



Prof. Dr. Volker Nienhaus war bis Februar 2010 Präsident der Philipps-Universität Marburg und ist jetzt Gastprofessor am ICMA Centre, Henley Business School, University of Reading (Großbritannien).

GRUNDZÜGE EINER ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTSORDNUNG IM VERGLEICH ZUR SOZIALEN MARKTWIRTSCHAFT

EIN SYSTEMATISCHER ÜBERBLICK

Volker Nienhaus

Hinter dem Interesse an einem Vergleich von Ordnungskonzepten steht oft unausgesprochen die Vermutung, die Weltanschauung in vielen islamischen Ländern sei angesichts deren Entwicklungsrückstands nicht mit einer entwicklungsfördernden Marktwirtschaft kompatibel. Denkt man jedoch an das Verhältnis der Religionsstifter Jesus und Mohammed zur Wirtschaft und an die Lehren und Praktiken in den Frühphasen der christlichen und islamischen Religion, ist es eigentlich überraschend, dass die christliche Seite an der Vereinbarkeit islamischer Lehren mit der Marktwirtschaft zweifelt. In historischer Perspektive wären Zweifel eher in umgekehrter Richtung angebracht. Andererseits muss man berücksichtigen, dass es sich bei der Sozialen Marktwirtschaft um ein modernes Konzept für hoch entwickelte und arbeitsteilige Volkswirtschaften handelt, das erst im 20. Jahrhundert im christlichen Abendland entstanden ist und sich dort bewährt hat, während es in der islamischen Welt, in der die meisten Staaten ihre Unabhängigkeit erst Mitte des 20. Jahrhunderts erlangten, noch unbekannt war.

Angesichts der anhaltenden Entwicklungsprobleme der meisten Länder der muslimischen Welt, die sich von Nordafrika über den Nahen und Mittleren Osten bis nach Südostasien erstreckt, ist dort die Suche nach einem entwicklungsfördernden Wirtschaftskonzept keineswegs abgeschlossen. Nicht zuletzt aus Enttäuschung über die Ergebnisse kapitalistischer und sozialistischer Wirtschaftssysteme werden

seit Mitte der 1970er Jahre immer häufiger Konzepte einer islamischen Wirtschaftsordnung formuliert und als Alternative zum Status quo propagiert. Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, die Grundzüge der Sozialen Marktwirtschaft auf ihre Vereinbarkeit mit solchen Wirtschaftskonzepten zu prüfen und Erfahrungen mit der eigenen Wirtschaftsordnung in den entwicklungspolitischen Dialog einzubringen.

ISLAMISCHE ÖKONOMIE UND GRUNDSÄTZE ISLAMISCHER WIRTSCHAFTSORDNUNGEN

Zunächst ist zu beachten, dass hier ein gedankliches Konstrukt (eine islamische Wirtschaftsordnung) mit einem Konzept verglichen wird, das in verschiedenen Varianten real existiert (die Soziale Marktwirtschaft). Eine islamische Wirtschaftsordnung ist in keinem modernen Staat der muslimischen Welt praktisch implementiert worden, vielleicht mit Ausnahme von Sudan und Iran. Die heute existierenden Wirtschaftsordnungen sind mehr oder weniger systematische Fortentwicklungen von Systemen, die unter säkularen Vorzeichen nach Erlangung der Unabhängigkeit in Fortsetzung oder (revolutionärer) Überwindung der Systeme der Kolonialzeit installiert wurden.

Eine islamische Wirtschaftsordnung gibt es in keinem modernen Staat der muslimischen Welt. Die Systeme entwickelten sich seit ihrer Installation unter säkularen Vorzeichen nach Erlangung der Unabhängigkeit.

Auch die islamische Ökonomie als akademische Disziplin, die versucht, säkulare Wirtschaftstheorien oder neoklassische Modelle mit Lehren der islamischen Weltanschauung zu kombinieren, ist ein relativ neues Phänomen. Die frühesten Publikationen dazu stammen nicht etwa aus dem arabischen Kernraum der islamischen Welt, von Gelehrten der führenden islamischen Hochschulen, sondern sind in Asien erschienen. Konkreter Anlass für eine intensive Auseinandersetzung mit der Thematik einer islamischen Wirtschaftsordnung – oder besser: mit einer Wirtschaftsordnung für einen islamischen Staat – waren dort die in den 1930er beginnenden Bestrebungen indischer Muslime, nach dem Abzug der Briten einen eigenen muslimischen Staat auf dem Territorium Britisch-Indiens zu errichten. Zwar entstand bereits 1947 der neue Staat Pakistan als eine Art „muslimischer Nationalstaat“ in Teilen von Britisch-Indien, er hatte aber zunächst einen recht säkularen Charakter. Viele Ordnungsfragen waren noch nicht

abschließend geklärt. Mit der Verfassung von 1958 wurde der Staat zur „Islamischen Republik Pakistan“, was die seit den 1940er Jahren geführte ordnungspolitische Diskussion aber nicht zum Abschluss brachte, sondern nochmals intensivierte. Man suchte einen eigenen Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus, um auch die wirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben. Die meisten der heute noch zitierten und nachgedruckten frühen Schriften zur islamischen Ökonomie bis in die 1960er Jahre haben diesen

Die Modelle eines „islamischen Sozialismus“ gingen von einem wirtschaftslenkenden und verteilungskorrigierenden Staat aus. Sie stellten aber das Privateigentum an Produktionsmitteln zumeist nicht in Frage.

Hintergrund.¹ Ähnliche Diskussionen fanden im Zusammenhang mit dem Rückzug der europäischen Kolonial- und Mandatsmächte ab Mitte der 1950er Jahre auch in der arabischen Welt statt, allerdings ohne den Kontext der Gründung eines „islamischen“ Staates.

Viele Modelle der frühen Phase hatten stark sozialistische Züge: Die Modelle eines ‚islamischen Sozialismus‘ gingen von einem stark wirtschaftslenkenden und verteilungskorrigierenden Staat aus, wodurch sie sich vom zum Nachwächterstaat im Kapitalismus abgrenzten. Sie stellten aber das Privateigentum an Produktionsmitteln zumeist nicht in Frage, wodurch sie sich vom „gottlosen“ Kommunismus unterschieden. Man könnte diese Modelle als Varianten eines Marktsozialismus bezeichnen. Die Bezüge zu islamischen Lehren und insbesondere zum wirtschaftsrechtlichen Teil der Scharia waren oft nur cursorisch oder kosmetisch und dienten mehr der politischen Legitimierung und Mobilisierung als der konzeptionellen Untermauerung. Mit Fortschreiten der ‚Akademisierung‘ der Literatur, der zunehmenden Beteiligung von Experten im islamischen Recht und der intensiveren internationalen Diskussionen über islamische Ökonomie wurde deutlich, dass sich eine dominante Wirtschaftslenkung nicht gut mit einem auf Privateigentum und Märkten basierenden System verträgt. Die herrschende Meinung bewegte sich zunehmend in Richtung einer Wettbewerbswirtschaft mit einem Staat, der primär für monetäre Stabilität, funktionsfähigen Wettbewerb und die Bereitstellung einer Basisinfrastruktur (Verkehr, Bildung, Gesundheit, Rechtssystem) zu sorgen hat. Er sollte auch darauf achten, dass gerade in ärmeren

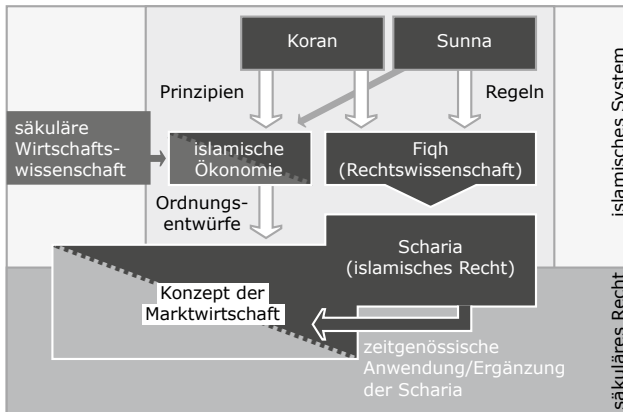
1 | Einen Überblick über die frühe Literatur bietet Muhammad Akram Khan, *Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu* (Leicester: Islamic Foundation, 1983).

