

Hans G. Nutzinger (Hrsg.)

Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik

Über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen
Verhaltens in der säkularen Gesellschaft

Metropolis Verlag

Marburg 2003

Islamische Wirtschaftsethik in einer islamischen und in einer nichtislamischen Umwelt

Muhammad Kalisch

1. Islamische Wirtschaftsethik in einer islamischen Umwelt

1.1 Ethik und Recht im Islam

Das islamische Recht¹ trennt nicht zwischen Recht und Ethik. Das gesamte islamische Recht richtet sich mit all seinen Normen an den Gläubigen, der diese einhalten muss. Die Ethik im Sinne der inneren Haltung des Menschen wird im islamischen Recht zum Teil gesondert behandelt, weil sie sich auf die innere Haltung des Herzens und nicht auf äußerliche Handlungen bezieht.² Das gesamte Handeln des Menschen, ja selbst seine Gedanken, werden vom islamischen Recht also als Gegenstand rechtlicher Regelung aufgefasst. Das islamische Recht hat somit auch zwei Dimensionen. Es ist zum einen, wie eben gesagt, eine Rechts-

¹ Das islamische Recht wird als *fiqh* (wörtlich "Einsicht") bezeichnet. Es gibt kein einheitliches islamisches Recht, im Laufe der Geschichte haben sich vielmehr unterschiedliche methodische Strömungen und Rechtsschulen herausgebildet. Auf diese Problematik wird weiter unten (Abschn. 1.7) noch ausführlicher eingegangen werden.

² Siehe z.B. Ibn al-Muradā, *Al-baḥr az-zahhār*, Bd.5, S.484, wo sein *Kiṭāb at-takmilā ilī-ahkām wa't-tasfīya min baḥawāṭin al-āḡām* beginnt.

ordnung, die das gesamte Leben eines Muslim regelt³ und an die sich der Muslim halten muss. Es ist zum anderen aber auch ein Rechtssystem mit einer Gerichtsbarkeit, in dem z.B. auch geregelt ist, was passiert, wenn sich einzelne Personen eben nicht an das halten, wozu sie verpflichtet sind. Eine Trennung zwischen ethisch/religiös (aḥkām/diyānāt) gebotenen Handlungen und rechtlich vollstreckbaren (qadān) Handlungen ist von den islamischen Juristen nur selten vorgenommen worden. Islamische Wirtschaftsethik bedeutet somit für den Muslim islamisches Wirtschaftsrecht.

1.2 Einführende Bemerkungen zum islamischen Recht

Bezüglich des islamischen Rechts sind zunächst zwei Vorbemerkungen erforderlich:

(1) Das islamische Recht ist von westlichen Rechtsordnungen nicht so grundverschieden, wie dies häufig angenommen wird. Vielfach herrscht in westlichen Ländern die Vorstellung, das islamische Recht sei sehr exotisch, von den europäischen Rechtsordnungen völlig verschieden und ohne jegliche Gemeinsamkeiten. Dies ist aber eine falsche Vermutung. Sie beruht auf den immer wieder in den Medien erscheinenden Berichten über Körperstrafen, über nicht allgemein anerkannte Rechtsauffassungen von Extremisten und über Willkürakte in Staaten mit islamischer Bevölkerung, die von dortigen Regierungen meist als islamisch hingestellt werden, um ihr Handeln zu rechtfertigen. Körperstrafen kennt das islamische Recht tatsächlich. Allerdings setzen das materielle Recht wie auch das Prozessrecht sehr strenge Voraussetzungen für deren Anwendung. In prozessualer Hinsicht etwa gilt der Grundsatz in dubio pro reo, wobei das Gericht angehalten ist, nach Entlastung zu suchen. Außerdem sei darauf hingewiesen, dass manche islamische Juristen die Frage des Strafmaßes

nicht für unveränderlich halten, auch wenn sie im qurʾān festgelegt ist.⁴ Manche extremistische Bewegung legt die Rechtsquellen auf eine Art und Weise aus, die von der großen Mehrheit der islamischen Juristen abgelehnt wird, also nicht repräsentativ für die islamische Rechtswissenschaft ist. Das islamische Rechtssystem fordert einen Rechtsstaat mit unabhängiger Rechtsprechung, in dem die Exekutive an das Recht gebunden ist und kontrolliert werden kann. Korruption und Willkür, die in Staaten mit islamischer Bevölkerung anzutreffen sind, haben mit dem islamischen Recht nichts zu tun (wobei die meisten dieser Staaten ohnehin das islamische Recht fast völlig abgeschafft und durch europäische oder an das europäische Recht angelehnte Rechtsordnungen ersetzt haben). Es sind Missstände, die überall auf der Welt anzutreffen sind. Sie führen dazu, dass Exekutive und Judikative sich nicht an die Normen halten, zu deren Einhaltung sie verpflichtet sind. Dabei macht es keinen Unterschied, ob die Rechtsordnung nun islamisch oder westlich ist, denn sie wird ja gerade nicht eingehalten. In Wirklichkeit gibt es in allen Rechtsgebieten eine große Anzahl von Gemeinsamkeiten zwischen europäischen Rechtsordnungen und dem islamischen Recht. Für das islamische Zivilrecht etwa ist festzustellen, dass es auf Vertragsfreiheit und Vertragstreue beruht und größtenteils dieselben Vertragstypen kennt, die es in westlichen Rechtsordnungen gibt. Auch in allgemeinen Lehren wie etwa Stellvertretung, Irrtumsproblematik oder Auslegung von Willenserklärungen gibt es große Gemeinsamkeiten. Die Hauptunterschiede des islamischen Rechts zu europäischen Rechtsordnungen liegen im Bereich des Zivilrechts, das in dieser Darstellung am meisten interessiert, in einer stärkeren Einschränkung der Vertragsfreiheit, die durch das Verbot des Austausches nicht äquivalenter Leistungen und spekulativer Elemente bedingt ist.

(2) Das islamische Recht spielt heute in der Praxis der meisten islamischen Staaten eine völlig untergeordnete Rolle. Die Türkei hat sogar das islamische Recht völlig abgeschafft und in jedem Rechtsgebiet Gesetze eingeführt, die europäischen Rechtsordnungen entlehnt sind, während in

³ Das islamische Recht regelt daher auch Bereiche, die nach westlichem Verständnis nicht zum Recht gehören. Hierzu gehören insbesondere die Fragen des Riūs (ḥādāṯ).

⁴ Es handelt sich dabei um Anhänger von Methodiklehren, die sich an der ratio legis (al-ḥikma at-taṣrīfiya) der Normen von qurʾān und sunna orientieren, siehe hierzu auch unter 1.7.

der islamischen Welt in der Regel sonst zumindest noch das Erbrecht und das Familienrecht weitgehend oder vollständig islamisches Recht sind. In den übrigen Bereichen des Zivilrechts hat das islamische Recht aber meist nur eine ergänzende Funktion, während ansonsten Gesetzbücher vorhanden sind, die eng an europäische Vorbilder angelehnt sind. Das ägyptische Recht ist in vielen arabischen Ländern sehr einflussreich. Dieses ist seinerseits wieder eng an das französische Recht angelehnt.⁵ Allerdings bestimmt die ägyptische Verfassung seit 1980 auch, dass die Grundsätze der islamischen šar'ia die Hauptquelle der Gesetzgebung sind. Ähnliche Bestimmungen finden sich ebenfalls in den Verfassungen anderer arabischer Staaten.⁶ Das ägyptische Verfassungsgericht hat in einer Entscheidung von 1985 klargestellt, dass dieser Artikel der Verfassung nur auf Gesetze Anwendung findet, die nach 1980 erlassen wurden. Bezüglich älterer Gesetze obliegt dem Gesetzgeber lediglich eine politische Verantwortung; die Bestimmungen dieser Gesetze von Verstößen gegen die Grundsätze des islamischen Rechts zu reinigen.⁷ Unter den arabischen Staaten bildet Saudi-Arabien eine Ausnahme, weil dort das Rechtssystem weitgehend der hanbalitischen Rechtsschule des Islam folgt.⁸ Allerdings ist auch Saudi-Arabien dazu übergegangen, in manchen Bereichen, z.B. beim Gesellschaftsrecht, neue Wege zu gehen.

