

# Islamische Wirtschaftsethik – eine kritische Bestandsaufnahme

Şefik Alp Bahadır

## 1. Die Grundlagen

Die Grundlagen der islamischen Ethik sind der Koran und die Überlieferungen über Lehren und Handeln des Propheten Muhammad (*sunna*).<sup>1</sup> Aus diesen Quellen wurde bereits im 8. Jahrhundert eine Rechtstheorie entwickelt (*uṣūl al-fiqh*), die dann durch praktische Anwendungen auf Einzelfälle (*furū' al-fiqh*) ergänzt und erweitert wurde. Das Ziel dieses Rechtssystems (*maqāsid al-šarī'a*) ist die Sicherung der bestmöglichen Befriedigung der materiellen und geistigen Bedürfnisse der Menschen (*ḫalāq*) und damit einer guten Lebensführung (*ḫayāt ṭayyibah*). Dementsprechend besteht auch das treibende Motiv der Diskurse über ethische Normen im Islam in dem Streben, das Gute und das Böse im Bezug auf das glückliche Leben des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft zu definieren, das Gute zu fördern und das Böse zu unterbinden.

Dieses Anliegen führt im jüngeren Schrifttum über islamische Wirtschaftsethik in der Regel zu folgender Vorgehensweise: In einem ersten Schritt werden die grundlegenden Glaubenssätze des Islam identifiziert, um dann daraus die allgemeinen Normen für eine islamische Ethik abzuleiten. In einem zweiten Schritt folgt dann die Anwendung dieser Normen auf das wirtschaftliche Handeln, die zugleich eine explizite Auseinandersetzung mit dem konstitutiven Grundproblem einer jeden modernen Wirtschaftsethik, nämlich mit dem Dilemma der Vermittlung

der ökonomischen Rationalität mit der ethisch-praktischen Vernunft einschließt.

Als der grundlegende Glaubenssatz des Islam wird die *Einheit Gottes* (*ṭawḥīd*) angesehen. Der Glaube an die Einheit Gottes als des Schöpfers des Universums impliziert zugleich den Glauben, dass alles, was Gott geschaffen hat, einem Zweck diene. Für die Menschheit besteht dieser Zweck in der Orientierung nach dem göttlichen Willen, und zwar in allen Bereichen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Islamische Ethik wird dann im Kontext einer Gemeinschaft begründet, worin das Verhältnis der Menschen zu Gott durch *Unterordnung* und ihr Verhältnis untereinander durch *Gleichheit* und *Fairness* bestimmt ist. Die Harmonie dieser vertikalen und horizontalen Beziehungen, die sich in der Moschee und am Marktplatz manifestieren, gewährleistet die Wohlfahrt der Gemeinschaft. Die Norm der vertikalen Beziehungen ist die Einheit Gottes, die der horizontalen Beziehungen der freie und gerechte Vertrag als Gegensatz zum sozialen Status.<sup>2</sup>

Während manche Autoren die Ansicht vertreten, dass die Einheit Gottes einen umfassenden Grundsatz darstellt, aus dem nicht nur Gleichheit und Fairness, sondern prinzipiell alle Normen einer islamischen Ethik abgeleitet werden können,<sup>3</sup> greifen andere Autoren auf einen zweiten grundlegenden Glaubenssatz im Islam zurück: nämlich auf die Eigenschaft des Menschen, der Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein (*ḫilāfaḥ*).<sup>4</sup> Danach sei der Mensch mit allen geistigen, intellektuellen und materiellen Ressourcen ausgestattet, die ihn befähigen, seine Funktion als *Statthalter Gottes* zu erfüllen. Aus diesem Glaubenssatz wird der *freie Wille* des Menschen abgeleitet, d. h. seine Fähigkeit zum Denken, zwischen dem Guten und dem Bösen, dem Fairen und dem Unfairen zu unterscheiden und die Bedingungen seines Lebens und der Existenz der Gemeinschaft zu ändern.