Ländern die Konzentration von Einkommen und Vermögen nicht zu stark wird und Programme zur Armutsbekämpfung initiieren.

Im letzten Jahrzehnt sind die Sicherung nachhaltigen Wirtschaftens und der Schutz der Umwelt als öffentliche Aufgaben (für Gesellschaft und Staat) hinzugekommen. Schließlich soll der Staat generell günstige Rahmenbedingungen für eine mit den Vorgaben des Islam in Einklang stehende private Wirtschaft schaffen, was sehr konkrete Implikationen etwa für die Bankenaufsicht und die Zentralbankpolitik in einem zinslosen Finanzsystem haben kann.

Abb. 1

Islamische Marktwirtschaftskonzepte zwischen Ökonomie und Recht



Die heute herrschende Lehrmeinung in der islamischen Ökonomie kann man in Stichworten wie folgt zusammenfassen:²

2 | Vgl. Khurshid Ahmad (Hrsg.), *Studies in Islamic Economics* (Leicester: Islamic Foundation, 1980), Aidit Ghazali und Syed Omar (Hrsg.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics – Translating Islamic Principles into Socio-Economic Realities* (Petaling Jaya: Pelanduk Publishers, 1989), Ausaf Ahmad und Kazim Raza Awan (Hrsg.), *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 1992), M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester, U.K.: Islamic Foundation, 2000), Richard C. Foltz, Frederick M. Denny und Azizan Baharuddin (Hrsg.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003).

- Der Islam vermittelt eine positive Werthaltung zum Diesseits im Allgemeinen und zur Beteiligung am Erwerbsleben im Besonderen.
- Die islamische Wirtschaftsethik weist in ihren Inhalten im Bereich der Individualethik sehr viele Übereinstimmungen mit westlich-christlichen Vorstellungen auf. Der persönlichen Leistung wird ein hoher Wert beigemessen.
- Jeder ist verpflichtet, seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu bestreiten. Eigene Leistung (körperliche und geistige Arbeit) ist die wichtigste Grundlage für den legitimen Erwerb von materiellen Gütern und von Reichtum.
- Weder individuelle menschliche Fähigkeiten noch natürliche Ressourcen sollen unnötig brach liegen, und die Verschwendung oder der leichtfertige Umgang mit Ressourcen müssen unterbleiben.
- Legitim erworbener Reichtum soll nicht zur maximalen Befriedigung eigener (diesseitiger) Bedürfnisse verwendet werden. Luxuskonsum ist verpönt. Der Islam mahnt zur Mäßigung, und eine soziale Verwendung von Überschüssen ist verdienstvoll.
- Bedürftige haben einen im Koran begründeten und institutionell abzusichernden Anspruch auf solidarische Hilfe der Gemeinschaft. Daher sind die Muslime verpflichtet, *zakat* zu entrichten, d. h. eine Abgabe von etwa 2,5 Prozent des Vermögens oder 5 Prozent bzw. 10 Prozent landwirtschaftlicher Erträge, die für spezielle (soziale) Zwecke zu verwenden ist. Dies ist eine Verpflichtung des Einzelnen, und die Ansprüche der Bedürftigen sollen von der Gemeinschaft oder der Gesellschaft (und allenfalls nachrangig vom Staat) befriedigt werden, worin sich Ähnlichkeiten mit dem Subsidiaritätsprinzip zeigen.
- Da Allah die Güter dieser Welt allen Menschen zur Verfügung gestellt hat, darf die Ungleichverteilung von Einkommen und Vermögen nicht zu groß werden. Andernfalls muss der Staat insbesondere zur Armutsbekämpfung korrigierend eingreifen.
- Der Mensch hat als Stellvertreter Gottes nur Nutzungsrechte an der Schöpfung. Er darf sie nicht nachhaltig schädigen und muss bei seinen Handlungen berechnete Ansprüche künftiger Generationen berücksichtigen. Konkret wird aus diesem Grundsatz u. a. ein Kollektiveigentum an nicht vermehrbaren Ressourcen

Da Allah die Güter dieser Welt allen Menschen zur Verfügung gestellt hat, darf die Ungleichverteilung von Einkommen und Vermögen nicht zu groß werden. Andernfalls muss der Staat korrigierend eingreifen.

(Bodenschätzen, aber auch Wasser) und neuerdings die Forderung nach Umweltschutz abgeleitet.

- Das islamische Recht erkennt Privateigentum an Produktionsmitteln an. Nationalisierungen und staatliche Wirtschaftslenkung sind nur in Ausnahmesituationen zulässig.
- Erst durch Arbeit werden die Produktionsfaktoren Boden und Kapital produktiv, weswegen nicht allein aus deren Besitz ein Einkommen bezogen werden darf. Finanzierungs-, Pacht- und andere Verträge, die Erträge und Risiken des produktiven Faktoreinsatzes den Beteiligten zuordnen, müssen bestimmten Gerechtigkeitskriterien genügen.
- Preise sollten gerecht sein – was bedeutet, dass sie sich auf Wettbewerbsmärkten bilden sollen. Monopolisierung und Horten führen zur Ausbeutung einer Marktpartei, beides muss deshalb bekämpft werden.
- Praktiken und Handlungsweisen mit unsozialen und andere schädigenden Konsequenzen sind verboten, woraus u.a. gefolgert wird, dass auf Märkten Wettbewerb herrschen soll und Monopolisierungen zu unterbinden sind.
- Außerdem sind alle Transaktionen verboten, bei denen – wie bei Glücksspielen und Spekulationsgeschäften – eine Partei nur auf Kosten der anderen gewinnen kann.
- Die Geldpolitik hat für ein stabiles Preisniveau zu sorgen.
- Die Finanzpolitik sollte Steuereinnahmen und öffentliche Ausgaben im Gleichgewicht halten, so dass der Staatshaushalt insgesamt ausgeglichen ist.
- Der Staat hat eine Basisinfrastruktur (einschließlich eines Rechtssystems) sowie bestimmte öffentliche Güter bereitzustellen und sollte auf Eingriffe in Wettbewerbsmärkte verzichten.

Die Finanzpolitik sollte Steuereinnahmen und öffentliche Ausgaben im Gleichgewicht halten, so dass der Staatshaushalt insgesamt ausgeglichen ist.