Die Frage, inwieweit eine Rechtsordnung noch islamisch ist, hängt auch von der Beantwortung der Frage nach den Grenzen des ighnād ab. Je dynamischer die Auffassungen in der Rechtsmethodik, desto größer die Möglichkeit der Abweichung vom äußeren Wortlaut von qur'an und sunna. Was für den einen Gelehrten noch zulässiger ighnād, zulässige Fortentwicklung und Anpassung des Rechts an veränderte Umstände von Raum und Zeit ist, das ist für manchen konservativeren und statischer denkenden Gelehrten oft schon ein klarer Verstoß gegen den Islām.⁹

⁵ Vgl. zum ägyptischen Rechtskreis Bälz (2000).

⁶ Vgl. zur Situation in den Staaten des Golf-Kooperationsrates Ebert (2000).

⁷ Vgl. hierzu Bälz (1998, 442 ff.).

⁸ Vgl. hierzu Farag (1995) und unten Abschnitt 1.7, Punkt (1).

⁹ Vgl. hierzu auch Abschnitt 1.7 unten.

1.3 Die theologischen Voraussetzungen der islamischen Wirtschaftsethik

Ausgangspunkt für das islamische Wirtschaftsdenken sind einige grundsätzliche theologische Überlegungen, die für alle Bereiche des menschlichen Lebens maßgeblich sind. Grundlage des Islām ist tauhīd, der reine Monothismus. Es gibt nur einen einzigen Gott, der durch die creatio ex nihilo die Welt hervorbrachte und sie erhält. Den Grund, warum er die Menschen erschaffen hat, teilt Gott im qur'an mit:

„Und ich habe die Ginn und die Menschen nur erschaffen, damit sie mir dienen“ (Sure 51, Vers 57).

Gott zu dienen (ibāda) ist also Ziel und Aufgabe des Menschen. Eigentlicher Eigentümer aller Schöpfung ist Gott, ihr Schöpfer, wie es der qur'an immer wieder betont.¹⁰ Der Mensch ist durch Gott als Stellvertreter (ḡalīfa) auf Erden eingesetzt worden.¹¹ Dies bedeutet, dass der Mensch einerseits mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet ist, die es ihm ermöglichen, diese Aufgabe der Verwaltung, Nutzung und Bewahrung der Schöpfung auszuüben, er aber andererseits von diesen Fähigkeiten nur innerhalb des Rahmens Gebrauch machen darf, den Gott ihm vorgegeben hat. Der Mensch ist also erschaffen worden, um seine Fähigkeiten zu entwickeln und zu gebrauchen, darf sie allerdings nicht missbrauchen.

Nach islamischer Auffassung ist das Leben in dieser Welt nur eine Prüfung. Der Mensch lebt auf der Welt für eine begrenzte Zeit. Seine Aufgabe ist es, sein Ego (nafs) zu erziehen, seine Fähigkeiten zu entwickeln und sich an Gottes Gebote zu halten. Das Verhalten des Menschen in dieser Welt entscheidet über sein zukünftiges Leben im Jenseits.¹²

¹⁰ Z.B. Sure 3, Vers 110: „Und Gott gehört, was in den Himmeln und was auf Erden ist.“

¹¹ Sure 2, Vers 31

¹² In der islamischen Theologie gibt es unter den Schulen einen Streit über das Verhältnis von Glauben und Werken. Die sunnitischen Schulen (Māturīdīya, Aš'arīya und Salafīya) haben die Position der Muḡī'a übernommen und gewähren dem Glauben Vorrang. Ein Gläubiger, der große Sünden begangen hat, kann niemals ewig in der Hölle verweilen, und es besteht sogar eine Hoffnung für ihn, dass Gott ihn überhaupt nicht bestraft. Für das Sunnitentum ist also der Glaube vorrangig. Demgegenüber lehren Zaidīya und Mu'tazilīa, dass jemand, der eine große Sünde begangen hat und stirbt, ohne diese aufrichtig bereut zu haben, ewig in der Hölle

1.4 Marktwirtschaft innerhalb der Grenzen der islamischen Ethik

Das islamische Recht sieht für die Wirtschaft grundsätzlich eine marktwirtschaftliche Ordnung vor. Die islamischen Juristen gehen davon aus, dass unter normalen Umständen durch das freie Spiel von Angebot und Nachfrage Preise entstehen, die der tatsächlichen Marktlage entsprechen und den tatsächlichen Wert einer Ware ausdrücken. Der Markt regelt zudem, dass Dinge produziert werden, die den tatsächlichen Bedürfnissen der Menschen entsprechen. Auch bejaht der Islam die Eigeninitiative und Eigenverantwortung sowie das Privateigentum. Allerdings wird die Marktwirtschaft nur als ein praktisches Instrument des effektiven Wirtschaftens betrachtet. Zwar wird Gewinnstreben nicht grundsätzlich, sondern nur bei Verletzung ethischer Normen und als alleiniger Lebenszweck ohne Bezug zu Gott und seiner Schöpfungsordnung abgelehnt, doch wird die Marktwirtschaft eben aus diesen Gründen unter vier Aspekten eingeschränkt.

1. Der Markt darf sich nicht selbst zerstören

Bestimmte wirtschaftliche Verhaltensweisen setzen die Marktmechanismen außer Kraft oder führen zu Ergebnissen, die gerade durch freie Marktwirtschaft verhindert werden sollen. Liebe man diese Verhaltensweisen zu, so würde man den freien Markt letztlich durch sich selbst zerstören. Hier muss der Staat regelnd eingreifen. Beispielsweise betrachtet

verbleiben wird. Für diese Schulen sind also die Werke entscheidend. Dies ist die Lehre des qur'ān. Der qur'ān kennt keine zeitlich begrenzte Höllenstrafe (wenngleich die Murg'ā dies in manche Verse, wie z.B. Sure 11, Vers 107-108 hineinlesen möchte) und betont immer wieder in zahlreichen Versen, dass der Mensch im Jenseits das Ergebnis seiner Taten präsentiert bekommt, z.B. Sure 3, Vers 31: "An jenem Tage findet jede Seele bereit, was sie an Gutem und was sie an Bösem getan hat. Sie wird wünschen, dass ein großer Abstand wäre zwischen ihr und ihm [d.h. dem, was sie an Bösem getan hat]." Oder Sure 16, Vers 112: "An jenem Tage kommt jede Seele und ist brennt, sich selbst zu verteidigen, und jede Seele erhält, was sie getan hat und ihnen wird keine Ungerechtigkeit angetan." Mit dieser unterschiedlichen Beurteilung der Werke korreliert auch, dass das Sunnitentum (in unterschiedlichen Ausprägungen) Präddestination und Zaidiya und Mutazila die Willensfreiheit lehren.

das islamische Recht *ih̥tikār* (das Horten von Waren, um den Preis in die Höhe zu treiben) unter bestimmten Bedingungen als verboten.¹³

2. Die Normen der Ethik sind Grenzen des wirtschaftlichen Gewinnstrebens

Nach islamischer Auffassung darf nicht alles, was nach den Gesetzen des Marktes zu Geld gemacht werden kann, auch tatsächlich zu Geld gemacht werden. Hier zeigt sich deutlich, dass im Islam Recht und Moral als Einheit betrachtet werden. Mit Dingen, deren Genuss ihm verboten ist, darf der Muslim auch keinen Handel treiben.¹⁴ Handlungen, die ihm verboten sind, darf der Muslim nicht zum Gegenstand wirtschaftlicher Aktivitäten machen. Ein Kennzeichen des islamischen Rechts ist es, dass es den Menschen auch vor sich selbst schützen möchte und die Entscheidung darüber, ob jemand Dinge tut, die der Islam als schädlich und verwerflich betrachtet, nicht dem Einzelnen überlässt.