1 Diese Aussage bildet den Ausgangspunkt in allen einschlägigen Abhandlungen über islamische Wirtschaftsethik, so z. B. bei *Syed Nawab Haider Magvi*, *Ethics and Economics. An Islamic Synthesis*, Leicester, 1981, 37. »The thesis presented in this book, which is fundamental to all that follows, is that Islamic religion, explicated through the Holy Qur'an and the Sunnah, does constitute a reference point which can be used as a basis of the derivation of general principles of social behaviour.«

2 Mit Recht heben Zamir Iqbal und Abbas Mirakhor diese Dimension des Konzepts des Vertrags im Islam hervor: »The concept of contracts in Islam is not only important in the legal aspect of exchange, as an institution necessary for the satisfaction of legitimate human needs, but it is also a concept upon which the *Shariah* is based.« (*Zamir Iqbal/Abbas Mirakhor*, *An Introduction to Islamic Finance. Theory and Practice*, Singapur 2007, 35.)  
3 So z. B. *Syed Qutb*, *Islamic Approach to Social Justice*, in: *ḫurūshid Ahmad* (Hg.), *Islam. Its Meaning and Message*, London 1976, 117–125.  
4 *Muhammad Umer Chapra*, *Islam and the Economic Challenge*, Leicester, 1992, 202 ff.

Da alle Menschen gleichemmaßen Stathalter Gottes sind, folgt aus diesem Glaubenssatz zugleich die Norm des *individuellen* Gleichgewichts und *sozialen Gleichgewichts*. Die Norm des individuellen Gleichgewichts verbietet das übermäßige Streben nach der Erfüllung von materiellen Bedürfnissen im Vergleich zu den geistigen, worin der Grund dafür gesehen wird, dass Menschen die Regeln der guten Lebensführung verletzen und damit anderen Menschen bzw. der Gemeinschaft Schaden zufügen. Die Norm des sozialen Gleichgewichts basiert wiederum auf der Vorstellung einer Harmonie des gesamtgesellschaftlichen Gefüges, welche die von Gott geschaffene perfekte und harmonische Ordnung des Kosmos in der Gemeinschaft widerspiegelt. Bezogen auf die Nutzung von materiellen Ressourcen begründet das Konzept des Gleichgewichts letztlich die Normen der *Verantwortung* für die Folgen eigener Handlungen für die Gemeinschaft einerseits und der *Gerechtigkeit* (*ʿadālah*) bei der Nutzung von knappen materiellen Ressourcen andererseits.

## 2. Ethische Normen des wirtschaftlichen Handelns

Eine zu enge Fokussierung auf einige wenige ethische Normen des wirtschaftlichen Handelns erleichtert zwar eine systematische Analyse und Kritik der umfangreichen Literatur über die islamische Wirtschaftsethik im Hinblick auf ihre Inkonsistenzen, Mehrdeutigkeiten und Unstimmigkeiten. Doch führt eine solche partielle Betrachtungsweise oft zu Fehlschlüssen, die mit Einbezug von anderen, ausgeblendeten Normen vermieden werden könnten.<sup>5</sup> Deshalb erhebt die obige skizzenhafte Ableitung der ethischen Normen des wirtschaftlichen Handelns keinen Anspruch auf Vollständigkeit, und die folgende Einteilung dieser Normen dient ausschließlich der Übersichtlichkeit bei der Erörterung von Handlungsanweisungen, die aus diesen gefolgert werden.

5 Das gilt für die Kritik des Konzepts der »ökonomischen Gerechtigkeit« im Islam, die Timur Kur'an unter Ausblendung anderer ethischer Normen wie z. B. »Gleichgewicht« vornimmt und dadurch eine Reihe von Inkonsistenzen und Widersprüchen im umfangreichen Schrifttum aufzeigen kann. Vgl. Timur Kur'an, On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought, in: International Journal of Middle Eastern Studies 21 (1989), 171–191.

## 2.1 Der freie Wille des Menschen und seine Verantwortung

Im Bereich des Wirtschaftens bedeutet der freie Wille des Menschen die Autonomie des Individuums, sein Recht auf Eigentum und seine Vertragsfreiheit, wobei diese allerdings an den konkurrierenden Interessen anderer Individuen und der Gemeinschaft ihre Grenzen finden. Die Einschränkung der Verfügung über das Eigentum wird mit der Eigenschaft des Menschen, Stathalter Gottes zu sein, begründet. Als Stathalter besitzt er kein absolutes Eigentumsrecht, sondern nur ein Nutzungsrecht über sein Eigentum, und er trägt die Verantwortung dafür, dass die Verfügung über sein Eigentum weder sein Gleichgewicht im Streben nach der Befriedigung seiner geistigen und materiellen Bedürfnisse stört noch gegen die übergeordneten Interessen der Gemeinschaft im Sinne des Gleichgewichts des gesamtgesellschaftlichen Gefüges verstößt.<sup>6</sup> Ähnlich ist die Vertragsfreiheit sowohl an die Bedingungen des individuellen und gesellschaftlichen Gleichgewichts als auch an die Normen der Gleichheit, der Fairness und der sozialen Gerechtigkeit gebunden.