In dieser Liste finden sich praktisch alle Elemente, die auch für eine Soziale Marktwirtschaft konstituierend sind und die in den „Leitlinien für Wohlstand, soziale Gerechtigkeit und nachhaltiges Wirtschaften“ der Konrad-Adenauer-Stiftung zusammengefasst wurden.³

3 | Vgl. Konrad-Adenauer-Stiftung, *Leitlinien für Wohlstand, soziale Gerechtigkeit und nachhaltiges Wirtschaften* (Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2009), http://www.kas.de/wf/doc/kas_17025-544-1-30.pdf [17.10.2010].

Tabelle 1

Leitlinien einer sozialen Marktwirtschaft und Grundpositionen der islamischen Ökonomie

Leitlinie ⁴	Positionen der islamischen Ökonomie
Rechtsstaatliche Rahmenordnung	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hoher Stellenwert des Rechts und der Rechtsstaatlichkeit: Bindung des Regierungshandelns an ein übergeordnetes Recht – die Scharia (die aber nur wenig direkt anwendbare ökonomische Inhalte besitzt) und Scharia-kompatibles säkulares Recht (bei dessen Formulierung ein großer Gestaltungsspielraum besteht) ▪ islamische Ordnungsvorstellungen sind mit unterschiedlichen Staatsformen (Demokratie, Monarchie usw.) vereinbar
Eigentumsordnung und Beschäftigung	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Zulässigkeit und Schutz des Privateigentums auch an Produktionsmitteln, positive Bewertung unternehmerischer Leistung (Vorbild des Propheten) ▪ eigene Arbeit/Leistung soll primäre Quelle von Einkommen und legitimem Reichtum sein; Vermögen ist produktiv einzusetzen (erwünschte Effekte für Wachstum und Beschäftigung)
Wettbewerb als Grundlage	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hoher Stellenwert der Gerechtigkeit: Leistungsgerechtigkeit; gerechter Preis = Wettbewerbspreis; staatliche Sicherung des Wettbewerbs gegen Monopolisierung; gelegentlich staatliche Interventionen bei ‚sensiblen‘ Preisen
Anwendung des Haftungsprinzips	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Konzeptionell starke Betonung der Entsprechung von Chance und Risiko (insbes. in der Finanzwirtschaft), Skepsis gegenüber haftungsbeschränkenden Rechtsformen wie Aktiengesellschaften (aber inzwischen akzeptiert); zunehmende Bedeutung von Corporate Governance

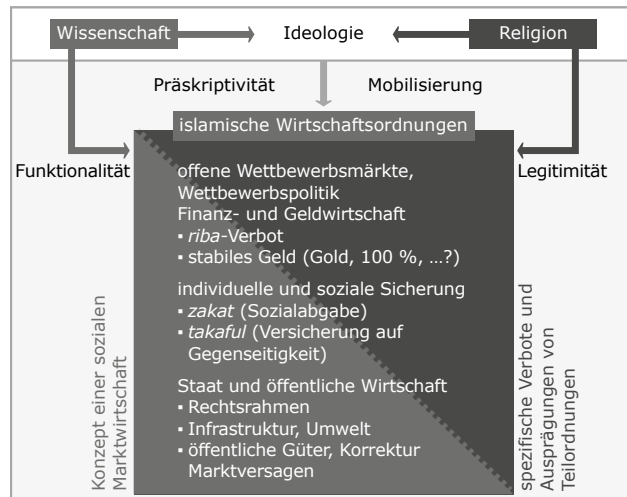
4 | Konrad-Adenauer-Stiftung: *Leitlinien für Wohlstand, soziale Gerechtigkeit und nachhaltiges Wirtschaften*, Berlin 2009.

Stabilität der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen	<ul style="list-style-type: none"> • Hoher Stellenwert von Geldwertstabilität; unterschiedliche Modelle einer stabilitätsorientierten Geldordnung (Goldwährung, Warenwährung, 100-Prozent-Geld, Regelbindung usw.) • Regulierung der Finanzmärkte (<i>riba</i>-Verbot, Bindung von Finanztransaktionen an die Realwirtschaft, Verbot von reinen Spekulationsgeschäften)
Bereitstellung öffentlicher Güter durch den Staat	<ul style="list-style-type: none"> • Bereitstellung einer Basisinfrastruktur (Rechtssystem, Bildung, Gesundheit, Mobilität) als legitime Staatsaufgabe anerkannt; Diskussion um Wissenschaft als öffentliches Gut • Korrektur von Markt-/Wettbewerbsversagen, aber kein struktur- und prozesspolitischer Interventionismus
Solidarität und soziale Sicherung	<ul style="list-style-type: none"> • Armutsbekämpfung als wirtschaftspolitisches Oberziel • <i>Zakat</i> als Nucleus einer familienunabhängigen sozialen Sicherung (Anspruch der Bedürftigen an die Gesellschaft – Staat nur subsidiär) • Forderung auch nach internationaler Solidarität innerhalb der islamischen Welt (<i>umma</i>) • Grundprinzip von Scharia-kompatiblen Versicherungen (<i>takaful</i>): Gegenseitigkeit, Beitritt zu einer Solidargemeinschaft statt ‚Kauf eines Leistungsversprechens
Anreizkompatibilität	<ul style="list-style-type: none"> • Zulässigkeit säkularer Steuern (zusätzlich zu <i>zakat</i>) inzwischen unbestritten, konkrete Ausgestaltung je nach Ort/Zeit/Umständen gestaltbar
Nachhaltigkeit	<ul style="list-style-type: none"> • Allah letzter Eigentümer, Mensch nur Treuhänder, Verpflichtung auch gegenüber künftigen Generationen (Nachhaltigkeitsidee)
Politik der offenen Märkte	<ul style="list-style-type: none"> • Grundsätzlich für offene Güter-, Dienstleistungs- und Arbeitsmärkte, Vorbehalte bei Kapitalmärkten (Zinsproblematik, spekulative Kapitalbewegungen)

Weder die Staatsaufgaben noch die Ausgestaltung der meisten Teilordnungen unterscheiden sich in ihrer Funktionalität von denen westlicher Systeme. Islamische Ökonomen greifen auf säkulare (meist neoklassische) Theorien zurück, um die Funktionsweise von Teilordnungen und -systemen, etwa der Güter- und Faktormärkte oder des Geldsystems, zu erklären. Das Islamische an entsprechenden Ordnungskonzepten ist nicht die Funktionalität der Elemente, sondern die Begründung für ihre Ausgestaltung und Kombination. Diese erfolgt unter Rückbezug auf islamische Lehren und Argumentationsmuster.

Abb. 2

Elemente und Überbau islamischer Wirtschaftsordnungen



Von dieser generellen Aussage gibt es zwei Ausnahmen für Teilordnungen, in denen von der islamischen Ökonomie nicht nur islamisch begründete bekannte Elemente kombiniert werden, sondern auch funktional eigenständige islamische Institutionen zu implementieren sind. Dies sind zum einen der zinslose Finanzsektor (Banken, Kapitalmärkte und Versicherungen) und zum anderen das System der sozialen Sicherung mit *zakat* als konstitutivem Element.