3. Die Ablehnung von Spekulations- und Risikogeschäften sowie nicht äquivalentem Leistungsaustausch

Ein Kennzeichen und wesentlicher Abweichungspunkt der islamischen Rechtsordnung von westlichen Zivilrechtsordnungen ist die weitgehende Ablehnung spekulativer Rechtsgeschäfte und die Forderung nach strikter Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung im Schuldvertrag. Die islamischen Juristen unterscheiden hier drei Arten verbotener Elemente.¹⁵

(1) *Ġahāla*: Hierunter ist zu verstehen, dass ein oder mehrere Elemente des Vertrages nicht genügend bestimmt sind. Insbesondere muss der Kaufgegenstand genau bestimmt sein.

(2) *Ġarar*: Dieser Terminus bezeichnet bestimmte Risikogeschäfte, bei denen nicht klar ist, welche Leistung der Käufer tatsächlich erhält, al-

¹³ Siehe hierzu Döndüren (1984, 196 ff.).

¹⁴ Vgl. hierzu z.B. Ibn al-Murādā, Bd. 3 (1988, 306 ff.); al-Qazwī, Bd. 2 (1987, 231 ff.); al-Maqdisī, (1990, 145).

¹⁵ S. Ġāfar b. Ahmad b. 'Abdassalām (1994, 174 ff.).

so Verträge mit aleatorischem Charakter.¹⁶ Beispielsweise ist es verboten, ein noch ungeborenes Kalb zu verkaufen.

(3) Ribā: Der Begriff "ribā" bedeutet wörtlich "Zunahme", "Mehnung, Zunahme, Überschuss".¹⁷ Als terminus technicus verstehen die islamischen Juristen darunter den Austausch nicht äquivalenter Leistungen.¹⁸ Ribā wird im qur'ān verboten,¹⁹ der Begriff jedoch nicht genau definiert. Eine genaue Definition des Begriffes erfolgt durch die sunna.²⁰ Aufgrund der Überlieferung vom Propheten²¹ wird ribā in drei Kategorien geteilt: ribā'n-nasī'a, ribā'l-fadl²² und ribā'l-ghāhiliya. Der

¹⁶ Dies ist einer der Gründe, warum viele islamische Gelehrte den Versicherungsvertrag als verboten betrachten. Allerdings wird die Frage, ob Versicherungsverträge zulässig sind, von den islamischen Gelehrten sehr kontrovers und sehr differenziert diskutiert.

¹⁷ Al-Ġazīrī, Bd. 2, (1987, 245); al-Ġassās, Bd. 2 (1985, 183).

¹⁸ Karaman, Bd. 2, (1984, 185).

¹⁹ Sure 3, Vers 131; Sure 2, Verse 279, 280

²⁰ Wort (qaui), Handlung (fi'l) oder Bestätigung (taqrīr) des Propheten.

²¹ Die Muslime haben die sunna des Propheten überliefert. Eine einzelne Überlieferung heißt ḥadīṭ (Pl. aḥādīṭ). Während der Text des qur'ān unverfälscht überliefert und unbestritten ist, gibt es in der Überlieferung der sunna oft Uneinigkeit und widersprüchliche Überlieferungen. Auch ist die Frage der Zuverlässigkeit dieser Überlieferung unter den islamischen Gelehrten umstritten (s. auch 1.7).

²² Hierbei handelt es sich darum, dass bestimmte Güter nur in gleichem Maß und direkt (sofort ohne Zeitverzögerung) getauscht werden dürfen, wenn es sich um die gleiche Gattung handelt und bei bestimmten Gütern zwar der Austausch in unterschiedlichem Maß gestattet ist, jedoch keine Verzögerung. Gold darf z.B. gegen Gold nur direkt und mit gleichem Gewicht getauscht werden. Eine Goldkette darf also gegen einfache Klumpen Gold nur nach Gewicht getauscht werden. Weizen darf zwar gegen Gerste mit unterschiedlichem Maß getauscht werden, doch darf keine Zeitverzögerung eintreten. Um welche Güter es sich jeweils handelt, ergibt sich aus aḥādīṭ und aus weiterer Ableitung daraus durch Analogieschluss, der aber in den verschiedenen Schulen unterschiedlich ausfällt. Der Sinn dieser Regelungen wird von den Gelehrten darin gesehen, dass bei bestimmten Gütern der Tausch vermieden und zum Kauf mittels einer Währung angeregt werden soll, da der Tausch leicht zu Irrtümern und Fehleinschätzungen des Wertes führen kann. Es wird also angenommen, dass durch diese Regelungen Irrtümern vorgebeugt werden soll, s. z.B. Bayindir (1987, 146 f.); al-Ġazīrī Bd. 2 (1987, 247).

Zins entspricht der ribā'l-ghāhiliya.²³ Durch das Zinsverbot entsteht die Notwendigkeit eines islamischen, zinslosen Bankwesens.²⁴

In den letzten Jahrzehnten hat es in der islamischen Welt den Versuch gegeben, ein islamisches Bankwesen zu entwickeln. Hierbei geht es um den Versuch, eine Institution zu entwickeln, die die volkswirtschaftliche Funktion einer Bank wahrnimmt, ohne sich des Zinses zu bedienen.²⁵ Es gibt viele Aktivitäten und unterschiedliche Modelle in diesem Bereich, wobei ein großes Problem dieser Banken darin besteht, dass sie in den eigenen Ländern mit westlichen Banken konkurrieren müssen. Westliche Banken beruhen auf Zinsgewinnen (also risikolosem Gewinn; Kapital gegen Entgelt), während der Grundgedanke des islamischen Bankwesens die Gewinn- und Verlustbeteiligung ist.²⁶ Hauptstütze des islamischen Bankwesens ist die mudā'ara.²⁷ Bei dieser Gesellschaftsform geben die Kunden der Bank ihre Gelder als Einlagen, die von der Bank für bestimmte Projekte benutzt werden. Die Kunden werden dann an Gewinn oder Verlust beteiligt. Umgekehrt stellt die Bank selbst wieder ihre Gelder Unternehmen als Einlage einer mudā'ara zur Verfügung und wird an Gewinn und Verlust beteiligt. Das islamische Bankwesen ist eines der

²³ Vgl. Bayindir (1987, 123).

²⁴ Allerdings gibt es seit etwa den letzten hundert Jahren auch eine Minderheit von Gelehrten, die Zinsen nicht grundsätzlich ablehnt, vgl. z.B. A. Yūsuf 'Alī (1983, S.111, Fn. 324); weitere Vertreter einer solchen Haltung nennt Sencan (1987, 225f.).

²⁵ Während die herrschende Meinung unter den islamischen Gelehrten Zinsen in jeglicher Form ablehnt, gibt es aber auch unter den Vertretern der Mehrheitsmeinung eine Diskussion über das Problem des Ausgleichs für Wertverlust durch Inflation; siehe Khan (1995) und Ghazi (1995); Döndüren (1988, 24 ff.).

²⁶ Eine kurze Darstellung der Instrumente des islamischen Bankwesens findet sich z.B. bei Weggen und Wichard (1995). Neben der Gewinn- und Verlustbeteiligung mittels der Mudā'ara-Gesellschaft kennt das islamische Bankwesen auch die Mā'għalīkīkī, durch bestimmte Kaufverträge (murābāha und salām) den Kunden Kredite zu verschaffen. Beim Murābāha-Kauf erwirbt die Bank das Eigentum an einem Objekt, das ein Kunde erwerben möchte, zunächst für sich und veräußert das Objekt dann an den Kunden gegen einen Aufpreis und Ratenzahlung weiter. Beim Salām-Kauf kauft die Bank von einem Kunden etwas und zahlt im Voraus, während der Kunde erst zu einem späteren Zeitpunkt leisten muss. So wird durch die Bank z.B. die Produktion der Güter, die sie erwerben möchte, selbst vorfinanziert.