## 2.2 Gleichgewicht des materiellen und geistigen Strebens des Individuums sowie des gesamtgesellschaftlichen Gefüges

Das Konzept des Gleichgewichts im Kontext der islamischen Wirtschaftsethik wird in der Literatur nur selten und dann zumeist im Sinne der Gerechtigkeit (*ʿadālah*) behandelt.<sup>7</sup> Die meisten Autoren rekurrieren dagegen unmittelbar auf den Glaubenssatz der Einheit Gottes (*tawhīd*), um die normativen Inhalte dieses Konzepts der islamischen Wirtschaftsethik zu begründen. Das Konzept postuliert ein vom Schöpfer gewolltes System des Gleichgewichts von vertikalen Beziehungen zwischen den Menschen und Gott und horizontalen Beziehungen zwischen den Menschen bzw. gesellschaftlichen Gruppen untereinander. Das normative Element des Gleichgewichts besteht letztlich in der Konzeption einer

6 Die ethischen Normen des Eigentums- und Vertragsrechts gehören – neben dem Zinsverbot – zu den am meisten behandelten Inhalten der islamischen Wirtschaftslehre. Für einen guten Überblick vgl. z. B. *Abū al-Ghānī Ghāūsī*, Das Wirtschaftsdenken im Islam, Bern/Suttgart 1986, 72 ff., und *Völker Meinhans*, Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven, Graz u. a. 1982, 62 ff.

7 Vgl. bes. Nagvi, Ethics (s. Anm. 1), 49 f.

idealen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, aus der ethische Regeln für individuelle und gesellschaftliche Entscheidungen abgeleitet werden können. Dabei ist diese Ordnungsvorstellung keineswegs statisch, sondern durchaus dynamisch in dem Sinne, dass sie mit Hinblick auf neue wirtschaftliche, gesellschaftliche und die Umwelt betreffende Herausforderungen und Probleme neu interpretiert werden kann bzw. muss. Mit Recht betont Naqvi diesen dynamischen Charakter des Gleichgewichtskonzepts, indem er schreibt: »Thus equilibrium, or social harmony, is not so much a static property in the sense of a plea for *status quo* as a dynamic quality releasing powerful forces against evil.«<sup>8</sup>

Die zentrale Bedeutung des Gleichgewichtskonzepts als die Quelle für die axiomatische wie auch praktische Weiterentwicklung der islamischen Wirtschaftsethik darf nicht unterschätzt werden. Andernfalls läuft man Gefahr, diese Disziplin scholastisch zu deuten und ihr Potential der Weiterentwicklung zu verneinen. So sieht beispielsweise Kurān einen der zahlreichen Widersprüche des Konzepts der Gerechtigkeit im Kontext der islamischen Wirtschaftslehre darin, dass islamische Autoren einerseits den Zins als risikolose Entlohnung des Kapitalgebers ablehnen und diesen durch Gewinn- und Verlustbeteiligung ersetzen wollen, andererseits aber auf den festen Lohn für Arbeitnehmer bestehen: »Take the prohibition of interest on business loans and bank deposits, which [...] is defended on the grounds that fairness requires the borrower and the lender to share risk. This interpretation of the principle of fairness would also seem to require employees to earn variable, as opposed to fixed, wages. Yet, many of the most vehement opponents of interest favour fixed wages, and some say explicitly that variable wages are unjust. If wages were variable, the argument goes, a fall in a firm's revenues might so lower its employees' wages that they would have trouble obtaining even the bare necessities of life.«<sup>9</sup> Dieser vermeintliche Widerspruch löst sich eben auf, wenn berücksichtigt wird, dass die Gestaltung der Löhne über das ethische Kriterium der Fairness hinaus das Verhältnis zweier der bedeutendsten gesellschaftlichen Gruppen, nämlich der Arbeitnehmer und Arbeitgeber, und damit letztlich das Gleichgewicht des gesamtgesellschaftlichen Gefüges betrifft und entsprechend nach dem Kriterium der Stabilität dieses Gleichgewichts bewertet werden muss.

