

# zfsö

## ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALÖKONOMIE

- Max Danzmann **3** Die Endlagerinstrumente der Europäischen Zentralbank vor dem Bundesverfassungsgericht und dem Europäischen Gerichtshof
- Dieter Suhr † **12** Brauchen wir eine neue Geldordnung?  
**23** Stabile Währung durch Haltegebühr auf Geld
- Eckhard Behrens **26** Der Euro-Leitzins ist nicht konjunkturgerecht
- Abdelaali El Maghraoui **28** Grundlagen des islamischen Wirtschaftsdenkens – Eine Einführung
- Edoardo Beretta **41** Dollar, Sucre und die Suche nach einer gerechten Weltwährungsordnung
- Helmut Woll **49** Leopold Kohr – Wachstumskritiker der ersten Stunde
- Hans-Günter Wagner **57** Bioökonomie – Über die Pervertierung eines grünen Paradigmas  
**69** Berichte – Bücher – Veranstaltung  
**87** 56. Mündener Gespräche in der Reinhardswaldschule in Fuldata

# Grundlagen des islamischen Wirtschaftsdenkens – Eine Einführung

Abdelaali El Maghraoui

## 1 Das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Theologie

Dass ein am besten funktionierendes Wirtschafts- und Finanzwesen seiner eigenen säkularen Logik überlassen werden sollte, zählte vor dem Ausbruch der letzten globalen Finanz- und Wirtschaftskrise wohl zu den selbstverständlichen Grundmaximen, mit denen ganze Generationen indoktriniert wurden. Die Gültigkeit dieser Prämisse wird nun selbst von nichtkundigen Verbrauchern verstärkt infrage gestellt. Systemkritischen und religions- bzw. weltanschauungsmotivierten Stimmen für korrektive Ansätze wurde vor der Finanzkrise kaum Gehör geschenkt. Vielmehr wurde eine strikte Isolierung der selbst gesetzten Stringenz von jeglichen systemfremden Weltanschauungen gepflegt. In Bezug auf die islamische Tradition und deren Anhängerschaft kann allerdings kaum die Rede von einer gänzlichen Trennung zwischen Religion und Wirtschaft sein. Nach wie vor geht sie von Interaktionen zwischen Wirtschaft und theologisch-moralischen Normen aus. Fromme Muslime beschäftigt stets die Frage nach der Vereinbarkeit eines bestimmten ökonomischen Verhaltens mit den Normen und Vorgaben ihrer Religion. Sowohl muslimische Religionsgelehrte, die sogenannten Ulama, als auch die Theoretiker der sogenannten „islamischen Wirtschaftsordnung“ gehen weiterhin von den in den Quellen des islamischen Rechts und der islamischen Theologie tradierten Inhalten aus, wenn sie über wirtschaftsbezogene Fälle urteilen oder islamkonforme Alternativen ökonomischer Natur erarbeiten wollen. Diese Vorstellung besteht weiterhin, auch wenn die politische Elite in den meisten islamischen

Ländern seit ihrer Unabhängigkeit und auf der Suche nach entwicklungsfördernden Wirtschaftskonzepten überwiegend eine Säkularisierung des Wirtschaftslebens präferiert. Abgesehen vom Sudan und Iran existiert kaum ein islamischer Staat, der seine Wirtschaft ausschließlich auf die Wirtschaftskonzepte des Islam aufbaut.

Angesichts dieser weit verbreiteten Vorstellung ist somit für einen aus dieser Tradition Stammenden und mit ihr Vertrauten wenig überraschend zu lesen bzw. zu hören, dass Religionsgelehrte seitens der Basis explizit darum gebeten werden, eine Antwort darauf zu geben, ob das Arbeiten in einem konventionell mit Zins operierenden Finanzinstitut islamkonform ist oder ob es doch in Widerspruch zu den islamischen Normen steht. Für einen außerhalb dieser Tradition stehenden Beobachter dürfte eine solche Anfrage exzentrisch empfunden und als eine rein persönliche Angelegenheit bewertet werden, die keinerlei Konsultation eines Gelehrten bedürfe. Für einen gottgefälligen Muslim handelt es sich hingegen dabei – vor allem aufgrund des noch darzustellenden Zins- bzw. Riba-Verbotes – um eine ernsthafte und sein Gewissen beunruhigende Angelegenheit. Dass er diesbezüglich eifrig um Rat eines Fachkundigen ersucht, ist in Rückbezug auf die stetige Verflechtung ökonomischer und theologischer Komponenten zu verstehen. Den Lebensunterhalt durch Tätigkeiten, die aus Sicht des Islam umstritten sind, zu bestreiten, kann schließlich dem moralischen Bild derer, die ein Leben strickt nach den Lehren und Anweisung des Islam durchführen wollen, nicht entsprechen.<sup>1</sup>

Empirisch möge anhand des erwähnten Fallbeispiels ein kurzer Einblick in das enge Ver-

hältnis zwischen dem Theologischen und dem Ökonomischen innerhalb der islamischen Tradition gewährt werden. Theoretisch ist dieses Verhältnis dadurch bestimmt, dass die beiden Hauptquellen des islamischen Denkens, nämlich der Koran und die Propheten-tradition (arab. Sunna)<sup>2</sup>, eine gewisse und ihren Grundprinzipien entsprechende Wirtschaftslenkung beanspruchen. Eine in Form von detaillierten Gesetzen direkte Einflussnahme auf das Marktgeschehen beanspruchen allerdings der Koran und die Sunna kaum. Vielmehr sind die beiden Quellen für das Wirtschaftsdenken im Rahmen der von ihnen erstrebten Grundmaxime zu beleuchten. Diese besteht nämlich in der Förderung des Wohlergehens und in der Vorwarnung vor dem Schädlichen.

Um es auf den Punkt zu bringen und somit irreführenden Vorstellungen entgegenzuwirken, ist der Koran kein reines Gesetzbuch. Eine Tatsache, die sich statistisch belegen lässt. Von über 6000 Versen, die den Koran insgesamt ausmachen, sind lediglich ca. 500 unmittelbare Gesetzesverse. Die Mehrheit davon ist von familienrechtlicher Natur. Direkte Bestimmungsverse, die in den Bereich des Wirtschaftsrechts fallen können, werden gerademal auf zehn geschätzt.<sup>3</sup>

Dafür, dass der Koran und die Sunna lediglich Leitprinzipien vorgeben und die Implementierung solcher Leitprinzipien in der Praxis den Ulama und insgesamt den Angehörigen dieser Religion überlassen, sprechen ferner einige Vorfälle, die sich in den Lebzeiten des Propheten Mohammed ereignet haben sollen. Es wird etwa überliefert, dass einige Leute infolge einer Inflation zu dem Propheten kamen und ihn darum baten, die Preisbildung selbst in die Hand zu nehmen und somit potenzielle Inflationsereignisse vorzubeugen. Darauf soll der Prophet erwidert haben, dass Gott derjenige sei, der Preise bildet. Eine derartige Aufrechterhaltung des Status quo seitens des Propheten deutet darauf hin, dass von ihm keineswegs direkte Eingriffe in das Marktgeschehen beabsichtigt wurden. Mit anderen Worten, über eine Regulierung des Marktes entscheiden die Marktteilnehmer selbst. Erneut ist festzuhalten, dass der Koran und die Sunna, abgesehen von den direkt und unmissverständlich artikulierten Imperativen dogmati-

scher Natur und von den gottesdienstlichen Normen (darunter fällt übrigens die Zahlung der noch darzustellenden Sozialabgabe „Zakat“), sozusagen Richtlinien zeigen, die dem Schädlichen innerhalb der Gesellschaft entgegenzutreten und auf die Förderung des individuell- sowie kollektivethischen Charakters abzielen. Wie sich dies in Bezug auf das Wirtschaftsdenken auswirkt, gilt es in Verbindung mit dem islamischen Menschenbild darzustellen.