²⁷ Vgl. hierzu z.B. al-Ġazīrī, Bd. 3, (1987, 34 ff.).

wichtigsten Gebiete, in denen das islamische Recht in der Gegenwart zur Anwendung kommt, wemgleich im Wesentlichen auf freiwilliger Basis durch Parteevereinbarung und nicht durch staatliche Gesetze. Es handelt sich somit vielmehr um einen privaten Versuch, die Vorschriften des Islam einzuhalten, wo der Staat das rechtliche System des Islam aufgeben hat.

4. *Eingreifen des Staates, wenn der Markt allein keine ausreichende Grundsicherung schafft*

Die Marktwirtschaft bietet unter Einhaltung der genannten Punkte 1-3 ein gerechtes Wirtschaften, was den Mechanismus der Wirtschaft angeht, aber nicht unbedingt völlige Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Beispielsweise halten manche Juristen eine staatliche Preisfestsetzung (tas'ir) zumindest unter bestimmten Umständen für zulässig.²⁸ Auch hier zeigt sich, dass dem Markt nur eine Hilfsfunktion zukommt, er nur Mittel zum Zweck, aber kein Selbstzweck ist. Eigentlicher Zweck des Wirtschaftens ist die eigene Versorgung unter Einbeziehung einer Verantwortung des Einzelnen für die ganze Gesellschaft, des Starken für den Schwachen. Bezüglich der Wirtschaft hat der Staat im Islam die Aufgabe, die Einhaltung der Gesetze zu kontrollieren und durchzusetzen, sowie einen sozialen Ausgleich zu schaffen.

1.5 *Zakāt und freiwillige Abgaben*

Zakāt ist einer Steuer, die auf das Vermögen erhoben wird.²⁹ Es handelt sich dabei nicht, wie oft übersetzt wird, um Almosen. Zakāt ist eine Steuer, die vom Staat angetrieben und verteilt wird. Der Begriff "zakāt" bedeutet wörtlich sowohl "Reinigung" als auch "Wachstum".³⁰ Zakāt wird im qur'ān häufig mit dem Gebet verbunden. An vielen Stellen finden sich Wendungen wie "und verrichtet das Gebet und gebet die zakāt" (Sure 2,

²⁸ Aš-Šaukānī, Bd.5 (1938, 220); Abū Zahra (1947, 313).

²⁹ Eine Darstellung des sunnitischen Zakātrechts (insbesondere welche Vermögenswerte in welcher Weise besteuert werden) findet sich z.B. bei Zaidan (1996).

³⁰ Al-Ġazirī, Bd.1 (1987, 590).

Vers 44). Hier zeigt sich, wie der Islam die Religion als allumfassendes System betrachtet. Das Gebet, welches die individuelle Beziehung eines jeden Menschen zu Gott herstellt, wird mit der Verantwortung eines jeden Einzelnen für das materielle Wohlergehen seiner Mitmenschen auf eine Stufe gestellt. Beide Elemente, individuelle Frömmigkeit wie Wahrnehmung der gesellschaftlichen Verantwortung, sind von gleichem Wert und von gleicher Wichtigkeit und untrennbar miteinander verbunden. Wer wirklich gottesfürchtig ist, kann nicht egoistisch an seinem eigenen Vorteil festhalten und Leid und Not und ungerechte Behandlung anderer Menschen hinnehmen. Soziale Gerechtigkeit herzustellen, ist aber auch, wie bereits oben geschildert, eine Aufgabe des Staates, der dafür zu sorgen hat, dass die Wohlhabenden ihrer Verantwortung den sozial Schwächeren gegenüber auch tatsächlich nachkommen. Die Verwendung des zakāt ist in Sure 9, Vers 60 festgelegt:

"Die Abgaben sind nur für die Armen und Bedürftigen, für die mit ihrer Verwaltung Beauftragten, für die, deren Herzen gewonnen werden sollen, für die Befreiung von Sklaven, für Schuldner, für die Sache Gottes und für Wanderer, als eine Vorschrift Gottes. Und Gott ist allwissend, weise."

Voraussetzung für die Steuerpflichtigkeit ist, dass die jeweils zu versteuernden Vermögenswerte eine gewisse Mindestgröße (nisāb) erreichen müssen. Weiterhin muss für viele Vermögenswerte, für die zakāt zu entrichten ist (z.B. für Gold und Silber), dieser nisāb ein ganzes Jahr lang Bestand haben. Nur wenn die entsprechenden Vermögenswerte ein Jahr lang in Höhe des nisāb im Eigentum einer Person stehen, wird die Person steuerpflichtig.³¹

Ein wichtiger Punkt für die Betrachtung des islamischen Wirtschaftssystems ist der kombinierte Effekt von Ribā-Verbot und zakāt. Beide Begriffe sind bereits erläutert worden. Weil es durch das Ribā-Verbot

³¹ Über Einzelheiten herrscht hier wie bei vielen Rechtsfragen Streit. Nach safi'itischer Schule etwa entfällt die Pflicht zum zakāt schon dann, wenn der nisāb während des Jahres auch nur einmal unterschritten wurde. Diese Schule verlangt also, dass der nisāb ein ganzes Jahr lang erreicht werden muss. Die Hanafīya hingegen verlangt nur, dass der nisāb am Anfang und am Ende des Jahres erreicht wird. Fällt das Vermögen zwischenzeitlich unter den nisāb, so ist das unbeachtlich.

keinen Geldmarkt gibt und durch die Art der Besteuerung durch zakāt Vermögen, das nicht eingesetzt wird, vermindert wird, besteht ein großer Anreiz, Geld zu investieren. Das islamische Recht schafft so Anreize, Geld wieder in Produktion und nicht in Konsum zu investieren.³² Doch wird in diesem Punkt gelegentlich auch zu vorsichtigerer Betrachtung wegen mangelnder empirischer Daten geraten.³³

Parallel zu den obligatorischen durch den Staat kontrollierten Sozialleistungen fordern der qurʾān wie die sunna zu privaten freiwilligen Leistungen auf. Insbesondere wird auch zur Milde gegenüber Schuldern gemahnt. So fordert der qurʾān bezüglich des Schuldners:

„Wenn er in Schwierigkeiten ist, dann ist Aufschub bis zur Besserung. Dass ihr es aber als eine Spende erlasst, ist besser, wenn ihr wisst“ (Sure 2, Vers 281).

1.6 Islamische Wirtschaftsethik und die Frage nach dem Ziel des Daseins

Ein meines Erachtens sehr wesentlicher Punkt, der in der islamischen Diskussion um die Wirtschaftsethik gelegentlich ein wenig zu kurz kommt, ist die Frage nach den Zielen und Grenzen des wirtschaftlichen Wachstums. Zwar ist bereits durch den fehlenden Geldmarkt klar, dass in einer islamischen Wirtschaftsordnung Industrialisierung nur langsam voranschreiten kann,³⁴ doch ist dies nur ein Aspekt des gesamten Problems. Die Frage nach der Art des Wirtschaftens ist eng verknüpft mit der Frage nach dem „Warum“ des Wirtschaftens. Der Kapitalismus ist auf ein beständiges Wachstum, auf Mehrung angelegt. Die moderne Technologie ist in der Lage, ein äußerst vielfältiges Angebot an Luxusgütern zur Verfügung zu stellen. Ein großer Teil dieser Güter ist für das menschliche Leben schlicht unnötig, viele dieser Güter wirken sogar auf den Einzelnen und die Gesellschaft sehr negativ und destruktiv aus. Während also ein Teil der Menschen Güter produziert und konsumiert, deren Nicht-

vorhandensein das menschliche Leben in seiner Qualität nicht beeinflussen würde, hat ein großer Teil der Menschheit schlicht ums Überleben und gegen den Hunger zu kämpfen.