8 Ebd. 50.

9 Kurān, Notion (s. Anm. 5), 179.

## 2.3 Fairness, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit

Bezogen auf die Wirtschaftssphäre werden aus der allgemeinen Forderung nach sozialer Gerechtigkeit zwei ethische Normen abgeleitet, von denen eine sich auf die Bewertung von wirtschaftlichen Transaktionen bzw. des Verhaltens der Wirtschaftssubjekte bei der Durchführung dieser Transaktionen bezieht (*Fairness*), während die andere auf die Korrektur des Ergebnisses des Wirtschaftsprozesses insbesondere hinsichtlich der Einkommensverteilung abzielt (*Gleichheit*).

Die ethische Norm der Fairness nimmt in der Literatur deshalb einen prominenten Platz ein, weil sie in ihrer Anwendung auf Transaktionstypen bzw. Geschäftspraktiken mitunter zu sehr restriktiven Einschränkungen bis hin zu Verboten führt, die nicht nur im Widerspruch zur Praxis einer modernen Wirtschaft zu stehen scheinen, sondern auch zur Theorie der rationalen Wahlhandlungen als der herrschenden Lehre in der Erklärung moderner Wirtschaftsprozesse. Entsprechend kontrovers und intensiv geführte Debatten nehmen im einschlägigen Schrifttum einen breiten Raum ein. Das prominente Beispiel hier ist das Verbot von Zinsgeschäften, weil diese eine einseitige und deshalb unfaire Aufbündelung des Verlustrisikos auf den Kreditnehmer zur Folge haben, während der Kreditgeber eine Rendite ohne Risiko erhält.<sup>10</sup> Ähnliches gilt für »Spekulationsgeschäfte« (*ḡarar*), insbesondere für Termingeschäfte an Finanzmärkten und Warenbörsen, sofern sie nicht der Risikodeckung dienen, weil sie zu unfairen im Sinne von »unverdientem« Gewinnen oder Verlusten führen, deren Eintreten bzw. Höhe von künftigen Informationen abhängt.<sup>11</sup> Während einige Autoren auch das private Versicherungsgeschäft als »spekulativ« und damit als Quelle des unfairen Gewinns für Versicherer ablehnen,<sup>12</sup> heben andere das Solidaritätsprinzip der Versicherung hervor und widersprechen dieser Ansicht.<sup>13</sup>

10 Für eine ausführliche Diskussion dieses Arguments vgl. *Merryn K. Lewis/Latifa M. Algaud*, Islamic Banking, Cheltenham/Northampton 2001, 16 ff.

11 Vgl. hierzu bes. *Mahmoud A. El-Gamal*, An Economic Explication of the Prohibition of *ḡharar* in Classical Islamic Jurisprudence, in: *Islamic Economic Studies* 8/2 (2001), 29–58.

12 Vgl. *S. M. Yusuf*, Economic Justice in Islam, Lahore 1971, 90.

13 So führt *Muhammad A. Mannan*, Islamic Economics: Theory and Practice. A Comparative Study, Lahore 1983, 356, aus: »[...] it may be pointed out that there is a group of persons who confuse between insurance and gambling. They hold the view that insurance is like speculation. If a man dies early, his dependants get a good return for a little money the deceased had

Bezogen auf das Verhalten von Wirtschaftsobjekten im Wirtschaftsprozess erfordert die ethische Norm der Fairness die Internalisierung von externen Effekten bei Konsum-, Produktions- und insbesondere Investitionsentscheidungen. Das Wirtschaftsobjekt hat bei seinen Handlungen die Folgen für die Gemeinschaft ebenso wie für die Umwelt ins Kalkül zu ziehen und diese zu unterlassen, wenn sein eigener Nutzen und der Nutzen für die Gemeinschaft in keinem vertretbaren Verhältnis zu entsprechenden Kosten stehen. Auf die ethische Norm der Fairness ist übrigens eine Reihe von Regelungen im Bereich der Gewichte und Maße und der Gestaltung von Kaufverträgen ebenso zurückzuführen wie das Verbot des Hortens.<sup>14</sup> Im jüngeren Schrifttum nehmen hier die Themen der Unternehmensführung und Personalpolitik einen besonderen Platz ein.<sup>15</sup>