## 2 Der Mensch als Gottes Statthalter

Im koranischen Verständnis ist der Mensch als Gottes Statthalter (Khalifa) auf Erden erschaffen worden. Alle Güter, die auf dieser Welt existieren, sind zu seinem Gebrauch da. Zudem hat Gott dem Menschen die Besonderheit des Intellekts (Aql) beschert. Alle diese ehrenvollen Würdigungen sind mit der Eigenschaft der Verantwortlichkeit (Taklif) verbunden. Der Mensch als Statthalter Gottes und als einziges Lebewesen, das über den Intellekt verfügt, hat Verantwortung einerseits gegenüber sich selbst, andererseits gegenüber seinen Mitmenschen und seiner Umwelt zu tragen. Bei der Aufgabe der Verantwortlichkeit ist der Mensch allerdings nicht auf sich allein angewiesen, sondern Gott schickte ihnen Propheten als Unterstützter und Wegweiser.

Dieses Menschenbild führt in Bezug auf das Wirtschaftsdenken der Gelehrten und Theoretiker der islamischen Ökonomie zu der Maxime, dass Gott der letzte und absolute Eigentümer aller

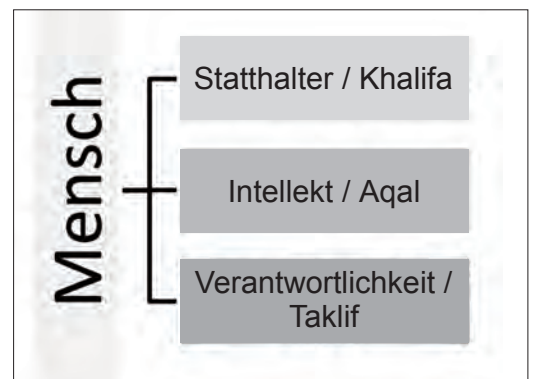


Abbildung 1: Das islamische Menschenbild

irdischen Güter ist und dass der Mensch lediglich das Nutzungsrecht daran besitzt. Zur Untermauerung dieser Maxime werden häufig die folgenden Koranstellen herangezogen: „Und gebt ihnen etwas von dem Vermögen Gottes, das er euch beschert hat.“<sup>4</sup> Und: „Ihr sollt an Gott und Seinen Gesandten glauben und von dem Vermögen spenden, das Er euch als Statthalter bereitstellte.“<sup>5</sup>

Nach dieser Maxime stehen die Güter Gottes allen seinen Menschen zur Verfügung. Eine zu große Ungleichverteilung von Vermögen und Einkommen innerhalb einer Gesellschaft dürfte dem Ideal dieses Bildes widersprechen. Genauso widerspricht dem Ideal dieses Bildes jeder verantwortungslose verschwenderische Umgang mit den irdischen Gütern. Ein solches Verhalten bedeutet nämlich die Nichterfüllung der dem Menschen von Gott auferlegten Aufgabe der Verantwortlichkeit und letztendlich eine Außerkraftsetzung des ebenfalls von Gott bescherten Privilegs des Intellekts.

Diese Maxime darf allerdings keineswegs sozialistische Tendenzen suggerieren. Zwischen dem Islam und dem Sozialismus besteht ein erheblicher Unterschied. Das islamische Recht ist gegenüber der Akkumulation von Privatvermögen grundsätzlich positiv eingestellt. Auch wenn alle Güter letztendlich Gott gehören, garantiert die islamische Jurisprudenz das Recht auf Privateigentum und stellt zahlreiche vertragsrechtliche Mechanismen zum Schutz dieses Rechts auf. Der Schutz des Privatvermögens gehört nicht zuletzt zu den Hauptzielen, die die Scharia überhaupt erreichen will. Die positive Einstellung des Islams zum Geld und Vermögen lässt sich zudem durch historische Gegebenheiten erklären, die die Anfänge des Islam begleitet haben. Mekka, die Geburtsstätte des Propheten, war vor der Entstehung des Islam im Laufe des 7. Jahrhunderts das Handelszentrum Arabiens schlechthin. Dementsprechend war sie der Treffpunkt reicher Händler. Manche von ihnen nahmen die neue Religion an und unterstützten diese kräftig. Muhammad selber war vor seiner Berufung ein reicher erfolgreicher Karawanenhändler. Als er im Jahr 632 starb, hinterließ er allerdings kaum erwähnenswerte Vermögenswerte, wie Überlieferungen belegen. Darüber hinaus lassen sich im

Koran Passagen finden, die von der damaligen handelsgeprägten Wirtschaftspraxis zeugen. So greift der Koran häufig auf Beispiele aus dieser Praxis zurück, um eschatologische Inhalte zu illustrieren, seine Konzeption vom Jenseits und von der Situation am Auferstehungstag zu beschreiben.<sup>6</sup>

Das aus der Sicht des Islam grundsätzlich erlaubte Streben nach Reichtum bleibt allerdings nicht unkanalisiert. Vielmehr vermitteln der Koran und die Sunna diesbezüglich zahlreiche in den Bereich der Individualethik fallende Richtlinien. Diese sind vor allem an die Händler adressiert. So beschreibt eine Überlieferung den lobenswerten aufrichtigen Händler als denjenigen, der bei Anschaffung und Verkauf von Gütern die Eigenschaft der Toleranz und der Milde bewähre. Nicht aufrichtig und geradezu verantwortungslos sei hingegen jene Person, die ihr Vermögen durch islamisch nicht erlaubte Praktika wie etwa das Treiben von reinen Spekulationsgeschäften erwirbt und nicht zuletzt auf wucherische Art und Weise anhäuft. In all diesen Geschäften wird eine Schädigung der Allgemeinheit gesehen. Im Rückblick auf das islamische Menschenbild werden dementsprechend solche Geschäfte als ein inadäquater Umgang mit dem den Menschen anvertrauten Vermögen angesehen.

Der Grundsatz, dass der Mensch Statthalter Gottes ist und dass er an den Gütern Gottes lediglich ein Nutzungsrecht hat, zielt zusammenfassend auf die Erreichung eines verantwortungsbewussten nachhaltigen Umgangs mit den irdischen Gütern ab. Ein Grundsatz, dessen Erfüllung selbstverständlich nicht nur im Bereich des Privateigentums erwartet wird, sondern gerade auch in Bezug auf das Kollektiveigentum (wie etwa Bodenressourcen und Wasser).

### 3 Zakat (Vermögensteuer) als Umverteilungsinstrument

Legitim akkumulierten Reichtum der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen, gehört zu den wirtschaftsrelevanten Resultaten, die sich aus dem bereits dargestellten Menschenbild deduzieren lassen. Ganz im Zeichen dieses Menschenbildes konstatieren die Befürworter einer isla-

mischen Wirtschaftsordnung, dass der eigentlichen Sinn des Kapitals nur dann zur Geltung kommt, wenn dieses stets in Bewegung gehalten und nicht unbegründet den Märkten entzogen wird. Das stetige Zirkulieren des Kapitals soll dazu dienen, dass möglichst die Mehrheit der Gesellschaft durch den Einsatz des Faktors Arbeit davon profitieren kann. Wird dieser Ansatz konsequent zu Ende gedacht, so kann die Bedeutung des Kapitals aus Sicht der Scharia darin gesehen werden, für Wachstum und Beschäftigung zu sorgen und somit das Wohlergehen innerhalb der Gesellschaft zu fördern. Auf diesem Wege wird eine aktive Umverteilung begünstigt. Aktiv ist eine solche Umverteilung, bei der sowohl der Kapitalbesitzer als auch die mittellose, jedoch arbeitsfähige Person profitieren. Der Kapitalbesitzer profitiert von der Arbeitskraft des Mittellosen, um sein Kapital zu vermehren; und der Mittellose nutzt das Kapital des Vermögenden, um seinen Lebensunterhalt, zu dessen Bestreiten er religiös verpflichtet ist, zu verdienen. Eine solche Umverteilung ist aus der Sicht der Scharia die präferierte. Eine karitative Sozialbindung des Kapitals kann ohnehin als ein komplementärer Umverteilungsmechanismus betrachtet werden.