Vielfach ist das Denken zeitgenössischer islamischer Intellektueller davon geprägt, mit dem Westen wirtschaftlich mithalten zu können. Dies ist zwar einerseits verständlich, da in den meisten islamischen Ländern große Teile der Bevölkerung materiell schlecht versorgt sind und die Linderung der materiellen Not ein verständliches Anliegen ist, doch wird im Islam wirtschaftliches Wachstum nur unter bestimmten Bedingungen angestrebt. Ohne Zweifel ist eine gerechte Verteilung und eine ausreichende Versorgung aller Menschen mit materiellen Gütern, so dass niemand Hunger und Not leiden muss, ein klares Ziel des Islam. Bereits in den frühen Suren der mekkanischen Periode greift der qurʾān immer wieder das Problem der sozialen Gerechtigkeit auf. So lautet etwa die 107. Sure al-māʾūr:³⁵

- (1) Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Allbarmerzigen
- (2) Hast du den gesehen, der die Religion verleugnet?
- (3) Das ist der, der die Weise zurückstößt
- (4) Und sich nicht um die Speisung des Bedürftigen bemüht.
- (5) So wehe den Betenden,
- (6) Die ihres Gebetes unaachtsam sind,
- (7) Die gesehen werden wollen
- (8) Und die die Hilfe verweigern.

Hier wird die heuchlerische Präsentation von Frömmigkeit angeprangert, hinter der kein wirklicher Glaube an Gott und das Leben im Jenseits steht. Eine solche Scheinförmigkeit besteht in äußeren Akten des Ritus ohne Einsatz für die Linderung der Not von Mitmenschen, die eigenen Einsatz und Verzicht bedeutet. Der qurʾān wendet sich gegen Verschwendung (isrāf)³⁶ und gegen die, die im Luxus leben (mutrafīn).³⁷ Er

³² Vgl. hierzu auch Köhler (1981, 65 f.).

³³ Han (1988, 67).

³⁴ Vgl. Köhler (1981, 65).

³⁵ Bei dieser Sure ist umstritten, ob sie mekkanisch oder medinisch ist, vgl. al-Qurtubī, Bd.20 (1985, 210); nach Zamāḩṣārī sind die ersten drei Verse mekkanisch, die übrigen Verse medinisch, az-Zamāḩṣārī, Bd.4 (1987, 803).

³⁶ Z.B. Sure 6, Vers 142: „Und seid nicht verschwendend. Wahrlich, er (Gott) liebt die Verschwender nicht.“

prangert auch immer wieder ganz allgemein die Gier nach materiellen Gütern an. So lautet die 102. Sure at-takwīn³⁸:

- (1) Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Allbarmerzigen,
- (2) Die Gier nach Mehrung lenkt euch ab
- (3) bis ihr die Gräber besucht.
- (4) Nein, ihr werdet es bald wissen!
- (5) Wiederum nein, bald werdet ihr es wissen.
- (6) Nein!, wenn ihr es mit Gewissheit wüsset,
- (7) Dann würdet ihr die Hölle sehen.
- (8) Dann werdet ihr sie mit Sicherheit sehen mit dem Auge der Gewissheit,
- (9) Dann werdet ihr an jenem Tage mit Sicherheit bezüglich der Wohltaten zur Verantwortung gezogen werden.

Immer wieder wird der Blick des Menschen auf das Jenseits, die eigentliche Bestimmung des Menschen, dessen Aufenthalt auf dieser Welt nur zum Zwecke der Prüfung ist, gelenkt:

„Den Menschen ist die Liebe zu den Gelisten nach Frauen, männlichen Nachkommen, angehäuften Schätzen von Gold und Silber, wohlgezüchteten Pferden, Viehherden und Ackerfrucht schön gemacht worden. Doch ist dies der vergängliche Nutzen dieser Welt. Doch bei Gott liegt die schöne Stätte der Heimkehr“ (Sure 3, Vers 15).

Der qurʾān gibt also bezüglich der Wirtschaft über die bloße Forderung nach einem gerechten Wirtschaftssystem hinaus auch die Direktive, das Leben in dieser Welt nicht über zu bewerten. Es sei hier noch einmal auf die bereits weiter oben angesprochene Stellung des Menschen als *ḥalīfātullāh fī-l-ard* (Stellvertreter Gottes auf Erden) hingewiesen. Der Mensch hat eine Gesamtverantwortung für die Schöpfung, die ihm von Gott nur treuhänderisch anvertraut worden ist. Es kann daher nicht das primäre Ziel einer islamischen Wirtschaftsordnung sein, unbedingte den

³⁷ Z.B. Sure 23, Vers 65: „Bis dass, wenn wir die im Luxus Lebenden von ihnen mit Strafe erfassen, dann flehen sie um Hilfe.“

³⁸ Al-Qurʾān schreibt: „Sie ist mekkanisch nach Ansicht aller Kommentatoren. Al-Buhārī überliefert, dass sie medizinisch ist.“ al-ġāmīʾ li-ahkām al-qurʾān, Bd.20, S.168.

westlichen Lebensstandard zu erreichen. Islamisch geboten ist die Linderrung von Not und die Sicherung menschlicher Grundbedürfnisse aller ohne Rücksicht auf die soziale Herkunft. Darüber hinaus aber ist eine Mehrung von Wohlstand und materiellen Gütern nur zulässig, wenn dadurch die Schöpfung insgesamt nicht geschädigt und vor allem das spirituelle Wohl des Menschen nicht beeinträchtigt wird.

1.7 Die Flexibilität des islamischen Rechts

Es ist unschwer zu erkennen, dass ein islamisches Wirtschaftssystem zur Zeit in keinem Land der Welt praktiziert wird und selbst, wenn ein einzelnes Land dies praktizieren wollte, so wäre es mit der Realität konfrontiert, dass es mit dieser Wirtschaftsordnung völlig allein und isoliert dastehen würde. Ein islamisches Wirtschaftssystem hätte in der Praxis nur dann eine Chance, wenn sich eine größere Anzahl von Ländern dafür entscheiden würde, so dass ein eigener islamischer Wirtschaftsraum entstünde (eine Idee, die theoretisch von muslimischen Intellektuellen oft gefordert wird, aber praktisch in weiter Ferne liegt). Somit stellt sich bereits für die islamische Welt die Frage, wie flexibel das islamische Recht ist und wie der Muslim mit der Situation umgehen soll, dass die ihm umgebende Realität so stark von den Forderungen seiner Religion abweicht. Faktisch hat der Muslim zur Zeit überall das Problem, dass er (juristisch betrachtet) in einer nichtislamischen Umgebung lebt. Die Frage, wie das islamische Recht mit dieser Situation umgeht, hat daher nicht nur für Diasporamuslime Bedeutung.

In der heutigen islamischen Rechtswissenschaft gibt es verschiedene Tendenzen. Im Sunnientum gab und gibt es eine Bewegung, die sich gegen den *igthād*³⁹ ausgesprochen hat und das Recht der vier sunnitischen Schulen⁴⁰ unverändert anwenden möchte. Diese Ansicht ist in den letzten Jahrzehnten schwächer geworden, hat aber immer noch Vertreter.

³⁹ *Igthād* ist die Ableitung von Recht aus den Rechtsquellen. Das Gegenteil ist *taqlīd*, die Annahme einer fremden Meinung, ohne sie selbst nachgeprüft und verifiziert zu haben.

⁴⁰ Hanafiya, Malikiya, Šāfiʿiya und Hanbaliya

Gestärkt wurde hingegen die Tendenz der Wiederbelebung des *ig̃tihād*. Innerhalb der Gruppe der *ig̃tihād*befürworter lassen sich im Prinzip drei verschiedene Richtungen herausarbeiten:

1. Eine Richtung versteht unter *ig̃tihād* lediglich die Abschaffung der Schulmeinungen und deren Ersetzung durch die Aussagen aus *ahādīṭ* (Pl. von *hadīṭ*)⁴¹, die durch *Hadīthgelehrte* anerkannt sind. Diese Strömung umfasst einen Teil der *Salafīya*. Sie geht von einem sehr unflexiblen Rechtsverständnis aus und betrachtet die Gelehrten der Rechtschulen – mit Ausnahme der *Hanbaliten* – als Juristen, die sich zu viel Freiheit gegenüber der *sunna* herausgenommen haben. Diese Strömung ist gekennzeichnet durch völliges Vertrauen in die *sunnitische Hadīthüberlieferung* und möglichst wörtliches Festhalten daran. Die *Methodenlehre* besteht im Wesentlichen darin, zu lehren, in welchem Verhältnis zueinander die Aussagen im *qur'ān* und den *ahādīṭ* stehen und wie diese Aussagen auf der sprachlichen Ebene zu verstehen sind.