Die Befolgung des Gebots der Fairness im Wirtschaftsprozess hat zweifellos einen positiven Effekt auf die Einkommensverteilung innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft, bildet aber keine Gewähr dafür, dass dieses Ergebnis der anderen ethischen Norm der sozialen Gerechtigkeit, nämlich dem Gebot der Gleichheit hinreichend entspricht. Das Gebot der Gleichheit beinhaltet dabei keineswegs eine völlig gleichmäßige Einkommensverteilung, zumal Differenzen bis zu einem gewissen Grad ein immanentes Element des Leistungssystems der Marktwirtschaft bilden: Mit diesem Gebot steht es völlig im Einklang, dass bessere Leistungen höher entlohnt werden als schlechtere. Doch gibt es viele besondere Umstände, die eine erfolgreiche Teilnahme am Wirtschaftsprozess ausschließen bzw. den Erfolg der Teilnahme durch Eintritt von besonderen Risiken stark beeinträchtigen. Die daraus resultierenden extremen Formen der ungleichen Einkommensverteilung widersprechen der Norm der Gleichheit. Deshalb ist es ein allgemeines Gebot der Gleichheitsnorm, dass wohlhabende Mitglieder der Gemeinschaft ihr Konsumniveau nicht über ein tolerierbares Maß hinaus über den Durchschnitt der Gemeinschaft anheben und mit einem Teil ihres überschüssigen Einkommens die Bedürftigen unterstützen. Neben freiwilligen Gaben wird besondere die Zahlung von *zakaʿt*, einer im Koran verankerten Steuer auf bestimmte

given as *premiun*. Apparently, it appears to be a sort of gambling. But their difference is fundamental, because the basis of insurance is co-operation which is recognised in Islam.»

14 Vgl. hierzu vor allem *a-Shaykh al-Imam Ibn Taymiyya*, Public Duties in Islam, The Institution of the Hisba, London 1983, 29 ff.

15 Vgl. z. B. *Ahmed Abdel-Fatih El-Ashker*, The Islamic Business Enterprise, London u. a. 1987.

Vermögens- und Einkommensarten, als ein effektives Instrument zur Vermeidung von extremen Formen der ungleichen Einkommensverteilung gesehen.<sup>16</sup>

### 3. Normative Rahmenbedingungen des wirtschaftlichen Handelns

Es ist offensichtlich, dass die im vorangegangenen Abschnitt skizzenhaft präsentierten ethischen Normen des wirtschaftlichen Handelns im Islam durch Appelle allein nicht in der Weise implementiert werden können, dass die gewünschten Ergebnisse hinsichtlich einer harmonischen Gesellschaft mit glücklichen Menschen sich sozusagen von selbst einstellen. Ein Grund dafür liegt in der unterschiedlichen Interpretierbarkeit dieser Normen, wie Kurān – mit Bezug auf das Konzept der Gerechtigkeit – mit Recht feststellt: »These ambiguities have a far-reaching practical implication: even in a society composed entirely of pious Muslims eager to build the economic system championed by the Islamic economists, no one would possess definitive criteria for judging whether particular economic actions, practices, and institutions were just.«<sup>17</sup> Niemhaus betont dagegen die Unvereinbarkeit der ökonomischen Rationalität mit der ethisch-praktischen Rationalität der »utopischen Konstruktion« eines islamischen Wirtschaftssystems: »Entscheidend ist aber (aus methodischer Sicht), dass bei solchen utopischen Ansätzen über Funktionsprobleme überhaupt nicht diskutiert wird, also z. B. über die Frage, ob ein im Wettbewerb stehender Unternehmer auf mildere Sicht tatsächlich beibehaltene eigene Ziele in seiner Geschäftspolitik ohne Rücksicht auf die Marktnachfrage verfolgen kann oder ihn nicht die Einbindung in den Wettbewerb zu Gewinnerzielung oder Geschäftsaufgabe zwingt.«<sup>18</sup>

Angesprochen ist hier das Problem, dass der Versuch, ethische Normen durch Appelle implementieren zu wollen, systematisch scheitern muss, wenn die Wirtschaftssubjekte ihnen nur nachkommen könnten, indem sie gegen ihre eigenen Interessen verstößen. Hingegen bilden die Spielregeln des Wirtschaftsprozesses, d. h. die Rahmenbedingungen des

16 Für einen Überblick siehe *Yusuf al-Qaradawi*, *Fiqh al-Zakah*. A Comparative Study of the Philosophy and Rulings of Zakah according to the Quran and Sunna, Herndon 1999.