Überschüssen an Kapital schreibt die Scharia eine Sozialbindung vor, indem sie die Entrichtung der sogenannten Zakat zu einer der fünf Säulen des Islam deklariert hat. Diese Sozialabgabe intendiert in erster Linie den solidarischen Schutz der Interessen von arbeitsunfähigen und bedürftigen Gesellschaftsmitgliedern und kann als ein passives Umverteilungsinstrument betrachtet werden. Auf dem Weg der Zakat kommt das Kapital dem Bedürftigen zu Gute, während dem Zakat-Zahler ein hoher Lohn im Jenseits versprochen wird. Fällig wird derlei Abgabe unter der Bedingung, dass sich ein mündiger Muslim im vollgültigen Besitz von einem islamrechtlich geregelten Mindestsatz an produktivem Vermögen befindet. Die Idee des produktiven Vermögens impliziert im Grunde den Grundgedanken des In-Bewegung-Haltens von Kapital und die damit verbundene aktive Umverteilung. Ohne Akkumulation von Kapital und somit ohne Wachstum und Beschäftigung können Zakat-Zah-

lungen in umfangreicher Größenordnung kaum geleistet werden. Ein im Kern auf der Zakat beruhendes soziales Sicherungssystem würde dann keineswegs auf einer dauerhaft stabilen Stütze stehen. Vielmehr setzt das Zakat-System ein In-Bewegung-Halten des Kapitals und dessen Produktivität voraus.

Konkret liegt der Gedanke der Produktivität des Kapitals darin begründet, dass „gewisse Güter als Resultat ökonomischer Aktivität im Laufe eines Steuerjahres (*hawl*) eine Wertsteigerung erfahren.“<sup>7</sup> Welche Güter damit gemeint sind, wird anhand von koranischen Passagen und tradierten Prophetenüberlieferungen konkretisiert. Zu den im Wert steigenden Vermögensdingen gehören jedenfalls die beiden Edelmetalle Gold und Silber, die im Bewusstsein vormoderner Muslime zugleich den Inbegriff des Geldes verkörperten, sowie auch Kühe, Schafe, Ziegen und Kamele, die jeweils zur Milchproduktion oder zu Zuchtzwecken gehalten werden. Zakat-pflichtig sind ferner bestimmte Naturprodukte des Bodens wie etwa Weizen, Gerste und Datteln. Bei diesen Agrarprodukten gilt ebenfalls das Erreichen eines Mindestquantums als Voraussetzung, Zakat zu entrichten. Im Gegensatz zu den anderen erwähnten steuerpflichtigen Vermögensarten wird jedoch Zakat nicht mit dem Ablauf eines Steuerjahrs fällig, sondern bereits zur Erntezeit.

Ein weiter Unterschied zwischen der Zakat auf Geldkapital und der auf die Agrarprodukte betrifft den Steuersatz. Dieser liegt nämlich für das zakat-pflichtige Geldvermögen bei 2,5 % und für die Naturprodukte des Bodens bei 5 bzw. 10 %. Die Besteuerung von erwähnten Agrarprodukten weist wohlgermerkt erhebliche Differenzen zu der Besteuerung von Geldvermögen auf. Differenzen, die besonders in Bezug auf den Steuersatz nicht zu übersehen sind und eigentlich mit dem von der Zakat selbst geförderten Geist der Gerechtigkeit nicht kompatibel sein dürften. Noch gravierender zeigen sich allerdings die Inkonsistenz und die Ungleichheit im Zakat-System dadurch, dass der Gedanke der Revisionsfähigkeit innerhalb der Entwicklung von zakat-betreffenden Rechtsnormen nicht wirklich in Gang gehalten wurde. Zwar wurden weitere Nahrungsgüter und Tiere zu der Gruppe der ur-

sprünglich als zakat-pflichtig erfassten Güter mit einbezogen; nach wie vor werden allerdings nicht Nahrungsmittel für zakat-pflichtig gehalten, was nicht nur unfair, sondern auch ökonomisch problematisch ist. Zu Recht plädiert der Ökonom und Experte für die islamische Ökonomie Volker Nienhaus in diesem Zusammenhang für eine intentionale Erweiterung des Zakat-Systems: „Man müsste dann aber auch diskutieren, warum nur auf landwirtschaftliche Erträge und Gewinne zakat erhoben wird, während Gewinne im Industrie- und Dienstleistungssektor zakat-frei blieben. Mit solchen Überlegungen würde man jedoch die etablierte Methode der pragmatischen Rechtsentwicklung vollends aufgeben und sich auf eine Art Konstruktivismus im Geiste des Koran zubewegen.“<sup>8</sup>

Ganz im Zeichen mangelnder Flexibilität innerhalb des Rechtskonstrukts der Zakat haben zeitgenössische Gelehrte den Mindestbetrag für Geldvermögen auf den Wert von 85 Gramm Gold festgelegt. Geldvermögen, das diesen Wert übersteigt, soll mit dem Ablauf eines Steuerjahrs mit einem Steuersatz i.H. von 2,5% zakat-pflichtig besteuert werden. Bei der Festlegung dieses Mindestbetrags orientierten sich die Gelehrten am Gewicht erster islamischer Goldmünzen, die unter der Herrschaft des umayyadischen Kalif Abd al-Malik ibn Marwan (Regent von 685 bis 705) geprägt wurden.<sup>9</sup> Lokal- und zeitbedingten Kaufkraftparitäten wird hierbei keineswegs Rechnung getragen. Infolge einer solch starren Fixierung kann festgestellt werden, dass aus der Sicht der Scharia als arm zu bezeichnen ist, wer Zakat-Nichtzahler ist, also derjenige, der in einem Steuerjahr Geldvermögen im Wert von weniger als 85 Gramm Gold besitzt und auch über keinen Mindestsatz an anderen zakat-pflichtigen Gütern verfügt.

Zakat ist ein Instrument, das ursprünglich vom Geist der Förderung sozialer Solidarität und gerechter Umverteilung innerhalb der Gesellschaft geleitet wurde. Die Umsetzung dieses Instruments in die gegenwärtige Praxis ist allerdings reformbedürftig.

## 4 Das Problem des Riba-Verbots

Das geläufige Argument von Aristoteles, dass das Geld unfruchtbar sei, und dessen Interpretation durch den einflussreichen Thomas von Aquin (gestorben 1274) als „Nummus non parit nummos“ („Geld pflanzt sich nicht fort“) ist ein Denkansatz, der sich im theologisch-moralischen Erbgut sowohl der jüdischen als auch der christlichen und nicht zuletzt der islamischen Tradition finden lässt. Jedoch wird wohl keine andere Tradition so sehr mit dem Zinsverbot in Verbindung gebracht wie die letztgenannte. Dass es Muslimen verboten sei, Zins zu nehmen bzw. zu geben, zählt inzwischen beinahe zu den allgemein bekannten Kenntnissen über den Islam. Weniger bekannt ist allerdings die Tatsache, dass das Thema Zins bzw. Riba, um auf den arabischen Originalbegriff zurückzugreifen, unmittelbar nach dem Tod des Propheten eine bis heute kontrovers geführte Debatte ausgelöst hat. Auf die Hintergründe dieser recht komplexen Debatte wird in diesem Absatz eingegangen. Allerdings ist bereits an dieser Stelle festzuhalten, dass heutzutage lediglich die verzinnten Darlehen – vor allem die im Voraus fest verzinnten Verträge – umstritten sind. Mietzinsen oder Renditen von Aktienportfolios sind beispielsweise grundsätzlich erlaubt, sobald das vermietete Objekt bzw. die Aktiengesellschaft Zwecken dienen, die als islamkonform bewertet werden können.