2. Die flexiblere Strömung innerhalb der *Salafīya* nutzt das gesamte methodische Spektrum der traditionellen Methodiklehren für ihren *ig̃tihād*. Das bedeutet, dass auch sie *qur'ān* und *sunna* im Prinzip wie Gesetzbücher betrachtet. Die Normen müssen ausgelegt aber gegebenenfalls bei Vorliegen einer Rechtsstücke⁴² mittels Analogie ergänzt werden. Außerdem wird in begrenztem Umfang davon Gebrauch gemacht, von Regelungen aus *qur'ān* und *sunna* abzuweichen, wenn sich die Umstände verändert haben (insbesondere auf der Grundlage der *darūra* = Notwendigkeitslehre). Diese Richtung kennt also eine gewisse Flexibilität.

⁴¹ *Ahādīṭ* nennt man Überlieferungen der Aussagen und Taten des Propheten Muhammad.

⁴² Wobei die Frage, wann eigentlich eine Rechtsstücke vorliegt, von den traditionellen Methodikern nie genau beantwortet worden ist. Die gesamte traditionelle Methodenlehre weist innere Widersprüche auf, weil sie einerseits seit *aš-Šaḥīḥ* immer stärker von Formalismus und Ablehnung der Vernunft geprägt ist, andererseits aber auch die Rechtslehren der frühen Juristen nicht ablehnen möchte, die stärker durch Rationalismus, Flexibilität und Beachtung der *ratio legis* geprägt sind.

3. Die dritte Strömung tritt für eine Wiederbelebung der *Ra'y-Methodik*⁴³ ein und geht mit ihren methodischen Ansätzen über die traditionelle Rechtsmethodik hinaus, wobei die Vertreter dieser Richtung sich darauf berufen, dass ihre Vorstellung von methodischer Flexibilität ursprünglich im Islam vorhanden gewesen war und erst später durch die traditionellen Methodiklehren der vier Schulen ersetzt wurde. Die *Ra'y-Methodiker* vertreten den Ansatz, dass der islamische Jurist nach der *ratio legis* (*al-hikma at-taṣrīfiya*) einer Norm aus *qur'ān* und *sunna* suchen und dann seine Rechtsableitung auf diese *ratio legis* stützen muss. Dies führt dazu, dass eine rechtliche Norm dann geändert werden muss, wenn sich unter den konkreten Umständen ihre *ratio legis* nicht mehr realisiert. Diese Strömung versteht also das Verbot, gegen den *qur'ān* und die *sunna* zu verstoßen, als ein Verbot, gegen die *ratio legis* von *qur'ān* und *sunna* zu verstoßen. Weiterhin sind die Anhänger dieser Methodiklehre der Zuverlässigkeit der *Hadīthüberlieferung* gegenüber recht kritisch eingestellt. Sie orientieren sich an Vernunft (*ʿaql*) und *qur'ān*. Die *sunna* wird nicht abgelehnt, doch wird die Überlieferung der *sunna* kritisch betrachtet. Es reicht nicht, dass ein *hadīṭ* formal korrekt ist.⁴⁴ Es muss am Maßstab von *ʿaql* und *qur'ān* geprüft werden. Es sind insbesondere folgende Problemgruppen, die im Zusammenhang mit der Möglichkeit der Abweichung von Regelungen aus *qur'ān* und *sunna* sehr kontrovers diskutiert werden:

- die Frage nach der Höhe und der Art der Strafe für Verstöße gegen islamische Strafgesetze;
- die Frage, ob die Apostasie eines Muslims strafbar ist;
- die Frage nach der rechtlichen Stellung der Frau.

⁴³ Hierunter verstand man in der Frühzeit des Islam solche juristischen Methodiklehren, die sich auf den *qur'ān* und dessen Auslegung durch die Vernunft stützen und die *Hadīthüberlieferung* auch inhaltlich kritisch am Maßstab von Vernunft und *qur'ān* überprüften.

⁴⁴ Formal korrekt ist ein *hadīṭ* dann, wenn die Überliefererkette aus Personen besteht, die als zuverlässig anerkannt sind. Welche Personen als zuverlässig gelten, ist insbesondere zwischen Sunniten und Schiiten oft umstritten.

Bei den genannten drei Punkten liegt die spezielle Problematik darin begründet, dass es in vielen Fragen eindeutige Aussagen des qurʾān und der sunna (sogenannte nuṣūṣ) gibt. Eine Abweichung von diesen Regelungen kann nur dann nicht als Verstoß gegen qurʾān und sunna gewertet werden, wenn man entweder bestimmte ahādīṯ als nicht authentisch ablehnt oder wenn man die Regelungen von qurʾān und sunna nach ihrer ratio legis versteht und deshalb bei einer Änderung von Umständen auch eine Änderung der Regelung als notwendig erachtet. Freilich gibt es hierbei eine ganze Reihe von Meinungsunterschieden. Die Anhänger einer derart flexiblen Theorie der uṣūl al-fiqh entwickeln daher auch Vorstellungen über eine islamische Gesetzgebungslehre, damit die Rechtsenheit gewahrt werden kann. Bei dieser Theorie der uṣūl al-fiqh werden die uṣūl al-fiqh zur Rechtsphilosophie, woraus sich zwingend die Notwendigkeit einer Gesetzgebungslehre ergibt. Während bei den erwähnten Rechtsfragen zwischen der zweiten Strömung (traditionelle Methodiklehren) und der dritten Strömung (Ratio legis-Methodik) unter den Rechtsmethodikern Dissens besteht, wegen unterschiedlicher Auffassung in der Methodik, gibt es andere Punkte der dynamischen Rechtsentwicklung, bei denen auch Vertreter der zweiten Strömung (traditionelle Methodiklehren) und sogar der ersten Strömung (extreme Salafīya) meist keine methodischen Bedenken haben, z.B.:

- Die Abschaffung der Sklaverei wird von allen muslimischen Rechtsgelehrten als eine notwendige, sich aus den Zielen der šarīʿa ergebende Folgerung betrachtet, auch wenn qurʾān und sunna selbst die Sklaverei nicht abgeschafft haben.
- Eine Erweiterung der sozialen Sicherungen durch den Staat wird ebenfalls als positiv und den Zielen des islamischen Rechts entsprechend beurteilt.
- Die Einführung bestimmter öffentlicher Register zur Beweissicherung und Beweiserleichterung wird als zulässig erachtet.

Bei diesen Fragen handelt es sich nicht um Fälle, wo von den nuṣūṣ abgewichen werden muss. Es handelt sich vielmehr um Ergänzungen und Erweiterungen von bereits im qurʾān und in der sunna eingeräumten Rechten. Derartige Flexibilität ist daher weiter verbreitet als

die Ratio legis-Methodik der dritten Strömung, wemgleich auch diese Flexibilität auf die ratio legis begründet ist, denn die Befürworter der genannten Rechtsgedanken begründen diese damit, dass diese Weiterentwicklungen mit den Zielen der šarīʿa im Einklang stehen. Der Unterschied zu den weiter oben genannten Rechtsproblemen (Strafrecht, Frauenrechte), bezüglich derer von den Befürwortern der Ratio legis-Methodik neue Lösungen vertreten werden, ist, dass hier nicht vom äußeren Wortlaut bestimmter nuṣūṣ abgewichen wird.

Die wohl am heftigsten diskutierte Frage in der Wirtschaftsethik ist die Frage, wie das Zinsverbot zu verstehen ist und ob unter den Bedingungen der heutigen Zeit eine Einschränkung des Zinsverbotes zulässig oder sogar geboten ist.

2. Islamische Wirtschaftsethik in einer nichtislamischen Umwelt

2.1 Die universale Geltung des islamischen Rechts

Für die islamische Umwelt ist klar, dass der Muslim angehalten ist, dort islamische Verhältnisse herzustellen. Wie aber steht es um die Situation des Muslims in einer nichtislamischen Umwelt?