17 *Kurān*, Notion (s. Anm. 5), 184.

18 *Niemhaus*, Islam (s. Anm. 6), 71.

ökonomischen Handelns, den systematischen Ort der Implementierung von ethischen Normen. Die Anreizwirkungen dieser Rahmenbedingungen sind so zu gestalten, dass aus den Handlungen von Individuen die erwünschten Ergebnisse für die Gesellschaft hervorgehen.

Es ist denn auch auf diese Erkenntnis bzw. Herausforderung zurückzuführen, wenn seit Ende der 1960er Jahre eine – zumindest bis etwa Ende der 1980er Jahre – stark wachsende Zahl von Publikationen von islamischen Ökonomen über konzeptionelle Fragen einer islamischen Wirtschaftsordnung vorgelegt werden, deren Hauptanliegen darin besteht, die empirischen Bedingungen der Implementierbarkeit der ethischen Prinzipien des Islam zu analysieren. Die vorherrschende Methodik dieser als »Islamic Economics« bezeichneten Forschungsrichtung kann wie folgt skizziert werden:

Dass Kultur und Religion das wirtschaftliche Verhalten der Menschen beeinflussen, ist eine der ältesten und oft wiederholten Ansichten im orthodoxen wirtschaftswissenschaftlichen Schrifttum. Dort wird man dennoch vergeblich nach gesicherten Erkenntnissen über diesen Einfluss suchen. Denn wohlweislich der analytischen Probleme des Einbezugs dieser »diffusen« Konzepte in die ökonomische Modellbildung wurden sie in der Regel als exogene, d. h. vom Wirtschaftsgeschehen unabhängige, und statische, d. h. nur langfristig veränderliche Parameter interpretiert und unter die üblichen Rahmenbedingungen von Wirtschaftsmodellen gestellt. Nur selten wurden sie für analytische Zwecke herangezogen, und wenn, dann als eine Residualgröße zur Erklärung von Phänomenen, die mit konventionellen ökonomischen Methoden allein nicht erklärt werden konnten.<sup>19</sup> Hier setzen nun die islamischen Ökonomen an und versuchen, die ethischen Verhaltensnormen des Islam als Variablen in die herkömmlichen Wirtschaftsmodelle zu integrieren und damit den

19 In jüngster Zeit haben sich solche Rückgriffe auf Kultur und Religion allerdings derart gehäuft, dass man geneigt ist, von einem kulturalistischen Paradigmenwechsel innerhalb der Wirtschaftswissenschaft zu sprechen. Kultur fungiert neuerdings als einer der wichtigsten Einflussfaktoren von Wirtschaftsprozessen, bisweilen sogar als der entscheidende Bestimmungsfaktor des Wirtschaftsgeschehens. Das gilt besonders für eine Reihe von neueren empirischen Untersuchungen, in denen die unterschiedlichen wirtschaftlichen Wachstumsraten in verschiedenen Ländern und Regionen mit kulturellen Prägungen, insbesondere Religionszugehörigkeit, der jeweiligen Gesellschaften erklärt werden. Vgl. hierzu bes. *Seifk Alp Bahadır*, Kultur und Wirtschaftswachstum im interregionalen Vergleich, in: *ders.* (Hg.), Kultur und Region im Zeichen der Globalisierung. Wohn treiben die Regionalkulturen?, Neustadt an der Aisch 2000, 41–68.

Nachweis zu führen, dass derart erweiterte Modelle nicht nur die ökonomischen Prozesse besser erklären können, sondern auch eine Handhabe für den wirtschaftspolitischen Eingriff im Sinne dieser Normen bieten. So stellt Akhtar in seinem Entwurf eines islamischen Wachstumsmodells fest: »In secular literature, moral, cultural, and institutional factors are treated implicitly. Their role is subsumed in the shape of the production function.« Zu den physischen Produktionsfaktoren des Wachstumsmodells fügt er nun einen »moral factor« (»bounty of God« und »God-consciousness«) hinzu, der die Leistungsmotivation von Wirtschaftssubjekten repräsentiert: »This moral factor, which shows the Muslims' sensitivity to obeying the Shari'ah, is the key to success.«<sup>20</sup> In einem solchen Modell kommt dann der religiösen Erziehung eine besondere Rolle im Rahmen der staatlichen Wachstumspolitik zu. Eine ähnliche Methodik kennzeichnet den Versuch von Ihsfaq und Hayat, eine islamische Wohlfahrtsfunktion zu entwerfen, »which would enable the analyst to evaluate the problem of allocation, production and distribution, in terms of Islam«<sup>21</sup>. Auch hier sind es »moralische Faktoren« wie vor allem gleichmäßige Verteilung des Einkommens und Vermögens, die den gesellschaftlichen Nutzen aus dem jeweiligen Sozialprodukt maximieren helfen. Nicht zuletzt sind hier Ansätze zu nennen, die durch den Einbezug von »moralischen« Variablen in die Nutzenfunktion des Individuums dessen Konsumverhalten, aber auch seine Einstellung zur Arbeit zu stragetischen Elementen des Modells werden lassen.<sup>22</sup>