### 4.1 Die wirtschaftsethischen Dimensionen des koranischen Riba-Verbots

Der arabische Terminus „Riba“ steht im Koran für eine Draufgabe, die infolge eines Darlehensvertrags zustande kommt. Dass es problematisch ist, diesen Terminus ins Deutsche zu übertragen, wird sich im Laufe dieser Darstellung von selbst klären. Die erste koranische Kritik an der Riba-Praxis steht in der Sure 30:39 und kann dem muslimischen Denker und Philosoph Fazlu Rahman zufolge vier bzw. fünf Jahre nach dem Empfang erster Koranverse herab gesandt worden sein. Dass der Koran gleich zu Beginn seiner sukzessiven Herabsendung das Problem des Riba

thematisiert hat, steht, so die Auffassung Fazlu Rahmans, im Einklang mit seiner Ablehnung ökonomischer Ungerechtigkeit, die in der damaligen mekkanischen Gesellschaft geherrscht haben soll.<sup>10</sup>

Ein kategorisches Verbot von Riba artikulieren in klarer Diktion hingegen die später geoffenbarten Koranstellen 3:130 und 2:275-279. Unklar bleibt allerdings in all diesen Koranstellen, was exakt unter dem Riba zu verstehen ist und wann genau eine Transaktion mit dem Riba ‚infiziert‘ ist. Die Klärung solcher Fragen war vor allem für die nachfolgenden Generationen, die den Propheten nicht erlebt haben, von eminenter Bedeutung und stellt sie bis heute vor eine große Herausforderung. Dementsprechend ist innerhalb der Koranhermeneutik bezüglich einer möglichen Definition des Riba viel spekuliert worden. Hier ist nicht der Ort, um sich mit den unterschiedlichen exegetischen Erklärungsmodellen von Riba auseinanderzusetzen. Von Bedeutung ist es allerdings festzuhalten, dass alle diese Erklärungsmodelle den Riba als eine vorislamische Darlehenspraxis definieren, die einen ausbeuterischen Charakter aufgewiesen und nicht selten mit Verarmung und Versklavung des Schuldners geendet habe. Dementsprechend könnte die Intention des Koran beim Verbot von Riba darin liegen, eine zu jener Zeit übliche unverhältnismäßige und auf Kosten anderer basierende Gewinnerzielung abzuschaffen.

Vorstellbar wäre es in diesem Sinne, den Begriff „Riba“ mit der deutschen bzw. aus dem Jiddischen entlehnten Bezeichnung „Reibach“ gleichzusetzen. Für den wucherischen und ausbeuterischen Charakter des Riba sprechen immerhin die zwei folgenden ethischen Bedeutungsdimensionen:

- das Riba-Verbot als Mittel zum Verhindern mühelosen Gewinnerzielens
- das Riba-Verbot als Mittel zur Förderung des Sozialethischen.

Die beiden Dimensionen werden hier ausgehend von einer intertextuellen Analyse der koranischen Riba-Stellen diskutiert und spiegeln im Grunde die bereits konstatierten Leitlinien islamischer Primärquellen, also Koran und Sunna, wieder.

#### 4.1.1 Das Riba-Verbot als Mittel zum Verhindern mühelosen Gewinnerzielens

Wie gezeigt, verbietet der Koran eindeutig, Gewinne auf der Grundlage von Riba-Geschäften zu erwirtschaften. Daraus zu abzuleiten, dass der Koran mit diesem Verbot die Produktivität des Kapitals infrage stelle oder gar ablehne, wäre allerdings eine unangemessene Schlussfolgerung. An derselben Stelle, die den Riba verbietet, wird nämlich hervorgehoben, dass die auf dem Weg des Handels erwirtschafteten Erträge erlaubt sind. Handel wird in diesem Sinne als Alternative zum Riba deklariert. „Gott aber hat den Handel erlaubt und den Riba verboten“, heißt es in der Sure 2:275. Selbst die Vertreter einer restriktiven Interpretation des Riba-Verbots als absolutes Zinsverbot leugnen weder die Produktivität des Kapitals noch die Möglichkeit der Bildung von Kapitalmärkten. Als Voraussetzung hierfür sehen sie vielmehr unternehmerische Arbeitsleistungen. Diese Voraussetzung wird im Rahmen der noch darzustellenden Beteiligungsmodelle „Mudaraba“ und „Musharaka“ näher beleuchtet. Grundlage hierfür bildet nämlich der bereits präsentierte Grundsatz, dass Kapital sowie auch allerlei für legitim erklärte Ressourcen nicht unnötigerweise dem Markt entzogen werden dürfen. Die Wichtigkeit dieses Grundsatzes lässt sich wiederum im Hinblick auf die Hervorhebung des Erwerbs zu den religiösen Pflichten erklären. Das islamische Recht sieht prinzipiell jeden arbeitsfähigen Muslim in der Pflicht, den Lebensunterhalt für sich selbst sowie für die ihm gegenüber unterhaltspflichtigen Personen durch Arbeit zu verdienen. Die Relevanz und die Notwendigkeit des Erwerbs wurden bereits in der Frühzeit des Islam in detailliert argumentativer Form erkannt und gegen Ansätze asketischer Natur verteidigt.

Erwähnenswert ist hier das Traktat des Gelehrten Muhammad ibn al-Hassan ash-Shaibani (gest. 804), welches den Titel „Kitab al-Kasb“ („Das Buch über den Erwerb“) trägt. Die These, dass der Erwerb bis zum Erreichen des notwendigen Lebensunterhalts und bis zur Tilgung möglicher Schulden zu den religiösen Pflichthand-

lungen zählt, wird dort ausgehend von theologischen Elementen und in pragmatischer Weise untermauert. Der Mensch werde erst durch Arbeit überhaupt in die Lage versetzt, Gott zu dienen. Ohne dass das tägliche Brot, von dem die Instandhaltung des Körpers gleichsam abhängt, verdient wird, sei der Vollzug von gottesdienstlichen Pflichten kaum möglich.

Die Notwendigkeit des Erwerbs leitet das Traktat ferner aus der Tatsache ab, dass die Menschen unterschiedliche Fähigkeiten aufweisen. Kein Mensch könne alles, was zum Leben benötigt wird, lernen, selbst wenn er seine gesamte Lebenszeit hierfür verbringen würde. Vielmehr seien die Menschen derartig voneinander abhängig, dass jeder auf das angewiesen ist, was der andere erwirtschaftet. Der Mittellose brauche das Kapital des Reichen und der Reiche sei auf die Arbeitskraft des Mittellosen angewiesen. Genauso wie der Bauer die Arbeit des Webers benötige und der Weber die des Bauers.<sup>11</sup> Diesem Modell nach haben die Menschen somit Kooperationen einzugehen. Der Markt erscheint in diesem Modell als einen Ort, in dem sich solche Kooperationen manifestieren. Die Notwendigkeit des Wettbewerbs war den klassischen muslimischen Gelehrten durchaus bewusst. Den Wettbewerb hielten sie jedoch nicht für das Muttermal des Marktes. In ihren Augen liegt vielmehr die Hauptfunktion des Marktes in der Kooperation.<sup>12</sup>

In Anlehnung an die Wichtigkeit des Erwerbs und an die Notwendigkeit der Arbeitsteilung will der im Jahr 1210 verstorbene Gelehrte Fachr ad-Din ar-Razi die koranische Intention in dem Verbot von Riba verstanden haben. Ihm zufolge will Gott mit dem Riba-Verbot erreichen, dass die Menschen nicht von dem Erwerb ihres Lebensunterhalts abgehalten werden. Wenn sich durch das Treiben von Riba-Geschäften große Gewinne mühelos erzielen lassen, so fände sich niemand mehr, der sich den Mühen der Erwerbsarbeit, des Handels, des schwierigen Handwerks usw. unterziehen würde. In solchen Arbeitstätigkeiten bestehe doch der Ursprung des Wohlergehens der Menschheit. Zum anderen führen Riba-Transaktionen aufgrund der ihnen inhärenten Profitmaximierung zum Verschwinden der