SOZIALE SICHERUNG MIT ZAKAT ALS KONSTITUTIVEM ELEMENT

Zakat ist eine Abgabe, die von Muslimen, deren Vermögen bestimmte Freibeträge übersteigt, zu entrichten und für soziale Zwecke zu verwenden ist, die im Koran aufgeführt sind.⁵ Die Zahlung von *zakat* gehört zu den höchsten religiösen Pflichten der Muslime. Islamische Ökonomen betonen, dass *zakat* einen Anspruch der Bedürftigen auf Teilhabe am Wohlstand der Gesellschaft darstellt und daher der Kern eines sozialen Sicherungssystems sei. Das *zakat*-System kann vom Staat organisiert werden, wenn beispielsweise die Muslime ihrer Zahlungspflicht nicht freiwillig in ausreichendem Maße nachkommen. Im Unterschied zu Steuern kann der Staat die *zakat*-Mittel nicht in den allgemeinen Haushalt einstellen. Sie sind an die im Koran aufgeführten Verwendungszwecke und Empfangsberechtigten gebunden. Allerdings bedarf es dazu einer zeitgemäßen Interpretation und Konkretisierung von legitimen Zwecken und Begünstigten. Außerdem ist die Form zu bestimmen, in der die *zakat*-Mittel verwendet werden sollen, zum Beispiel als direkte Geldtransfers oder zur Finanzierung von Einrichtungen, die Leistungen an die Empfangsberechtigten geben.

Im Unterschied zu Steuern kann der Staat Einnahmen aus *zakat* nicht in den Haushalt einstellen, sondern muss sie für die im Koran genannten Zwecke bereitstellen. Das bedarf einer zeitgemäßen Interpretation.

Am Beispiel von *zakat* kann man gut das Prinzip der pragmatischen Rechtsentwicklung veranschaulichen, das einerseits flexible Anpassungen des Rechtssystems an neue Phänomene oder geänderte Bedingungen erlaubt, andererseits aber auch zu Kontroversen und partiellen Inkonsistenzen führt. In der Literatur wird nicht selten der Eindruck erweckt, als habe der Prophet auf der Grundlage des Korans ein für alle Zeiten gültiges und unveränderliches *zakat*-System implementiert. Dem ist aber nicht so:

5 | Vgl. Farishta G. de Zayas, *The Law and Institution of Zakat* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2003 [Erstveröffentlichung: Damaskus: Al-Jadidah Press, 1960]), Mohammed Akhter Saeed Siddiqi, *Early Development of Zakat Law and Ijtihad* (Karachi: Islamic Research Academy, 1983), Ahmed El-Ashker und Sirajul Haq (Hrsg.), *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications* (Jeddah: IRTI, 1995), Volker Nienhaus, „Zakat, Taxes, and Public Finance in Islam“, in: Sohrab Behdad und Farhad Nomani (Hrsg.), *Islam and the Everyday World – Public Policy Dilemmas* (Abingdon und New York: Routledge, 2006), 165-192.

So wurden vom Propheten festgelegte Bemessungsgrundlagen für *zakat* von seinen unmittelbaren Nachfolgern ebenso geändert wie Abgabesätze.

Für die frühen Kalifen waren die *zakat*-Regeln des Propheten offenbar kein unveränderliches göttliches Recht, sondern Ausdruck einer von den konkreten Umständen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes abhängigen, revisionsfähigen Gesetzgebung. Einer solchen pragmatischen Gesetzgebung ging es nicht um die Aufstellung allgemeiner und zeitlos gültiger Grundsätze, sondern um die Lösung eines konkreten Problems. Durch die pragmatische Gesetzgebung des Propheten und der frühen Kalifen wurden daher keine generellen Prinzipien formuliert, sondern nur einzelne neue Fälle in Analogie zu bereits geregelten Fällen entschieden.

Der Prophet hatte folgende Vermögensobjekte und Einkommensquellen aufgelistet, für die *zakat* gezahlt werden musste:

1. Kamele, Schafe und Kühe,
2. Gold, Silber und Münzen,
3. Weizen, Gerste, Datteln und Trauben,
4. vergrabene Schätze.

Unklar ist, ob er auch *zakat* auf Honig und Handelswaren erhoben hat. Als einer der ersten Kalifen z. B. zu entscheiden hatte, ob auch für Pferde *zakat* gezahlt werden muss, entschied er nur diese Frage und ließ es offen, ob auch

andere Tiere (z. B. Ziegen oder Esel) *zakat*-pflichtig werden könnten. Spätere Juristen haben die dritte Gruppe ausgeweitet und Reis in die *zakat*-Pflicht einbezogen. Dabei baute man auf der Beobachtung auf, dass es

Nach wie vor gibt es Nahrungsmittel, für die die Produzenten kein *zakat* zu entrichten haben. Diese Inkonsequenz gilt unter Ökonomen als Problem.

sich bei allen ursprünglich erfassten Gütern dieser Gruppe um Nahrungsmittel handelt, was auch für Reis zutrifft. Es ist nun das Spezifikum der pragmatischen Rechtsentwicklung, dass nur der konkrete Fall (Reis) entschieden wurde, nicht aber das zur Entscheidungsfindung herangezogene Prinzip verallgemeinert und postuliert wird, das über den vorliegenden Fall hinaus alle Nahrungsmittel der *zakat*-Pflicht unterliegen. Daher gibt es nach wie vor Nahrungsmittel, für die die Produzenten kein *zakat* zu entrichten

haben. Ökonomen empfinden diese Inkonsequenz unter Gleichbehandlungs- oder Gerechtigkeitsgesichtspunkten als Problem.

Aus dieser Perspektive führt die juristische Methode der Einzelfallentscheidung auf der Grundlage von Analogien auch zu weiteren Gerechtigkeitsproblemen. So sind z. B. in Asien kleine Reisbauern *zakat*-pflichtig, während Eigentümer von Gummi-Plantagen abgabenfrei bleiben. Wollte man diese Ungerechtigkeit vermeiden, müsste man wahrscheinlich alle land-, forst- und plantagenwirtschaftlichen Erzeugnisse bzw. den Ertrag oder Gewinn der *zakat*-Pflicht unterwerfen. 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. Offenkundig gibt es hier ein breites Feld für Diskussionen und Konflikte zwischen islamischen Ökonomen und islamischen Juristen. Letztere können darauf verweisen, dass auch der Prophet bei seinen Festlegungen wusste, dass die Güter der dritten Gruppe unter dem Oberbegriff ‚Nahrungsmittel‘ subsumiert werden könnten. Dennoch hat er die *zakat*-Pflicht nicht für alle, sondern nur für bestimmte der damals bekannten Nahrungsmittel eingeführt. Diesen Umstand dürfen die Beteiligten nicht ignorieren.