Ein Versuch, den Grund für den bisher ausgebliebenen Erfolg bzw. für die mangelnde wissenschaftliche Anerkennung des Projekts »Islamic Economics« zu erklären, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Doch zwei Thesen sollen genannt werden, ohne sie hier hinreichend begründen zu wollen: Das Hauptproblem von islamischen Ökonomen, den Einfluss der Religion und Kultur auf das ökonomische Geschehen zu erklären, liegt im Fehlen einer ökonomischen Theorie der Kultur, die die Kultur als einen dynamischen Prozess von zwischenmenschlichen Interaktionen in einem Umfeld mit besonderen ökonomischen, sozialen und

20 *M. Ramzan Akhtar*, Modelling the Economic Growth of an Islamic Economy, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10 (1993), 491–511, 496, 502.

21 *Mohammad Ihsfaq/Nadeem Hayat*, Welfare Economics. A New Framework, in: *Journal of Islamic Banking and Finance* 12/2 (1995), 7–17, 12.

22 Vgl. u. a. *Monzer Kahf*, A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society, in: *Ahmad Khurshid*, Studies in Islamic Economics, Leicester 1980, 19–36.

politischen Institutionen erklärt, anstatt sie als einen statischen Bestimmungsfaktor des menschlichen Verhaltens, d. h. letztlich als eine unerklärbare exogene Restgröße zu behandeln. Dieses Manko der herrschenden Wirtschaftswissenschaft erklärt zugleich, warum »Islamic Economics« weder einen Anschluss an den wirtschaftswissenschaftlichen Mainstream gefunden hat noch mit ihm in einen kritischen Austausch treten konnte. Es fehlte und fehlt an einer gemeinsamen methodischen Basis. Daneben ist zu konstatieren, dass der immense intellektuelle Aufwand der islamischen Ökonomen durch eine Vielzahl von den Markt überschwernehmenden, politisch motivierten und wissenschaftlich fragwürdigen Entwürfen einer islamischen Wirtschaftsordnung mit dem Ziel des Nachweises ihrer vermeintlichen Überlegenheit gegenüber allen anderen existierenden Wirtschaftsordnungen mit in Misskredit gezogen wurde.<sup>23</sup>

An dieser Stelle sei auch vermerkt, dass das Hauptanliegen der »Islamic Economics«, die Änderung der Anreizwirkungen der Rahmenbedingungen des Wirtschaftens im Sinne der Implementierung islamischer ethischer Normen konzeptionell zu erproben, nicht nur auf das Desinteresse der herrschenden Wirtschaftswissenschaft gestoßen ist. Es wurde auch von manchem wohlwollenden Beobachter dieser Teildisziplin verkannt.<sup>24</sup> Wippel hat zwar Recht, wenn er lapidar feststellt: »Eine häufig vorgebrachte Kritik vertritt die Meinung, dass die neue Disziplin »Islamische Ökonomik« nicht vermochte, ein gänzlich neues und allumfassendes islamisches System zu schaffen.«<sup>25</sup> Doch die Schaffung »eines gänzlich neuen und allumfassenden islamischen Systems« konnte gar nicht das Anliegen der seriösen Vertreter dieser Denksrichtung sein, deren wesentlich bescheideneren, aber vielfach anregenden Beiträge zur Diskussion

der ordnungspolitischen Rahmenbedingungen der Implementierbarkeit von ethischen Normen einer islamischen Wirtschaftsethik dringend auf wissenschaftliche Beachtung harren.<sup>26</sup>