Güte und des rechten Verhaltens unter den Menschen. Die Ausbeutung von Bedürftigen durch Reiche sei somit das Endresultat des Riba-Treibens. Dies bewertete ar-Razi als einen Vorgang, der mit der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht zu vereinbaren sei.<sup>13</sup>

Vor allem der Gedanke der Gerechtigkeit wird in der zeitgenössischen Debatte über den Riba häufiger rezipiert. Darin fand etwa der ägyptische Rechtsgelehrte Abu Zahra (gest. 1976) einen Anlass, die Interpretation des alttestamentarischen Zins- bzw. Wucherverbots zu kritisieren. Dass die jüdische Tradition den Geltungsbereich dieses Verbots auf die „Binnenmoral“ einschränkte, indem sie lediglich das Zinsnehmen unter den eigenen Anhängern untersagte, hielt er für eine Verfälschung des ursprünglichen Sinnes dieses Verbots. Denn das Zinsnehmen bedeute generell Unrecht. Das wechselseitige Zufügen von Unrecht habe Gott doch verboten und unter allen Menschen für verboten erklärt.<sup>14</sup> Die koranische Kritik am Judentum bezüglich des Nehmens von Riba könnte dahingehend verstanden werden.<sup>15</sup>

#### 4.1.2 Das Riba-Verbot als sozialethisches Mittel

Für die sozialethische Dimension des Riba-Verbots spricht die Tatsache, dass der Koran Riba beinahe ausschließlich im Zusammenhang mit dem Begriff „Zakat“ sowie im Zusammenhang mit dem Begriff „Sadaqa“ thematisiert, der wiederum im Koran als Synonym für Zakat steht. Sozialabgaben in Form von Zakat und Sadaqa werden ausdrücklich gelobt und als die tatsächliche Vermehrung von Vermögen und Kapital betrachtet. Riba hingegen wird in denselben Koranstellen strikt abgelehnt und die daraus erwirtschafteten Erträge macht Gott zu nichts.

Seinen Höhepunkt nimmt der sozialethische Charakter des Riba-Verbots konkret in der koranischen Aufforderung, dass bei Fälligkeit dem zahlungsunfähigen Schuldner ein unentgeltlicher Aufschub gewährt wird, bis er wieder zahlungsfähig ist. Auf die Rückzahlung der Schuld gänzlich oder teilweise zu verzichten, empfiehlt der



Koran darüber hinaus und betrachtet dies als einen Akt der Sozialabgaben.

In der gleichzeitigen Aufforderung, auf das Nehmen von Riba zu verzichten und Sozialabgaben in Form von Zakat zu entrichten, sehen manche muslimische Ökonomen bemerkenswerterweise die Lösung des Problems der Durchhaltekosten des Kapitals und dessen dezentraler Lenkung. Durch die Auferlegung der Pflicht, Zakat zu zahlen (also das Vermögen, das einen bestimmten Mindestsatz übersteigt, mit einem Satz von 2,5 % jährlich zu versteuern), fühle sich der Zakat-Zahler zwangsläufig aufgerufen, sein Kapital über den festgelegten Zakat-Satz hinaus gewinnbringend zu investieren. Die Vermutung, dass das Riba-Verbot zu einem zurückhaltenden Verhalten der Kapitalgeber führe, sei mit der religiösen Pflicht der Zakat-Zahlung belanglos. Über ihre soziale Umverteilungsfunktion hinaus erscheint in dieser Interpretation Zakat als ein künstlicher Indikator, der die Hortung des Kapitals unattraktiv macht und letztlich dem Verfallwert des Kapitals entgegenwirkt.<sup>16</sup>

## 4.2 Zeitgenössische Debatte über den Riba

Mit dem Aufbruch kolonialer Mächte in den islamischen Ländern entfachte sich innerhalb dieser Länder ein lebhafter, zum Teil noch andauernder Diskurs, der sich einerseits der Suche nach Lösungswegen für die offensichtliche Unterlegenheit gegenüber dem Westen widmet und der andererseits die Frage nach der Bewahrung der eignen Identität nicht aus dem Blick verlieren will. Auch die von den Kolonialmächten mitgebrachten Wirtschaftskonzepte sind Teil dieses Diskurses, denn debattiert wird auch über ihre Vereinbarkeit mit den identitätskonstituierenden Elementen.

Hierbei können generell zwei Ansätze unterschieden werden: Ansätze, die einen differenzierten Umgang mit den fremden, im Westen entstandenen Wirtschaftsmodellen vorziehen, stehen anderen gegenüber, die diese Modelle ablehnend kritisieren und dafür eine islamische Wirtschaftsalternative zur Wiederherstellung verlorener Blüte und Prosperität propagieren. Die Brisanz

dieser Debatte drückt sich besonders in der Frage einer zeitgemäßen Interpretation von Riba aus. Restriktive Interpreten sehen im koranischen Verbot von Riba ein absolutes Zinsverbot. Andere Gelehrte präferieren diesbezüglich jedoch eine differenzierte Interpretationsweise. Beide bedienen sich der Argumente aus dem theologischen Repertoire. Von den Argumenten ökonomischer Natur wird jedoch von beiden Seiten ebenfalls Gebrauch gemacht. Die zeitgenössische Debatte um den Riba absorbiert gewissermaßen Komponenten von jenen Diskussionen, die innerhalb der konventionellen säkularen Ökonomie zwischen Gegnern und Befürwortern von Zinsen stattfinden.

Die Theoretiker der islamischen Wirtschaftsordnung gehen von dem Grundsatz aus, dass Zinsen aus der Sicht der Scharia pauschal verboten sind. Zur Plausibilisierung einer solch restriktiven Riba-Interpretation greifen sie zusätzlich auf die ökonomisch strukturelle Schädlichkeit des Zinses zurück, wie sie in der säkularen Standardökonomie behandelt wird. Dem muslimischen Ökonomen Muhammad Nejatullah Siddiqi sollte ein absolutes Zinsverbot vor allem wegen folgender wirtschaftlicher, vom Zins hervorgerufener Missstände aufrecht erhalten zu werden<sup>17</sup>:

- Das Zinsnehmen bei Konsumentenkrediten stelle eine besondere Art der Ausbeutung dar. Es steigere den Reichtum einiger weniger Individuen auf Kosten der restlichen Bevölkerung. Ungerechte Einkommensverteilung sei somit in der Zinswirtschaft im Voraus vorprogrammiert.
- Selbst bei der Gewährung von produktiven Krediten würden junge, dynamische Unternehmen benachteiligt, da sie der Bank eine fest vereinbarte Vergütung versprechen und alle Risiken allein tragen müssten.
- Der Zins erhöhe die Kosten der Produktionsfaktoren, weil bei der Herstellung von sämtlichen wirtschaftlichen Gütern nahezu immer fremdes Kapital gebraucht werde. Dies führe schließlich zur maßgeblichen Verteuerung der Güter. Diese Last trügen letztendlich auch diejenigen, die keine verzinslichen Darlehen in Anspruch nehmen.
- Durch den Zins würden die Investitionsneigung und die damit verbundene Tendenz zur

Vollbeschäftigung beeinträchtigt. Sozial erwünschte Investitionen würden nicht getätigt, da sie zu wenig Bruttogewinn brächten und den Zins nicht deckten.

- Instabilität und Konjunkturschwankungen in der Volkswirtschaft würden durch den Zins verursacht.