Zunächst einmal gelten dort für den Muslim die gleichen Regeln wie in einer islamischen Umwelt. Der Muslim muss sich an die Normen des Islam halten, wo immer er sich befindet.⁴⁵ Dieser Satz bedeutet keineswegs, dass ein Muslim verpflichtet wäre, anderen Ländern das islamische Recht aufzuzwingen. Der Muslim hat grundsätzlich fremde Rechtssysteme und die staatliche Souveränität anderer Staaten zu respektieren. Der Satz bedeutet daher zunächst, dass für einen Muslim überall der Islam der Maßstab ist. Wenn ein Muslim in einem Staat lebt, der Handlungen erlaubt, die der Islam verbietet, so wird der Muslim damit nicht der Verpflichtung entbunden, sich an das islamische Recht zu halten. Hierbei ist aber auf die bereits weiter oben angesprochene Frage des iğtihād zurückzukommen. Gerade in der heutigen Zeit kann die Einhaltung mancher Normen des islamischen Rechts problematisch werden, so dass ein neuer

⁴⁵ As-Sarāḥsī, Bd.22 (1982, 131); Hamidullah (1979, 194).

ighnād erforderlich werden kann. Wie weit ein solcher ighnād geht und wann überhaupt ein neuer ighnād als zulässig und nötig erachtet wird, hängt von den bereits dargestellten Positionen in der Rechtsphilosophie und Rechtsmethodik ab.

Der Muslim darf in der Wirtschaftsethik auch keine Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen machen. Die ethischen Verpflichtungen des Muslims gelten nicht nur gegenüber Muslimen, sondern auch gegenüber Nichtmuslimen.⁴⁶ Hieraus folgt, dass es grundsätzlich keinen Unterschied zwischen einer islamischen Wirtschaftsethik in einer islamischen und in einer nichtislamischen Umwelt gibt. Unterschiede können nur dann aufreten, wenn das islamische Recht in einer nichtislamischen Umwelt nicht praktikabel ist.

2.2 Besondere Probleme von muslimischen Minderheiten

Eines der Hauptprobleme für Muslime, die in nichtislamischen Systemen leben, ist die Zinsproblematik. Hier ist bereits in der klassischen Periode des Islam von manchen Gelehrten die Ansicht vertreten worden, dass das Zinsverbot im dar al-harb, dem nichtislamischen Hoheitsgebiet, auch für Muslime nicht gelte.⁴⁷ Viele Muslime, die derzeit in nichtislamischen Ländern leben, folgen heute diesem ighnād. Da für Normalverdiener weder der Bau oder Erwerb eines Eigenheims noch etwa die Gründung eines Handelsunternehmens ohne einen Bankkredit zu bewältigen ist, akzeptieren viele Muslime heute den Bankkredit als ein notwendiges

Übel. Viele in westlichen Ländern lebende Muslimen sehen, dass ein Festhalten an einem ighnād, der den Muslim auch als Minderheit in einem nichtislamisch orientierten Wirtschaftssystem zu völligem Zinsverzicht anhalt, die islamische Gemeinschaft faktisch zu dauernder wirtschaftlicher Bedeutungslosigkeit verurteilen würde. Zwar existiert heute immer noch eine relativ große persönliche Solidarität, auch mit der Bereitschaft, private zinslose Darlehen zu vergeben, doch ist der Rahmen dessen, was hierdurch finanziert werden kann, natürlich eng gesteckt. Zahlreiche türkische Unternehmen bieten Gewinn- und Verlustbeteiligungen an Gesellschaften an, damit Muslime ihr Geld zinslos anlegen können. Hier wird aber nur ein Ersatz für das Sparbuch, nicht aber für den Investitionskredit geboten. Zudem haben manche dieser Firmen die Religiosität der Muslime nur ausgenutzt, um sich schnell betrügerisch zu bereichern, was wiederum die Skepsis gegenüber islamischen Kapitalanlagen erhöht hat. Eine Milderung des Zinsverbotes für den nichtislamischen Bereich lässt sich mit einer rationalistischen an der ratio legis orientierten Rechtsmethodik gut begründen. Zinsen üben einen negativen Einfluss auf das Wirtschaftssystem insgesamt aus und sind ungerecht. Deshalb sind sie verboten.

Dadurch, dass sich eine Minderheit von Muslimen dem Zinssystem völlig verweigert, wird das System als solches aber nicht beeinträchtigt. Der völlige Zinsverzicht einer Minderheit hat keinen Einfluss auf eine Wirtschaftsordnung, die mit Zinsen arbeitet. Die Muslime haben also den Nachteil, dass sie keine Investitionskredite bekommen können, umgekehrt aber führt diese Haltung zu keiner Veränderung des wirtschaftlichen Systems. Damit das Zinsverbot seine Wirkungen voll entfaltet, muss es auf eine gesamte Volkswirtschaft angewendet werden. Umgekehrt sind insgesamt die Vorteile, die Muslime etwa durch den Erwerb von Grundeigentum oder die Gründung einer Firma haben, größer als der Nachteil, der durch die Pflicht zur Zahlung des Zinses entsteht. Zinsen sind also in dieser Situation das kleinere Übel (ahwan aš-šarrain). Eine solche Sicht bedeutet nicht, dass für einen islamischen Staat die Pflicht entfällt, sich um die Einführung einer zinslosen Wirtschaft zu bemühen, und sie bedeutet auch nicht, dass in nichtislamischen Wirtschaftssystemen jegliche Form von Zins- und Spekulationsgeschäften erlaubt ist. Ein völliger Verzicht auf Bankkredite für normale Alltags- oder Geschäftsinvestitionen, wie etwa Grundstückskauf oder Firmengründung (also

⁴⁶ Die ethischen Gebote und Verbote sind im qur'ān wie in den aḥādīth allgemein-gültig formuliert ohne Unterscheidung der Religionszugehörigkeit. Auch hat es unter den islamischen Juristen immer Einigkeit darüber gegeben, dass diese Normen allen Menschen gegenüber einzuhalten sind, siehe auch Hamdullah (1979, 132). Juristische Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen werden hingegen bei Fragen des Völkerrechts und des öffentlichen Rechts gemacht. Zur allgemeinen Pflicht im Islam, Verträge mit jedermann unabhängig von der Religionszugehörigkeit zu halten, siehe Özel (1988, 41 ff.); speziell bezüglich nichtmuslimischer Einwohner eines islamischen Staates vgl. Ramadan (1980, 110).

⁴⁷ Siehe as-Sarajsi, Bd.22 (1982, 131); allgemein zur Problematik Özel (1988, 168ff.).

Investitionen, die nach allgemeiner Anschauung keinen unnötigen Luxus darstellen), würde die Muslime in westlichen Ländern aber dauerhaft benachteiligen und stärker in wirtschaftliche Abhängigkeiten bringen als Nichtmuslime. Deshalb ist der Zinskredit für bestimmte Geschäfte als Ausnahme das kleinere Übel.

Das klassische islamische Recht hat für den Muslim außerhalb eines islamischen Hoheitsgebietes für die heutige Zeit keine ausreichenden Regelungen getroffen. Die islamischen Juristen vergangener Jahrhunderte kennen den Muslim außerhalb des islamischen Hoheitsgebietes nur als jemanden, der sich dort gelegentlich aufhält, etwa zu Handelszwecken. Erwartet wurde vom Muslim, dass er sich im Normalfall im *dār al-islām* aufzuhalten habe.

Der *qurʾān* enthält nur etwa 500 Verse, die direkt juristische Regelungen treffen, also als Rechtsnormen strukturiert sind, die sogenannten *ayāt al-ahkām* (Rechtsverse). Die islamischen Juristen haben jedoch immer darauf hingewiesen, dass natürlich der ganze *qurʾān* juristisch bedeutsam ist. Auch aus den Prophetengeschichten etwa kann Recht abgeleitet werden.⁴⁸ Der *qurʾān* enthält die auch aus der Bibel bekannte Geschichte von Josef (Yūsuf), der als Sklave nach Ägypten verkauft wurde. Josef ist nach islamischer Auffassung ein Prophet, also ein Muslim gewesen⁴⁹ und

⁴⁸ Siehe Atar (1988, 307).