#### 4. Vom Nutzen eines christlich-islamischen Ethik-Dialogs

Am Ende dieser kurzen Erörterung der islamischen Wirtschaftsethik darf nicht versäumt werden zu erwähnen, dass der Versuch, eine islamische Wirtschaftsordnung zu begründen, die das Wohl des Individuums mit dem Wohl der Gemeinschaft in Einklang bringen soll, seine Parallele in der katholischen Soziallehre hat. Auch dort ist der sozialethische Ansatz durch das Bemühen gekennzeichnet, ein Gleichgewicht zwischen individueller Freiheit und sozialer Verantwortung des Menschen zu ermöglichen:<sup>27</sup> »Individuum und Gemeinschaft sind in ihrer Beziehung wechselseitig voneinander abhängig. Der einzelne trägt Mitverantwortung für das Wohl der Gemeinschaft, und die Gemeinschaft trägt Verantwortung für das Wohl ihrer Mitglieder [...]. Um die Umsetzung des Solidarprinzips in der Wirtschaft zu ermöglichen, bedarf es einer entsprechenden Wirtschaftsordnung, die aktiv geschaffen werden muß.«<sup>28</sup> Das Solidarprinzip hat sich im 19. Jahrhundert als ethische und politische Antwort auf die Verelendung der Arbeiter im Zuge der Industrialisierung herausgebildet. Es fordert die besondere Zuwendung zu schwachen und benachteiligten Schichten der Gesellschaft und hat im Sozialstaat seinen strukturellen Ausdruck gefunden. Doch in unserer Zeit, in der die globalen und kaum noch kontrollierbaren Marktkräfte nicht nur das internationale wie auch

23 Gemeint sind hier utopische Entwürfe einer islamischen Wirtschaftsordnung, die zumeist als ein »dritter Weg« im Kontrast zu Kapitalismus und Sozialismus propagiert werden und letztlich den Weg zurück in die »goldene Ära« des Islam verweisen. Vgl. z. B. *Abmad Hamoud Maarny, Islamism and Economic Prosperity in Third World Countries*, New Delhi 1983.

24 So schreibt z. B. *Mienhans, Islam* (s. Anm. 6), 75: »Koran und Sunna sind für die Konzeption einer islamischen Wirtschaftsordnung zweifellos von grundlegender Bedeutung, aber weder Ansätze, die den Inhalt dieser weltanschaulichen Grundlagen relativ willkürlich auf ein paar abstrakte »Axiome« reduzieren, noch solche die die analytisch unreflektierte Übernahme und Anwendung von Regelungen und Grundsätzen, die ihren Ursprung im Arabien des 7. Jahrhunderts haben, empfehlen, sind überzeugend.«

25 *Steffen Wippel, Islamische Wirtschafts- und Wohlfahrtsrichtungen in Ägypten zwischen Markt und Moral*, Münster 1997, 27.

26 Es ist übrigens ermutigend, wenn Rodney Wilson die Verdienste der islamischen Ökonomen hervorhebt, indem er schreibt: »The majority of Muslims today are aware of the basic tenets of the Muslim teachings on economic matters [...] (and) even the less devout recognize that there is some substance in Islamic economics.« (*Rodney Wilson, Economics, Ethics and Religion. Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*, New York 1997, 115 f.)

27 Als der herausragende Vertreter der katholischen Soziallehre sei hier Oswald von Nell-Breuning hervorgehoben. Für einen knappen Abriss seiner Position vgl. *Oswald von Nell-Breuning, Katholische Soziallehre heute*, in: *Hans Lutz, Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich*, Recklinghausen 1967, 7–33.

28 *Walker Ch. Zimmerli/Michael S. Ablander, Wirtschaftsethik*, in: *Julian Nida-Rümelin* (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Ein Handbuch, Stuttgart 2005, 302–386, 342 f.

vielerorts die innerstaatlichen Wohlstandsgefälle vergrößern und damit das Konzept des Sozialstaates wie auch »das Gleichgewicht des gesamtgesellschaftlichen Gefüges« zunehmend in Frage stellen, sondern sogar die ökologischen Grundlagen des Lebens auf der Erde gefährden, ist eine Neubestimmung auf die religiös begründeten ethischen Normen des Wirtschaftens drängender denn je. In der verantwortlichen Mitgestaltung der globalen Wirtschaft können und müssen auch die islamischen und christlichen Ökonomen bzw. Wirtschaftsethiker in einen Dialog treten und gemeinsame Lösungen für gemeinsame Aufgaben suchen.