Eine Interpretation der ursprünglichen Festlegungen ist auch bei den Empfangsberechtigten notwendig (siehe Abb. 3). Eine von islamischen Ökonomen immer wieder als besonders wichtig hervorgehobene Gruppe ist die der Armen und Bedürftigen. Ohne eine

Ohne eine länder- und zeitspezifische Definition der Bedürftigen und eine Festlegung des Niveaus und der Art der Hilfen aus dem *zakat*-Aufkommen ist es unmöglich, die Funktionsfähigkeit oder moralische oder ethische Qualitäten des Systems zu beurteilen.

länder- und zeitspezifische Definition der Bedürftigen und eine Festlegung des Niveaus und der Art der Hilfen aus dem *zakat*-Aufkommen ist es unmöglich, die Funktionsfähigkeit und die allokativen und distributiven Wirkungen zu beurteilen, geschweige denn moralische oder ethische Qualitäten des Systems. Hier ist nicht der Ort, um die sehr unterschiedlichen Konzepte islamischer Ökonomen im Einzelnen zu diskutieren. Auf ein Problem ist allerdings

hinzuweisen, wenn man *zakat* als Nukleus eines sozialen Sicherungssystems verstehen will: In wirtschaftlich schlechten Zeiten steigt die Zahl der zu Unterstützenden, während das *zakat*-Aufkommen zurückgeht. Diesen für ein Sicherungssystem sehr ungünstigen gegenläufigen Entwicklungen von Ausgaben und Einnahmen ist durch Rücklagen und Reserven und möglicherweise ergänzenden Einnahmequellen zu begegnen. Hier ist der technische Sachverstand der islamischen Ökonomen gefragt. Scharia-Gelehrte dürften zu dieser Thematik wenig beizutragen haben.

Abb. 3

Die Sozialabgabe zakat

Mittelaufbringung		Mittelverwendung	
historische Bemessungsgrundlagen	moderne Analogien		Empfangsberechtigte
<ul style="list-style-type: none"> • Gold und Silber • Vieh • Handelswaren 	generelle Vermögensabgabe?	soziale Sicherung	<ul style="list-style-type: none"> • Arme • Bedürftige
landwirtschaftliche Erträge	generelle Einkommensabgabe?	extensive Interpretation: für fast alle Staatsaufgaben	<ul style="list-style-type: none"> • Verschuldete • Reisende • Freikauf von Sklaven • für den Islam zu Gewinnende • Kämpfer für den Islam
<ul style="list-style-type: none"> • eine der höchsten Pflichten der Muslime • Grundlage in Koran und Sunna, Details von Kalifen • familienunabhängiges soziales Sicherungssystem • Elemente von Solidarität und Subsidiarität 		keine Steuer („Selbstverwaltung“)	<ul style="list-style-type: none"> • Verwaltung von Zakat
<ul style="list-style-type: none"> • zahlreiche offene Detailfragen bei Anpassung/Neuinterpretation • entwicklungsfähiger Kern eines sozialen Sicherungssystems 			

ZINSVERBOT UND FINANZSYSTEM

Demgegenüber ist (zumindest derzeit) das Verhältnis der Beiträge von islamischen Ökonomen und Scharia-Gelehrten im Bereich der Finanzwirtschaft eher umgekehrt. Der wirtschaftsrechtliche Teil der Scharia ist unterschiedlich weit entwickelt. Während es z. B. ein sehr differenziertes Vertragsrecht (Kauf-, Miet-, Pachtverträge) gibt, findet sich in der Scharia fast nichts zum Arbeitsrecht. In den Bereichen, in denen die Scharia sehr differenzierte Inhalte zu bieten hat, muss auch in der ordnungspolitischen Diskussion darauf Bezug genommen werden. Dies

hat z. B. dazu geführt, dass Beiträge zu einem zinslosen Finanzwesen heute sehr viel mehr Bezug auf Rechtstexte nehmen als früher. Die Beiträge bis etwa Mitte der 1980er Jahre beziehen ihren islamischen Gehalt weniger aus juristischen Quellen als vielmehr direkt aus Prinzipien, die die Autoren dem Koran entnehmen, und aus Regeln, die sich vor allem auf die Sunna stützen.⁶

Durch die intensivere Interaktion mit den islamischen Rechtsexperten wurde allerdings zunehmend klar, dass eine sehr freie eigene Interpretation der primären Quellen der islamischen Weltanschauung – Koran und Sunna – den differenzierten methodischen Ansprüchen einer islamischen Wissenschaft nicht genügt. Um etwas überzeugend als islamisch legitimieren zu können, sind bestimmte, in der islamischen Theologie und Jurisprudenz entwickelte Kriterien und Verfahrensweisen bei der Interpretation und Anwendung des Koran und der Sunna (der Überlieferung der beispielgebenden Handlungen des Propheten) zu beachten.⁷ Je weniger die primären Quellen allerdings hergeben und je weniger ein Gebiet in der islamischen Rechtswissenschaft bearbeitet ist, desto größer sind die Freiheitsgrade der islamischen Ökonomen hinsichtlich der Ausformulierung von Ordnungselementen.

Um etwas überzeugend als islamisch legitimieren zu können, sind bestimmte, in der islamischen Theologie und Jurisprudenz entwickelte Kriterien und Verfahrensweisen bei der Interpretation und Anwendung des Koran und der Sunna zu beachten.

Die Teilordnung, in der die Verrechtlichung besonders weit fortgeschritten ist und zu der es besonders umfangreiche rechtliche Literatur gibt, welche bei Ordnungsentwürfen und Vertragskonstruktionen beachtet werden muss, ist die Ordnung der Finanzwirtschaft (Finanzinstitutionen,

6 | Vgl. für die Literatur bis zu den 1980er Jahren M.A. Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice (A Comparative Study)* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Banking without Interest* (Lahore: Islamic Publications, 1973), Mohammad Ariff (Hrsg.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam* (Jeddah: Kind Abdulaziz University, 1982), Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal und M. Fahim Khan (Hrsg.), *Money and Banking in Islam* (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1983).

7 | Vgl. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law – The Methodology of Ijtihad* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Finanzmärkte).⁸ In diesem Bereich sind drei Verbote zu beachten, nämlich das

- von *riba*, d. h. von Zinsen bei Gelddarlehen,
- von *gharar*, d. h. von vermeidbarer Unsicherheit bei Transaktionen,
- von *maysir*, d. h. von Glücksspiel.

Das islamische Zinsverbot könnte einen Anlass bieten, die Frage nach der Vereinbarkeit einer islamischen Wirtschaftsordnung mit einer sozialen Marktwirtschaft zu stellen, da Finanzmärkte wesentliche Funktionen für eine dezentrale Wettbewerbswirtschaft erfüllen, insbesondere die Funktion, Ersparnisse für produktive Investitionen verfügbar und Risiken beherrschbarer zu machen.

Kapitalmärkte sind ohne Zins nur schwer vorstellbar, und eine Marktwirtschaft kann ohne Kapitalmarkt nicht funktionieren. Hier ist allerdings vor Missverständnissen zu warnen: Der Islam verbietet zwar Zinsen bei Gelddarlehen, aber er leugnet keineswegs die Knappheit und mögliche Produktivität von Kapital, sofern es mit Arbeit (unternehmerischer Leistung) kombiniert wird. Insofern verbietet der Islam keineswegs Kapitalmärkte, er verlangt nur gewisse Modifikationen gegenüber dem konventionellen System.