Diese restriktive Betrachtungsweise, die übrigens unter Muslimen am meisten vertreten wird, bildet die Grundlage für die Etablierung eines islamischen zinsfreien Bank- und Finanzwesens. Nichtsdestoweniger existieren Stimmen, die der Auffassung sind, dass das im Koran artikuliert Riba-Verbot nicht als ein absolutes Zinsverbot zu verstehen sei und dass dieses Verbot eine differenzierte Interpretation erlaube. Damit bekannt geworden ist vor allem der namhafte ägyptische Gelehrte Muhammad Sayyid at-Tantawi (gest. 2010). Ihm zufolge gehört das Problem des Riba inzwischen zu den schwierigen und komplexen Aufgaben innerhalb der islamischen Theologie. Eine ausnahmslose Ausdehnung des Riba-Verbots auf alle Zinsarten sei keineswegs aufrechtzuhalten und lasse sich weder durch die primären Rechtsquellen (Koran und Sunna) noch anhand der klassischen Rechtswerke begründen. Vielmehr bedürfe die Lösung dieses Problems des rationalen Denkens. at-Tantawi selbst kommt zu dem Ergebnis, dass Zinsen insofern islamkonform seien, als sie die Spartätigkeit unter der Bevölkerung anregen würden und dementsprechend Kapital zur Finanzierung von wachstumsfördernden Projekten mobilisiert werde. Ersparnisse in Investitionen zu lenken, habe positive Auswirkungen auf das Allgemeinwohl und harmonisiere letztendlich mit dem islamischen Leitprinzip der „Erlaubnis von Nützlichem und des Verbotes von Schädigendem“. Für at-Tantawi sind alle Transaktionen und Geschäftsmodelle als Riba zu bezeichnen, die infolge der Ausnutzung einer Notlage abgewickelt werden. Dazu zählen etwa die verzinste Kredite an Dritte-Welt-Länder. Durch den Zins und Zinseszins würde eine permanente Belastung und Verschuldung dieser Länder verursacht, was ihre Abhängigkeit von den Geldgeberstaaten befestigt.<sup>18</sup>

Im Gegensatz zu der restriktiven Interpretationsweise des Riba, die über den Zins in toto

urteilt und dieses Urteil unter dem Deckmantel der negativen Aspekte des Zinses verteidigt, lässt sich mit at-Tantawis Argumentation ein durchaus differenzierter Ansatz erkennen. Ein Ansatz, dessen Vertiefung zur effizienteren Lösung des Rätsels des Riba bzw. des Zinses beitragen würde.

## 5 Die zinsfreien Alternativen: Mudaraba und Musharaka

So sehr auch das Problem des Riba für spannende Kontroversen gesorgt hat, so gilt allerdings festzuhalten, dass zumindest in der Praxis vormoderner Muslime das Zinsnehmen keineswegs als eine alltägliche Gewohnheit wahrgenommen wurde. Wie David Graeber zutreffend konstatiert, bestand für sie kein großes Interesse, verzinste Kreditvergabe zu einer Vollzeitbeschäftigung zu entwickeln, da die Vermehrung des Kapitals auf der Grundlage von bestimmten gewinnorientierten Partnerschafts- und Gesellschaftsformen erfolgen konnte. Günstige Bedingungen hierfür bot zudem jene dem Handel freundliche Wirtschaftspraxis an, innerhalb derer es üblich war, den größten Teil des Vermögens als Einlage zu halten und die alltäglichen Transaktionen bargeldlos abzuwickeln.<sup>19</sup> Im unternehmerischen Sektor wurde dem Zinsnehmen das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung mit seinen beiden wichtigsten Formen, nämlich der sogenannten Mudaraba und Musharaka, vorgezogen. Die Rechtskniffe zur Umgehung des Riba-Verbotes dürften hingegen von geringer Attraktivität gewesen sein und sich auf den Privatverbrauch beschränkt haben. Für die Üblichkeit und Funktion einer zinslosen und dennoch kapitalgenerierenden Wirtschaft spricht allein die Tatsache, dass die beiden Gesellschaftsformen in den klassischen islamischen Rechtswerken große Aufmerksamkeit genießen. Mit großer Affinität und Ausführlichkeit werden dort die Mudaraba und die Musharaka diskutiert. Die Analyse dieser Werke zeugt eindeutig von der Wichtigkeit beider Finanzierungsinstrumente für den damaligen Wirtschaftsalltag. Lediglich die Grundfunktionen dieser Instrumente können jedoch hier umrissen werden.

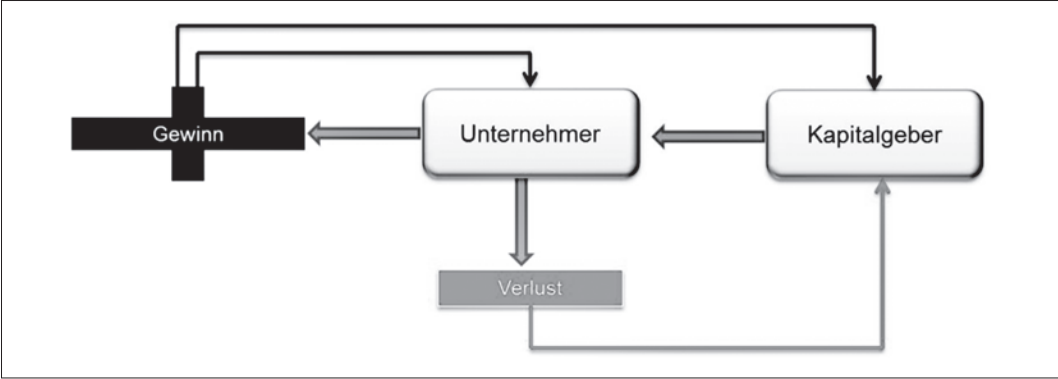


Abbildung 2: Funktionale Darstellung der Mudaraba (stillen Partnerschaft)

Die Auseinandersetzung mit Mudaraba und Musharaka – die wohlgermt im Koran und in der Sunna kaum Erwähnung finden und vielmehr als eine islamrechtliche Adoption aus der vorislamischen Wirtschaftspraxis gelten – zeigt, dass die Gewinnerzielung aus klassischer islamrechtlicher Sicht den Faktor Arbeit voraussetzt bzw. sie wird durch die Bereitschaft kanalisiert, für Verluste zu haften. Der Unterschied zwischen den beiden Partnerschaftsformen ist im wesentlich von funktionaler Natur.

Im Rahmen einer Mudaraba stellt der Kapitalgeber einem Unternehmer Kapital zur Verfügung, das Letztgenannter durch Arbeit und sein Know-how vermehren soll. De jure müssen die beiden Partner bereits im Voraus die Aufteilung potenzieller Erträge in prozentualen Sätzen festlegen.

Im Falle, dass Verluste unter Ausschluss grober Fahrlässigkeit seitens des Unternehmers erwirtschaftet werden, gehen diese gänzlich auf das Konto des Kapitalgebers. Der Arbeitseinsatz seitens des Unternehmers bleibt dafür unentgeltlich.

In einer Musharaka sind hingegen die Partner sowohl an Gewinnen als auch an Verlusten beteiligt, da derlei Gesellschaftsform dadurch zustande kommt, dass alle Partner Kapital in ein unternehmerisches Projekt einfließen lassen und dieses gemeinsam durch Arbeit gewinnorientiert erwirtschaften. Auch hier muss eine prozentuale Profitaufteilung bereits im Voraus fest vereinbart werden. Werden am Ende des Projekts Verluste geschrieben, müssen diese jedoch gemäß der Kapitalbeteiligung der Partner getragen werden.