⁴⁹ Der Islam lehrt, dass alle Propheten, da sie alle von Gott gesandt wurden und dessen Offenbarung empfangen, die gleiche Lehre verkündet haben. Die Unterschiede zwischen Judentum, Christentum und Islam sind das Ergebnis von Verfälschungen der Juden und Christen. So heißt es im *qurʾān*: "Er hat euch als Religion vorgeschrieben, was er Noah anbefahl und was wir dir offenbarten und was wir Abraham, Moses und Jesus anbefahlen: Halte die Religion aufrecht und verfälle darin nicht in Spaltung. Doch schwer ist für die Götzendiener, wozu du sie aufrufst. Gott wählt dazu aus, wen er will und leitet dazu den, der sich zu ihm hinwendet. Und sie zerfeilen erst dann in Spaltung, nachdem zu ihnen das Wissen gekommen war, aus Neid untereinander. Wenn nicht von deinem Herrn ein Wort für eine bestimmte Frist ergangen wäre, so wäre zwischen ihnen entschieden worden. Und diejenigen, denen nach ihnen das Buch zum Erbe gegeben ward, sind in tiefem Zweifel darüber. Hierzu rufe sie auf und sei standhaft, wie dir befohlen wurde. Befolge nicht ihre Gelüste und sprich: Ich glaube an das Buch, das Gott herabgesandt hat, welches es sei und mir ist befohlen, gerecht zwischen euch zu richten. Gott ist unser Herr und euer Herr. Uns unsere Werke und für euch eure Werke. Kein Streit ist

war somit ein Muslim, der als Minderheit in einer nichtislamischen Umgebung, dem pharaonischen Ägypten, lebte. Der *qurʾān* beschreibt die Geschichte des Josef in der 12. Sure, die auch den Titel Yūsuf trägt, und weist dabei auf zwei für die hier angesprochene Fragestellung sehr bedeutende Punkte hin:

- Josef sollte zum Ehebruch verführt werden. Er hat sich geweigert und dafür sogar das Gefängnis in Kauf genommen.
- Nachdem sich seine Unschuld herausstellte, steigt Josef zum Minister des Pharaos auf. Er arbeitet innerhalb des pharaonischen Systems und versucht innerhalb dieser Möglichkeiten das Beste für die Menschen in Ägypten zu erwirken.

Die Geschichte des Josef in Ägypten zeigt, dass ein Muslim innerhalb eines nichtislamischen Systems sogar direkt für den Staat arbeiten darf. Zwar darf er nicht zentrale unabänderliche Normen der Religion verletzen, doch darf er die nichtislamische Staatsgewalt akzeptieren und sich mit ihr arrangieren, um sich, wie Josef (Yūsuf) es tat, für das Wohlergehen des Gemeinwesens einzusetzen. Dies sind die wichtigsten Lehren des Islam bezüglich Muslimen, die nicht in einem islamischen System leben.

Literatur

- A. Yusuf Ali (1983): *The Holy Qurʾān – Text, Translation, Commentary*, Brentwood
- Abū Zahra, Muḥammad (1947): *Ībn Ḥanbal ḥayātuhū wa ʾasrūhū arāʾihū wa fiqhuhū*, al-Qāhira
- Atar, Fahrettin (1988): *Fikih Uṣulū*, Istanbul
- Bälz, Kilian (1998): Die Islamisierung des Rechts in Ägypten und Libyen. Islamische Rechtssetzung im Nationalstaat, in: Rabetsz, Bd. 62, S. 437-463
- Bälz, Kilian (2000): Das islamische Recht als Grundlage arabischer Rechtsinheit, in: Hans-Georg Ebert (Hrsg.): *Beiträge zum Islamischen Recht*, Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Bd. 9, Frankfurt am Main, S. 35-51

zwischen uns und euch. Gott bringt uns zusammen und zu ihm ist die Heimkehr" (Sure 42, Verse 14 - 16).

- Bayındır, Abdülaziz (1987): İslam'da Faiz Meflumu ve Unsurları, in: Para, Faiz ve İslam, İstanbul, S.117-159
- Döndüren, Hamdi (1984): İslam Hukukuna göre Alım – Satımında Kar Hadleri, Balıkesir
- Döndüren, Hamdi (1988): Çağdas Ekonomik Problemlere İslami Yaklaşımlar, İstanbul
- Ebert, Hans-Georg (2000): Tendenzen der Rechtsentwicklung in den Ländern des Golf-Kooperationsrates unter besonderer Berücksichtigung des Familien- und Erbrechts, in HBO 30, S. 63-100
- Farg, Mounir Michael (1995): Erfahrungen mit der Rechtsordnung Saudi-Arabiens, in: RIW Heft 4, S.292-295
- Çaftar b. Ahmad b. Abdassalâm (1994): Ar-rauda al-bahiya fil-masâ'il al-marđiya şarih nukat al-'ibâdat, Şan'â
- Al-Çassâs, Abû Bakr Ahmad b. 'Alî ar-Râzî (1985): Ahkâm al-qur'an, Bairût
- Al-Çaziri, 'Abderrahmân (1987): Kitâb al-fiqh 'alâ al-madâhib al-arba'a, İstanbul
- Ghazi, Mahmood Ahmad (1995): Inflation and Indexation: A Rejoinder, in: Sayed Riaz Ahmad, Nasir Ali (Hrsg.): Strategic Issues in Islamic Banking, Lahore, S.119-128
- Hamidullah, Muhammad (1979): İslam'da Devlet İdaresi (türk. Kemal Kusu), Ankara
- Han (Khan), Muhammed Ekrem (1988): İslam Ekonomisinin Temel Meseleleri (türk. Ömer Dincer), İstanbul
- Ibn al-Murtađâ, al-İmâm al-Mahdi İb-dinî'llâh Ahmad b. Yahyâ (1988): Kitâb al-bahr az-zahîr al-ğâmi li-madâhib 'ulamâ' al-amşâr, Şan'â
- Karaman, Hayretin (1984): İslamin Isiginda Günün Meseleleri, İstanbul
- Khan, Gul Muhammad (1995): Inflation and Indexation: What Does Islam Say?, in: Sayed Riaz Ahmad, Nasir Ali (Hrsg.): Strategic Issues in Islamic Banking, Lahore, S.103-117
- Köhler, Axel (1981): İslam – Leitbilder der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, Köln
- Al-Maqdisî, Muwaffaqaddin Abû Muhammad İbn Qudâma (1990): Al-'umda fil-fiqh al-ğarbali, Dimasq
- Özel, Ahmed (1988): İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darulislam Darulharb, İstanbul
- Al-Qurtubi, Abû 'Abdallâh Muhammad b. Ahmad (1985): Al-ğâmi li-ahkâm al-qur'an, Bairût
- Ramadan, Said (1980): Das islamische Recht. Theorie und Praxis, Wiesbaden
- As-Sarajî, Abû Bakr Muhammad b. Ahmad (1982): Al-mabstûf, İstanbul

- Aş-Şaukânî, Muhammad b. 'Alî (1938): Nail al-aurâr şarih munteğâ al-ahbâr, Misr
- Sencan, Hüner (1987): Günümüzde Banka, Faiz – Kredi Sorunları ve Müslümanca Tutum Arayışları, in: Para, Faiz ve İslam, İstanbul, S. 217-231
- Wegen, Gerhard; Wichard, Johannes Christian (1995): İslamische Bankgeschäfte, in: RIW, Heft 10, S.826-830
- Zaidan, Amir (1996): Fiqh-ul-'ibadat – Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen, Bad Vilbel
- Az-Zamahşari, Çerallâh Mahmûd b. 'Umar (1987): Al-kassâf 'an haqâiq ğawâmiđ at-tanzil wa 'uyûn al-ağâwîl fi wuğûh ar-ra'wîl, al-Qâhira – Bairût