8 | Vgl. Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (Chichester: Wiley, 2007), Brian Kettell, *Introduction to Islamic Banking and Finance* (London: Brian Kettell, Islamic Banking Training, 2008), Sudin Haron und Wan Nursofiza Wan Azmi, *Islamic Finance and Banking System – Philosophies, Principles and Practices* (Shah Alam: McGraw-Hill (Malaysia), 2009), Humayon A. Dar und Umar F. Moghul (Hrsg.), *The Chancellor Guide to the Legal and Shari'a Aspects of Islamic Finance* (London: Chancellor Publications, 2009), Humayon Dar und Talha Ahmad Azami (Hrsg.), *Global Islamic Finance Report 2010* (London: BMB Islamic, 2010), Madzlan Mohamad Hussain, *Demystifying Islamic Finance: Correcting Misconceptions, Advancing Value Propositions* (Kuala Lumpur: Zaid Ibrahim & Co, 2010), <https://www.zaidibrahim.com/wp-content/uploads/2010/05/Demystifying-Islamic-Finance-soft-copy.pdf> [17.10.2010], Volker Nienhaus, „Islamic Economics in Practice: Interest-Free Financial Management“, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.), *Islam in the World Today: A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2010), 141-192, 862-870, Zaharuddin Abdul Rahman, *Contracts and Products of Islamic Banking* (Kuala Lumpur: CERT, 2010), Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, 2. Auflage (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).

Als Knappheitsindikator für Kapital muss nicht notwendig ein Darlehenszins verwendet werden (genau genommen ein Geldzins, der durch Transaktion im Interbanken-Markt bestimmt sowie durch geldpolitische Maßnahmen der Zentralbank verändert wird). Man kann sich bei Anlage- und Finanzierungsentscheidungen beispielsweise auch an durchschnittlichen Renditen von Aktienportfolios orientieren, um einen Knappheitspreis für (Risiko-)Kapital zu erhalten. Dies war in frühen Modellen einer islamischen Wirtschaft aus den 1970er bis 1980er Jahren angelegt, die nur eigenkapitalähnliche Spar- und Finanzierungsformen und keine Kreditbeziehungen kannten. Die Grundidee war, dass einerseits Sparer für Guthaben auf ihren Bankkonten keinen festen Zins erhalten, sondern am Gewinn oder Verlust der Bank beteiligt sind, und dass die Bank Unternehmen oder Projekte ebenfalls auf der Basis einer Beteiligung an deren Gewinn oder Verlust finanziert (*mudarabah* genannt, wenn nur ein Partner das Kapital bereitstellt, *musharaka* genannt, wenn beide Partner Kapital einbringen). Die Gewinnbeteiligungsätze sind frei verhandelbar, müssen aber zu Beginn der Transaktion festgelegt werden und können später (etwa im Lichte der tatsächlichen Geschäftsverläufe) nicht mehr verändert werden. Verluste müssen im Verhältnis der Kapitalanteile der beteiligten Partner getragen werden – bei *mudarabah* allein von der Bank, bei *musharaka* von allen. Ein Problem besteht in einem solchen Finanzsystem darin, dass die Renditen von Beteiligungsfinanzierungen und Eigentumspapieren wie Aktien nicht sicher sind, sondern einer Schwankungsbreite, also einem Risiko, unterliegen. Das macht direkte Vergleiche schwierig.

Die Grundidee in frühen Modellen einer islamischen Wirtschaft war, dass Anleger am Gewinn oder Verlust der Bank beteiligt sind, und dass die Bank Unternehmen oder Projekte ebenfalls auf der Basis einer Beteiligung am Gewinn oder Verlust finanziert.

Heutige islamische Finanzmarktmodelle gehen demgegenüber von einem breiteren Spektrum an Anlage- und Finanzierungsformen aus. Als Knappheitsindikator für Kapital verwenden sie Renditen, die mit weitestgehend risikolosen Finanzierungsformen und Scharia-konformen Schuldtiteln erzielt werden können und die damit dem Marktzins in seinen Eigenschaften für die Marktsteuerung des volkswirtschaftlichen Kapitaleinsatzes ökonomisch entsprechen.

Was in theoretischen Modellen zunächst vernachlässigt worden war, hatte sich in der Praxis der seit Ende der 1970er Jahre entstehenden islamischen Banken zur wesentlichen Grundlage von Finanzierungsgeschäften entwickelt: Der Koran verbietet zwar Zinsen bei Gelddarlehen, aber er begrüßt ausdrücklich den Handel und Handelsgewinne. Da Kreditnehmer in den meisten

Der Koran verbietet Zinsen. Da Kreditnehmer Liquidität benötigen, um damit Handelswaren zu erwerben oder Dienstleistungen zu bezahlen, können islamische Banken als Zwischenhändler agieren anstatt Darlehen zu gewähren.

Fällen letztlich nicht Liquidität an sich nachfragen, sondern diese benötigen, um damit Handelswaren, Verbrauchsmaterial, Maschinen und andere Gegenstände zu erwerben oder Dienstleistungen zu bezahlen, ist es möglich, ein Bankdarlehen dadurch zu ersetzen, dass die islamische Bank als Zwischenhändler agiert und im Auftrag des Kunden die benötigten Objekte erwirbt, beim Lieferanten direkt bezahlt und an den Kunden zu einem fest vereinbarten Aufschlag auf ihren Einstandspreis weiterverkauft (oder analog Dienstleistungen in Auftrag gibt). Der Kunde wird dann den Einstandspreis der Bank und ihren Gewinnaufschlag zu einem späteren Zeitpunkt in einer Summe oder in Raten an die Bank bezahlen. Der Gewinnaufschlag der Bank entspricht zwar ökonomisch einem Zins, ist juristisch aber ein Handelsgewinn und unterliegt damit nicht dem *riba*-Verbot. Auch in einigen anderen Dimensionen, insbesondere hinsichtlich der Haftung und des Gefahrenübergangs, unterscheiden sich Handelsgeschäfte (*murabahah*) von Darlehenstransaktionen, so dass die Grenze zwischen unzulässigem Zins und zulässigem Handelsgewinn deutlich ist. Es ist zu betonen, dass es sich bei der Scharia um islamisches Recht handelt und es insofern bei der Beurteilung der Zulässigkeit von Transaktionen auf die juristischen und nicht auf die ökonomischen Eigenschaften ankommt.

Da die islamischen Ökonomen nicht nach einer juristischen (formalen), sondern ökonomischen (materiellen) Alternative zum Zins suchten, hatten sie die rechtlich zwar zulässige, ökonomisch aber nicht weiterführende Methode der Finanzierung durch Zwischenhandel in ihren Gewinn- und Verlustbeteiligungs-Modellen (aus ihrer Sicht zu Recht) vernachlässigt. Für praktisch arbeitende islamische Banken stellte sich die Situation aber ganz anders dar: In Ländern mit mangelhaften Rechnungslegungsvorschriften, geringer Transparenz, unterdurchschnittlicher Geschäftsmoral,

engen Verflechtungen von wirtschaftlichen und politischen Eliten und Vollzugsdefiziten im Rechtssystem bergen Finanzierungen auf der Basis von Gewinn- und Verlustbeteiligungen ein hohes Risiko für die Bank: Für Unternehmer, die mehr an ihrer Bilanz als an islamischen Werten interessiert sind, ist es sehr attraktiv, einen Partner zu finden, der bei riskanten Geschäften (bei erfolgreicher Verschleierung der tatsächlichen Risiken) Verluste mitträgt, während man sicher erwartete Gewinne ungern teilt. Es spricht viel dafür, dass Beteiligungsfinanzierungen systematisch überdurchschnittliche Risiken auf sich ziehen, während überdurchschnittliche Gewinne nicht zu erwarten sind. Daher konzentrierten sich die islamischen Banken in ihrer Praxis ganz überwiegend auf Finanzierungen auf der Basis von Handelsverträgen (*murabahah*) und ebenfalls zulässigen Miet- oder Leasinggeschäften (*ijarah*).