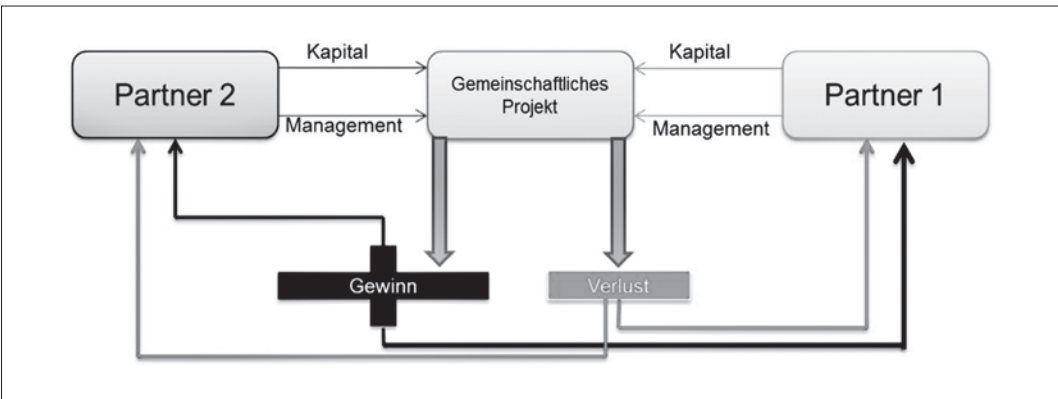


Abbildung 3: Funktionale Darstellung der Musharaka (aktiven Partnerschaft)

## 6 Was vom Prinzip der Gewinn- und-Verlustbeteiligung übrigbleibt

Einzelne Experimente zur praktischen Umsetzung der Grundideen islamischen Wirtschaftsdenkens wurden bereits vor der Etablierung des sogenannten Islamic Banking durchgeführt. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang das zinslose Sparkassenprojekt in der ägyptischen Kleinstadt Mit-Ghamr, das Anfang der 1960er Jahre als ein islamkonformes Imitat des deutschen Sparkassensystems ins Leben gerufen wurde und, wie der Initiator Muhammad an-Najjar selbst betont, aus politischen Gründen gescheitert ist.<sup>20</sup>

Ausschlaggebend für die Gründung des Islamic Banking ist jedoch die 1972 durch die Mitgliedsstaaten der „Organization of the Islamic Conference“ ratifizierte „Ägyptische Studie über islamische Banken.“ Seither erfährt dieses neue Bankwesen eine zunehmende Expansion. Inzwischen bilden „Islamic Banking and Finance“ in den meisten islamischen Ländern einen konstitutiven Bestandteil der dortigen Bank- und Finanzstruktur. Um konkurrenzfähig zu werden, eröffnen ferner selbst die konventionellen Banken, die in diesen Ländern mit Zins agieren, teilweise separate Geschäftsbereiche, in denen sie ihren Kunden sogenannte „Islamic Windows“ als islamkonforme Produkte zusätzlich anbieten. Islamische Finanzeinrichtungen stehen wiederum vor der konkurrenzbedingten Herausforderung, stets islamkonforme Äquivalente zum Zufriedenstellen wachsender Finanzbedürfnisse ihrer Kunden anzubieten. Darüber hinaus haben islamische Finanzprodukte längst die internationalen Finanzmärkte wie etwa in Großbritannien und in der Schweiz erreicht und machen vor weiteren nicht-islamischen Märkten wie neulich dem deutschen Markt nicht halt.

Die Etablierung und Expansion islamischer Banken ist nicht zuletzt eine Folge der Tatsache, dass sich die restriktive Interpretation des Riba-Verbots als ein absolutes Zinsverbot im Bewusstsein der Mehrheit zeitgenössischer Muslime durchgesetzt hat.

Islamic Banking weist in seiner relativ kurzen

Geschichte allerdings nicht nur eine quantitativ rasante Entwicklung auf. Auch der Bereich der Produktentwicklung hat eine derartige Dynamik erfahren, sodass der Unterschied zwischen konventionellen und islamischen Produkten auf den ersten Blick kaum ersichtlich wird. Wegen dieser Dynamik erntet das Islamic Banking zugleich auch Kritik.

Mit der Gründung islamischer Banken versprechen sich die früheren Theoretiker einer islamischen Wirtschaftsordnung, auf der Grundlage des Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung zinsfreie Ersatzinstrumente wiederzubeleben. Nicht der Zins soll als Knappheitspreis für Kapital verwendet werden, sondern das Problem der Knappheit soll ausschließlich über den Indikator der Beteiligung am Gewinn bzw. Verlust gelöst werden. Bereits in den 1980er Jahren erkannten allerdings islamische Banken, dass den Beteiligungsformen Mudaraba und Musharaka ein höheres Risiko inhärent ist. Infolgedessen spielen diese Finanzierungsinstrumente in ihren Bilanzen nur noch eine untergeordnete Rolle. Eine Fülle von nahezu risikolosen Anlage- und Finanzierungsmöglichkeiten wurde stattdessen in das System integriert. Die bekannteste und gängigste davon ist die sogenannte Murabaha. Hierbei fungiert die Bank faktisch als Zwischenhändler. Im Auftrag des Kunden erwirbt zunächst die Bank ein bestimmtes von Kunden erwünschtes Gut und verkauft dieses Gut an den Kunden mit einem vorab festgelegten Aufschlag weiter. Es werden bei der Murabaha zweierlei Kaufverträge abgeschlossen. Der eine ist zwischen der Bank und dem Lieferanten. Daraufhin zahlt die Bank den Kaufpreis an den Lieferanten. Der zweite Kaufvertrag wird zwischen der Bank und dem Bankkunden abgewickelt und sieht einen meistens an den üblichen Marktzinssätzen orientierten Aufschlag auf den ursprünglichen Preis des Lieferanten vor. Die Zahlung des Kaufpreises (samt Aufschlag) an die Bank erfolgt meistens ratenweise.

Die ökonomisch-faktische Zinsähnlichkeit der Murabaha macht dieses Instrument sehr umstritten. Darin eine tatsächliche Alternative zu dem bestehenden zinsbasierten System zu sehen, entbehrt jeder ernst zu nehmenden Grundlage. Ein

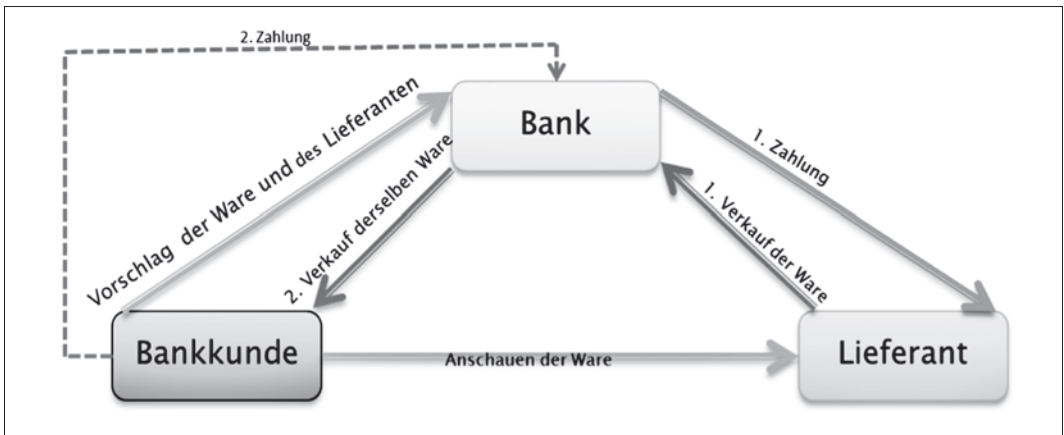


Abbildung 4: Funktionale Darstellung der Murabaha, des gängigsten Instruments islamischer Banken

positiver Aspekt kennzeichnet dennoch die Murabaha. Sie wird zur Finanzierung von Sachgütern gewährt, was letztendlich eine Bindung an die Realwirtschaft stärkt, was wiederum für eine ökonomische Stabilität sorgt. Solch ein Aspekt verdient hier vor allem in Hinblick darauf betont zu werden, dass die gegenwärtige Tendenz der Produktentwicklung islamischer Bankpraxis – so die Einschätzung von Volker Nienhaus – immer stärker von der Realwirtschaft absieht. Demgegenüber werden noch umstrittenere Instrumente verstärkt angewendet, die etwa durch die Kombination verschiedener Handelsverträge letztlich die Liquidität mit festen Kosten für den Kunden und somit mit festen Erträgen für die Bank erlauben.<sup>21</sup> Diese Komplexität der beschriebenen Produktentwicklung kann der normale alltägliche Verbraucher nicht immer erspüren. Für ihn erhält Islamic Banking seine Attraktivität und Legitimität in erster Linie dadurch aufrecht, dass islamische Banken riba-frei arbeiten.

