Wielandt, R. 1999.** „Spielräume ethischer Entscheidungsfindung in der Sicht zeitgenössischer Islamisten“, in: Bormann, F.J. und Schröer, Ch. (Hg.): *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religions-philosophischer Perspektive*, Berlin und New York, 715-737
- Wilson, R. 1990.** „Competition in Islamic Banking“ in: Wilson, R. (Hg.): *Islamic Financial Markets*, London und New York, 19-32
- Wilson, R. 2005.** „The Implication of Globalization for Islamic Finance“, in: Iqbal, M. und Habib, A. (Hg.): *Poverty in Muslim Countries and the New International Order*, New York, 27-44
- Wimmer, F.M. 2004.** *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien
- Wissler, A. 1955.** „Das Zinsproblem in theoretisch-empirischer Sicht“, in: Wissler, A. (Hg.): *Das Zinsproblem in theoretisch-empirischer Sicht*, Berlin, 19-46
- Wittwer, W.W. 1972.** *Grundrechte bei den Levellern und der New Model Army. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Menschenrechtsgedankens*, Ratingen, Kastellaun und Düsseldorf
- Wünsch, G. 1927.** *Evangelische Wirtschaftsethik*, Tübingen
- Ziemek, M. 1983.** *Pesantren. Traditionelle islamische Bildung und gemeindeorientierte Entwicklung in Indonesien*, Frankfurt a. M.
- Zinn, K.G. 1998.** „Systemstabilität und ordnungspolitischer Wandel des Kapitalismus – Die Soziale Marktwirtschaft als politisches Kabinettstückchen“, in: Elsner, W.; Engelhardt, W.W.; Glasstetter, W. (Hg.): *Ökonomie in gesellschaftlicher Verantwortung. Sozialökonomik und Gesellschaftsreform heute*, Berlin, 163 -192

Die **Bibel** wurde nach der deutschen Einheitsübersetzung und der **Koran** nach der Übersetzung von Rudi Paret (Stuttgart <sup>8</sup>2001) zitiert.



Vernunftethik und Islam besitzen einen gemeinsamen, unbedingt und universal gültigen normativen Gehalt hinsichtlich einer Ethik des Wirtschaftens. Dieser steht in krassem Gegensatz zur normativen Logik des Marktes und ihren Überzeugungen, die das Ergebnis nachgezeichneter historischer Entwicklungen sind. Sie enthemmen ökonomisches Handeln moralisch und behindern die Verwirklichung moralisch vertretbaren Wirtschaftens entscheidend.

Aus Vernunftethik und Islam abgeleitete objektiv geltende Grundsätze für ökonomisches Handeln zeigen, dass die Normativität des Islams für vernunftethisches Denken westlicher Tradition zugänglich ist und beide aneinander anschlussfähig sind. Diese Einsicht befähigt Vernunftethik und Islam zu einem gemeinsamen Projekt einer Humanisierung der Wirtschaft, dem das islamische Prinzip der Einheit in der Vielfalt und die damit in Indonesien gewonnenen Erfahrungen als Modell für einen legitimen Pluralismus einer globalen Wirtschaftsordnung dienen.

Peter Schmiedel, Dipl. Phys., M.A., geboren 1938, war nach dem Studium der Physik 37 Jahre in der Industrie, ab 1993 in leitenden Funktionen im Iran und in Indonesien tätig. Ab 2002 studierte er Philosophie, Evangelische Theologie und Islamkunde in Bamberg. Sein bereits in der Magisterarbeit verfolgtes Anliegen ist eine praktische Umsetzung wirtschaftsethischer Prinzipien.

ISBN 978-3-923507-61-0

ISSN 1866-7627

Preis 20,00 Euro