Beteiligungsfinanzierungen sind mit Risiken überdurchschnittlich belastet. Islamische Banken konzentrierten sich daher überwiegend auf Finanzierungen auf der Basis von Handelsverträgen und Miet- oder Leasinggeschäften.

ERWEITERUNG DES SCHARIA-KOMPATIBLEN INSTRUMENTARIUMS

Die islamische Finanzpraxis ist aber nicht bei diesen rudimentären Finanzierungsmethoden stehen geblieben, sondern hat ihr Instrumentarium in zwei wesentlichen Richtungen erweitert. Islamische Ökonomen haben dies bislang nicht hinreichend in ihre gesamtwirtschaftlichen Modelle integriert und neigen deshalb zu einer zu optimistischen Einschätzung der Stabilitäts- und Allokationseigenschaften islamischer Finanzsysteme.

1. Bereitstellung von Liquidität zu festen Kosten/ Erträgen durch die Kombination von Handelstransaktionen

Im ursprünglichen Modell konnten islamischen Banken Liquidität nur auf der Basis von Gewinn- und Verlustbeteiligungen bereitstellen, womit zwei Probleme verbunden waren: zum einen die damit verknüpften Risiken und zum anderen die erst im Nachhinein genau feststehende Höhe der Kosten und Erträge. Ein klassisches und verbotenes Umgehungsgeschäft wäre es, wenn nur zwei Parteien an einer Handelstransaktion beteiligt wären und der Kunde der Bank gleichzeitig der Lieferant des Handelsobjekts wäre:

Der Kunde verkauft der Bank ein Objekt gegen sofortige Barzahlung und kauft es sogleich zurück, bei späterer Zahlung mit einem Aufschlag. Anders fällt das juristische Urteil allerdings aus, wenn bei gleichem ökonomischem Ergebnis drei oder vier Parteien beteiligt sind. Wenn der Bankkunde an Liquidität und nicht an dem von der Bank gekauften Objekt interessiert ist, kann der Kunde selbst das gerade von der Bank erworbene Objekt an eine andere Partei als die Bank zum Barzahlungspreis wieder verkaufen. Im Ergebnis hat dann erstens die Bank eine Zahlung heute (an den Lieferanten) geleistet und einen Anspruch auf eine höhere Zahlung in Zukunft (vom Kunden) erworben, und der Kunde hat zweitens eine Zahlung heute (vom Käufer des Objekts) erhalten und ist die Verpflichtung einer höheren Zahlung in Zukunft (an die Bank) eingegangen. Weder die

Kombinierte Handelsgeschäfte sind heute bei islamischen Banken Praxis. Sie haben ein Scharia-kompatibles Instrument entwickelt, das Zinsdarlehen ökonomisch vollständig nachbilden kann, und werden dafür von islamischen Ökonomen zum Teil heftig kritisiert.

Bank noch der Kunde verfügen noch über das Handelsobjekt. Im Extremfall hätte der Kunde das Objekt wieder an den Lieferanten verkaufen können. Wenn das für unzulässig gehalten wird, muss der Kunde (mit oder ohne Hilfe der Bank) einen anderen Käufer finden. Das ist dann nicht sehr schwierig, wenn es sich bei dem Handelsobjekt um eine Ware handelt, mit der börsenmäßiger Handel betrieben wird – etwa Platin, das von vielen Brokern an der London Metal Exchange gehandelt wird. Solche kombinierten Handelsgeschäfte (*commodity murabaha* oder *tawarruq* genannt) sind heute bei islamischen Banken sowohl im Finanzierungsgeschäft mit Nicht-Banken als auch bei Interbank-Transaktionen gängige Praxis.

Es überrascht nicht, dass diese Praxis von islamischen Ökonomen zum Teil heftig kritisiert wird, denn hier haben die Banken ein Scharia-kompatibles Instrument entwickelt, das mit der Ausnahme geringfügig höherer Transaktionskosten (der Provision der Börsenmakler) Zinsdarlehen ökonomisch vollständig nachbilden kann. Ungeachtet dieser Kritik haben sich in den letzten Jahren islamische Banken zusammen mit Scharia-Gelehrten intensiv darum bemüht, weitere konventionelle Finanztechniken – von einfachen Optionen über komplexere Derivate bis hin zu Hedging-Techniken und Ertragsraten-*Swaps* (*total return swaps*) – in Scharia-kompatibler Form nachzubilden. Manche Ergebnisse dieser speziellen Art des „Vertrags-Engineerings“ sind

konzeptionell zwar sehr umstritten, haben aber den Segen von jeweils einigen führenden Scharia-Gelehrten und werden von Teilen der islamischen Finanzindustrie angewandt. Dies hat zu einer breiteren Debatte über „form over substance“ im islamischen Finanzwesen geführt, die aber noch keine greifbaren Ergebnisse gebracht hat, abgesehen von einem stärkeren öffentlichen Problembewusstsein.

2. Schaffung von börsenfähigen Wertpapieren mit ökonomischen Charakteristika festverzinslicher Wertpapiere auf der rechtlichen Grundlage von Eigentumstiteln

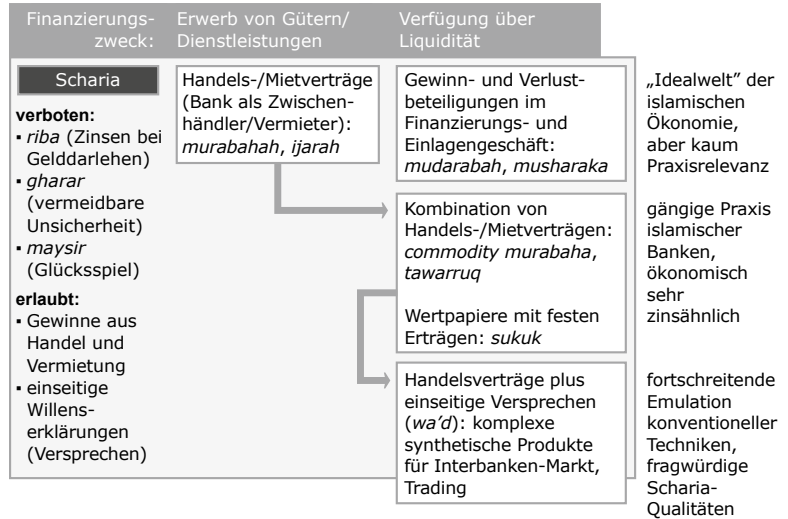
Solche *sukuk* genannten Papiere entstehen dadurch, dass ein Finanzierung suchendes Unternehmen für eine bestimmte Zeit das Eigentum an Vermögensobjekten, aus denen ein stabiler Einkommensstrom generiert werden kann (etwa durch langfristige Vermietung), auf eine Zweckgesellschaft überträgt (*special purpose vehicle*, SPV). Diese emittiert am Kapitalmarkt in einem dem Wert der übertragenen Objekte entsprechenden Volumen Zertifikate, die den Zeichnern ein Recht auf einen Anteil am gesicherten Einkommensstrom der Zweckgesellschaft verbiefen. Dieser Einkommensstrom resultiert meist daher, dass der ursprüngliche Eigentümer das Objekt vom SPV zurückmietet (analog zu konventionellen *sale lease back*-Techniken).