## 7 Fazit

Dass der Islam ökonomische Ansätze enthält, lässt sich in erster Linie auf die Grundmaxime der Förderung des Wohlergehens unter den Menschen zurückführen. Sie gehört zu den Hauptquellen dieser Religion. Der Ausgangspunkt einer islamischen Ökonomie ist somit ein moralisch-ethischer. Sowohl der Koran als auch die

Prophetentradition artikulieren gewisse Richtlinien, welche darauf abzielen, die ökonomischen Verhaltensweisen der Muslime entlang dieser Maxime zu lenken. Konkrete Imperative zu einer ökonomischen Implementierung dieser Maxime in der Praxis enthalten sie jedoch kaum.

Von dem eindeutig formulierten und dennoch in seiner Interpretation umstrittenen Riba-Verbot und von der offensichtlichen Hervorhebung des Stellenwerts des Handels ist hier freilich abzusehen. Mit dem Grundsatz der Förderung des Allgemeinwohlergehens unterscheidet sich die Intention beider Quellen nicht so sehr von dem Ziel jener korrektiven Ansätze, die sich mit den Ergebnissen der Standardökonomie nicht zufrieden geben und deren Anliegen vielmehr in der Zügelung des bedingungslosen Gewinnstrebens und der verantwortungslosen Profitmaximierung besteht. Den Dialog zwischen den islamisch-ökonomischen Grundsätzen und diesen Ansätzen zu verstärken, würde sich fruchtbar und bereichernd für beide Seiten auswirken. Solch ein Dialog würde für die islamische Tradition eine Chance darstellen, die Diskrepanzen zwischen den moralischen Leitlinien und dem Anspruch der praktischen Umsetzung dieser Leitlinien zu überwinden.

Eine strikte unreflektierte Nachahmung der Altvorderen – wie im Falle der Zakat – dürfte der Maxime der Förderung des Allgemeinwohls keineswegs gerecht werden. Genauso wenig hilf-

reich für die Substanz dieser Maxime ist die formale und den Diktaten der Standardökonomie angepasste Umsetzung islamischer Leitlinien – wie im Fall des Islamic Banking. Solch eine Umsetzung unterscheidet sich von den Prinzipien und den Zielen der Standardökonomie lediglich per definitionem.

## Anmerkungen

- 1 Ausführlich dazu vgl. El Maghraoui, Abdelaali (2015): Das Arbeiten im Bankwesen aus Sicht muslimischer Gelehrter – Arbeit zwischen Zinsverbot und wirtschaftlicher Realität. In: M. Khalifaoui & M. Möhring-Hesse (Hrsg.): Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime, Münster, S. 247-263.
- 2 Für Muslime ist der Koran Gottes Wort, das der Prophet Mohammed offenbart bekommen hat. Die Sunna steht hingegen für seine eigne Aussagen und Taten.
- 3 Vgl. u.a. Krawietz, Birgt (2002): Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, Münster, S. 114.
- 4 Sure 24:33.
- 5 Sure 57:7.
- 6 Um nur ein Beispiel zu erwähnen siehe Sure 2:245.
- 7 Farschid, Olaf (2012): Zakat in der Islamischen Ökonomie – Zur Normenbildung im Islam, Würzburg, S. 55.
- 8 Nienhaus, Volker (2011): Grundzüge einer islamischen Wirtschaftsordnung im Vergleich zur Sozialen Marktwirtschaft. In: KAS-Auslandsinformationen, Nr. 11, S. 80-102, hier: S. 91. Online: [http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_21079-544-1-30.pdf?101110133346](http://www.kas.de/wf/doc/kas_21079-544-1-30.pdf?101110133346)
- 9 Dazu vgl. u.a. Grierson, Philip (1960): The monetary reforms of Abd al-Malik – Their metrological basis and their financial repercussions, in: Journal of Economic and Social History of the Orient Nr. 3, S. 241-246.
- 10 Rahman, Fazlu (1964): Riba and Interest. In: Islamic Studies Nr. 3, S. 1-43.
- 11 Zu diesem Modell vgl. u.a. El Maghraoui, Abdelaali (2015): Das Arbeiten im Bankwesen aus Sicht muslimischer Gelehrter – Arbeit zwischen Zinsverbot und wirtschaftlicher Realität. In: M. Khalifaoui & M. Möhring-Hesse (Hrsg.): Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime, S. 247-263, hier: S. 249-255.
- 12 Vgl. Graeber, David (2012): Schulden – Die ersten 5.000 Jahre. Aus dem Amerikanischen von U. Schäfer & H. Freundl & S. Gebauer, Stuttgart, S. 295.
- 13 Vgl. El Maghraoui, Abdelaali (2011): Islamic Banking, Riba-Verbot und die Etablierung eines zinsfreien Bankwesens in arabischen Ländern, S. 28. Online: <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2011/5603/>
- 14 Ebenda S. 43f.
- 15 Vgl. Sure 4:161.
- 16 Vgl. u.a. Imran, Hatem (2008): Das islamische Wirtschaftssystem – Normen und Prinzipien einer alternativen Ökonomie, Bremen, S. 48.
- 17 Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1981): Muslim economic thinking – A survey of contemporary literature, Leicester, S. 63 ff.
- 18 Vgl. El Maghraoui, Abdelaali (2011): Islamic Banking, Riba-Verbot und die Etablierung eines zinsfreien Bankwesens in arabischen Ländern, S. 46-53. Online: <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2011/5603/>
- 19 Vgl. Graeber David (2012): Schulden – Die ersten 5.000 Jahre. Aus dem Amerikanischen von U. Schäfer & H. Freundl & S. Gebauer, Stuttgart, S. 290.
- 20 Vgl. El Maghraoui, Abdelaali (2011): Islamic Banking, Riba-Verbot und die Etablierung eines zinsfreien Bankwesens in arabischen Ländern, S. 60ff. Online: <http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2011/5603/>
- 21 Nienhaus, Volker (2014): Das Islamische Zinsverbot und die Entwicklung Shari'a-konformer Finanztechniken. In: M. Casper & N. Oberauer & F. Wittreck (Hrsg.): Was vom Wucher übrigbleibt, Tübingen, S. 125-154.

## TTIP stoppen

„Das Freihandels- und Investitionsschutzabkommen zwischen den USA und der Europäischen Union muss gestoppt, ein neues Verhandlungsmandat muss aufgesetzt werden. Wer das fordert, ist weder grundsätzlich gegen Freihandel noch leiten ihn Antiamerikanismus oder antieuropäische Absichten.

Mit TTIP, wie es jetzt geplant ist und derzeit verhandelt wird, wollen globale Konzerne ein Regelwerk etablieren, das fast ausschließlich ihren Interessen dient, das zu Lasten der großen Mehrheit geht, zu Lasten von Verbrauchern, Arbeitnehmern und vielen kleinen und mittleren Unternehmen, zulasten der Umwelt, der Souveränität der Länder, der Demokratie. TTIP wäre ein weiterer verhängnisvoller Schritt in Richtung jener ‚marktkonformen Demokratie‘, in der sich alles den Freiheits- und Gestaltungsansprüchen globaler Konzerne unterordnen soll. ...

Es braucht also ein neues TTIP-Mandat, eines, das auf Transparenz, auf Ehrlichkeit und Ausgleich gesellschaftlicher Interessen gründet, ein Mandat mit parlamentarischer Rückbindung, die dafür garantiert, dass die Gestaltung gesellschaftspolitischer Standards auch in Zukunft demokratisch entschieden wird.“

Dr. Thilo Bode (Gründer und Geschäftsführer von Foodwatch), Die Freihandelslüge – Warum TTIP nur den Konzernen nützt und uns allen schadet, München 2015, S. 223 und 227.