Bei strenger Anlegung von Scharia-Kriterien leitet sich das Recht auf Einkommen daraus ab, dass die Zertifikate ein (Teil-)Eigentum an den Vermögensobjekten des SPV konstituieren, aus denen sich der Einkommensstrom ergibt. In diesem Fall können die Zertifikate als Scharia-konforme Eigentumspapiere ohne Beschränkungen gehandelt werden. Faktisch hat aber bei einem sehr großen Teil der *sukuk* keine echte Eigentumsübertragung stattgefunden. Es wurde lediglich das Recht der Eigentumsnutzung (z. B. das Recht auf die Mieteinnahmen) übertragen, nicht aber das Objekt (die vermietete Immobilie) selbst. Der Unterschied wird bei Zahlungsunfähigkeit bzw. Konkurs des *sukuk*-Emittenten (des SPV) deutlich: Bei „echten“ Eigentumszertifikaten können die Zeichner hoffen, durch Verkauf des Objekts einen Teil ihres Kapitals zu retten, während es bei Zertifikaten verloren ist, die nur einen Anteil an dem versiegten Einkommensstrom verbiefen.

Unter Scharia-Gesichtspunkten sind an vielen *sukuk* nicht nur die verwässerten oder faktisch ganz fehlenden Eigentumsrechte kritisiert worden, sondern auch eine Rückkaufgarantie zum Ausgabekurs am Ende der Laufzeit. Damit sind die laufenden Erträge und der Kapitaleinsatz bekannt, so dass sich ein faktischer Zins errechnen lässt. Ein Rückkauf ist zwar zulässig, doch der Kurs müsste dem Marktwert der Vermögensobjekte zum Zeitpunkt des Rückkaufs entsprechen und nicht dem Ausgabekurs bzw. Marktwert zum Emissionszeitpunkt. Da dieser Marktwert zum Zeitpunkt der *sukuk*-Emission noch nicht feststeht, ergibt sich im Vergleich zu konventionellen festverzinslichen Wertpapieren eine deutliche Ertragsunsicherheit.

Abb. 4

Riba-Verbot und islamische Finanzwirtschaft



SCHARIA, ISLAMISCHE ÖKONOMIE UND SOZIALE MARKTWIRTSCHAFT

Ohne in weitere Einzelheiten des islamischen Finanzsystems zu gehen, reicht das bisher Dargestellte aus, um zwei wichtige Thesen zu untermauern.

- Die formalen Restriktionen, die aus dem Erfordernis der Scharia-Kompatibilität resultieren, stehen dem Aufbau eines differenzierten und leistungsfähigen Finanzsystems und Kapitalmarkts – ohne den eine Soziale Marktwirtschaft nicht funktionieren kann – nicht entgegen. Angesichts

der aktuellen globalen Finanzkrise wäre eine stärkere Bindung des Finanzsektors an die Realwirtschaft und eine Einschränkung der Entwicklung und Anwendung synthetischer Finanzprodukte für spekulative und hochriskante Zwecke einer Sozialen Marktwirtschaft eher förderlich als abträglich. Die (möglicherweise etwas zu weit gehende) Forderung islamischer Ökonomen, dass jeder Finanztransaktion eine realwirtschaftliche Transaktion zugrunde liegen sollte, kann vor dem Hintergrund der Scharia-konformen Replikationen problematischer konventioneller Techniken und Produkte auch als eine gewisse Selbstkritik oder zumindest Warnung an die islamischen Finanzingenieure verstanden werden.

Die Forderung islamischer Ökonomen, dass jeder Finanztransaktion eine realwirtschaftliche Transaktion zugrunde liegen sollte, kann auch als Warnung an die islamischen Finanzingenieure verstanden werden.

- Islamische Wirtschaftsordnungen sind mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft vereinbar, und die islamische Ökonomie könnte durchaus als Fürsprecher eines solchen Konzepttransfers fungieren. Allerdings wäre damit allein nicht viel gewonnen, denn die politische Wirksamkeit und praktische Relevanz der islamischen Ökonomie als akademische Disziplin ist auf der Systemebene gering und hat in den letzten 20 Jahren eher ab- als zugenommen. Zum einen haben nach dem Zusammenbruch des Kommunismus die großen Systemfragen – und damit auch die Suche nach dritten Wegen – ihre politische Bedeutung verloren. Parallel dazu vollzieht sich eine Entwertung der präskriptiven Teile der islamischen Ökonomie, die generelle Empfehlungen zur Ausgestaltung einer islamischen Wirtschaftsordnung geben. Seit marktwirtschaftliche Konzepte politisch weithin akzeptiert sind, hat auch die spezifische Legitimierung von Teilordnungen durch islamische Lehren und Denkfiguren viel an Anziehungskraft verloren, weil man sich nun unabhängig vom weltanschaulichen Hintergrund relativ rasch funktional über Ordnungsfragen einigen kann.

Dies ist ein großes Problem für die Disziplin der islamischen Ökonomie, die nach wie vor mehr Präskription und auf abstrakte Systeme fokussierte Modellbildung enthält als Theorie mit einem Erklärungsgehalt des Verhaltens real existierender Muslime. Dies wird besonders deutlich an weiterhin gepflegten realitätsfernen Modellen eines

Scharia-kompatiblen Finanzsektors, obwohl die Geschäftsmodelle der real existierenden islamischen Finanzinstitutionen in ganz andere Richtungen weisen. Die Zahl der selbstkritischen Reflektion ist noch sehr überschaubar. Immerhin nimmt allmählich die Zahl empirischer Studien zu, die aber zumeist nur kleinere Teilausschnitte der wirtschaftlichen Realität von Muslimen beleuchten, wie etwa das Spar- oder Konsumverhalten bestimmter Gruppen von Muslimen, ihr Verhältnis zu islamischen Banken, die Ursachen für das geringe *zakat*-Aufkommen, Migrationsfragen oder die Wirkungen islamischer Mikrofinanz-Initiativen.

Wenn die Zeiten der großen Systemkontroversen vorbei sind, wäre es vielleicht sinnvoll, den Dialog auf konkretere Fragen von Teilsystemen zu verlagern, die außerhalb des Finanzsektors liegen. Hier könnte der intellektuelle Ertrag wesentlich höher sein und die Zusammenarbeit zu konkreten Verbesserungen von Lebensbedingungen führen. Es gibt vielversprechende Ansätze in mehreren Bereichen, in denen sich ein expliziter Bezug auf islamische Lehren und eine Zusammenarbeit mit anerkannten islamischen Autoritäten als sehr nützlich erwiesen haben. Beispiele sind etwa der lokale Umweltschutz und die Wasserwirtschaft, die Entwicklung und Popularisierung von Corporate Governance-Standards, die Ausbreitung von Mikroversicherungen und sozialen Sicherungssystemen für ärmere Bevölkerungsgruppen.